# اردو

# دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

**دانش گاہِ پنجاب، لاہور**

## جلد ۱۶/۱

(ق ـــ قرآن مجید)

طبع اوّل
۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

---

بارثانی

[illegible]

# ادارۂ تحریر

| | |
|---|---|
| ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) | ............ رئیس ادارہ |
| سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب) | ............ سینئر ایڈیٹر |
| پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب) | ............ سینئر ایڈیٹر |
| عبدالمنان عمر، ایم اے (علیگ) | ............ ایڈیٹر |
| ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، (پنجاب) | ............ معتمد ادارہ |
| خان محمد چاولہ، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۱ |
| پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۲ |
| شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۳ |

۱۔ از ۱۹ دسمبر ۱۹۷۰ء تا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۱ء　　۲۔ از ۱۱ فروری ۱۹۷۱ء　　۳۔ از ۱۰ دسمبر ۱۹۷۱ء

# مجلسِ انتظامیہ

۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل، ایم اے، پی ایچ ڈی، قائم مقام وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ لیفٹیننٹ جنرل ناصر علی خاں، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور

۴۔ جناب معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ پی (ریٹائرڈ)، ۲۲۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۵۔ جناب الطاف گوہر، سابق سی۔ ایس۔ پی، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور

۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۹۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، وائس چانسلر (رخصتی)، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۱۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۲۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

# اختصارات و رموز وغیرہ

## اختصارات

### (الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن، ا یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن۔

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = C.A.Gonzalez - M.Alarcony Palencia: Apendice a la adicion Codera de Tecmila، در Misc de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d' apres un ms. de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الاثیر یا یا ع = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C.J.Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں۔

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l' Espagne، ترجمہ فانیان E.Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Bato cota)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از C.Defremery و B.R.sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد۔

ابن حوقل، کریمرز - وائٹ = ابن حوقل، ترجمہ J.H.Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں۔

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H.Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)، ۲ جلدیں۔

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویا (M.J.de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر ......، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E.Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et lExtraits, XVI-XVII).

ابن خلدون: روزنتھال = The Muqaddimah، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Les Prolegomenes d' Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M.de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم) ۱۹۳۴ء۔

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ (F.Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)۔

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionarot دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۲۹۴ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رستہ، ویت Wiet: Les Atours precieux، مترجمہ G.wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H.Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ء تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S.Colin) و لیوی پروونسال (E.Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ء: جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ء (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابو الفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T Reinaud) و دیسلان (M.de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابو الفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en francaiz، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St.Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبر = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A.Jauber، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ء/۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء. (انا ستاتیک).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ء.

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M.Schlossinger و S.D.F.Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابو الفضل = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت اا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس: محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء.

جوینی = تاریخ جہان کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (*GMS XVI*)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = *The Regions of the World*، مترجمہ منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (*GMS. XI*، سلسلہ جدید).

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (*GMS*, XXIII).

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ؛ بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء.

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ.

الدمیری = الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء.

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ.

رحمان علی = رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء.

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پرووِنسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء.

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء.

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (*GMS*. XX).

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲_۱۹۸۲ء.

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء.

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (*BAH*, III).

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ.

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء.

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ.

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳_۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء.

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء.

عیون الانباء = طبع مُلر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء.

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء.

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ.

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء.

فلٹن و لنگز: Alexander S. Fulton، Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج: مروج الذہب، طبع باربیہ دمینارد (C.Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pevet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l' histoire et la litterature des Arabes de l' Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووِنسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H.Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء، (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء).

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma) لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ذخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII).

یعقوبی، ویت = Wiet، *Yaqubi. Les pays*، ترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

## (ب)

### کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaxlari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter), Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the qarliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits incdits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen$^2$=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*$^2$=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll, Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2nd ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*. Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth London 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

*Survey of Persian Art* = ed.by A.U.Pope, Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrsiage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen, Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

## (ج)

## مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

*AB.-Archives Berbers*

*Abh. Gr. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.*

*Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.*

*Abh. Pr. AK. W.= Abhandiungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

*Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.*

*Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.*

*AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.*

*AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient, di Napoli.*

*AM=Archives Marocaines.*

*And=Al-Andalus.*

*Anth=Anthropos.*

*Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Ki. d. Ak. der Wiss. Wien.*

*AO=Acta Orientalia.*

*Arab.=Arabica*

*ArO=Archiv Orientalni*

*ARW.=Archiv fur Religionswissenschaft.*

*ASI=Archaeological Survey of India.*

*ASI, NIS=the same, New Imperial Series.*

*ASI, AR=the same, Annual Reports.*

*AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arihcografya Fakultesi Dergisi.*

*As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.*

*BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.*

*BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.*

*Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.*

*BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.*

*BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.*

*BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.*

*BIE=Bulletin de l' Instutut Egyptien.*

*BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais J.' Arachcologie Orientale du Caire.*

*BIS=Bibliotheca Indica series.*

*BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.*

*BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ea.*

*BSE*$^2$*=the Same, 2nd ed.*

*BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).*

*BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

*BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).*

*BZ=Byzantinische Zeitschrift.*

*COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.*

*CT=Cahiers deTunisie.*

*EI*$^1$*=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.*

*EI*$^2$*=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.*

*EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.*

*ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

*GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.*

*GJ=Geogra phical Journal.*

*GMS=Gibb Memorial Series.*

*Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.*

*GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

*Hesp.=Hesperis.*

*IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).*

*IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.*

*IC=Islamic Culture.*

*IFD=Ilahiyat Fakultesi.*

*IG=Indische Gids.*

*IHQ=Indian Historical Quarterly.*

*IQ=The Islamic Quarterly.*

*IRM=International Review of Missions.*

*Isl.=Der Islam.*

*JA=Journal Asiatique.*

*JAfr. S.=Journal of the African Society.*

*JAOS=Journal of the American Oriental Society.*

*JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.*

*JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*

*JE.=Jewish Encyclopaedia.*

*JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

*JNES=Journal of Near Eastern Studies.*

*JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.*

*JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.*

*JQR=Jewish Quarterly Review.*

*JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.*

*J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*

*J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.*

*JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.*

*JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.*

*JSS=Journal of Semetic studies.*

*KCA=Korosi Csoma Archivum.*

*KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).*

*KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).*

*LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).*

*Mash.=Al-Mashrik.*

*MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.*

*MDVP=Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.*

*MEA=Middle Eastern Affairs.*

*MEJ=Middle East Journal.*

*MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.*

*MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*

*MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.*

*MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.*

*MI=Mir Islama.*

*MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.*

*MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.*

*MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.*

*MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.*

*MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.*

*MO=Le Monde oriental.*

*MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*

*MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).*

*MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.*

*MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.*

*MSOS Afr.–Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.*

*MSOS As.–Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.*

*MTM=Mili Tachbaler medjmuasi.*

*MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-agyptischen Gesellschaft.*

*MW=The Muslim World.*

*NC=Numismatic Chronicle.*

*NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.*

*OA=Orientalisches Archiv.*

*OC=Oriens Christianus.*

*OCM=Oriental College Magazine. Lahore.*

*OCMD=Oriental College Magazine, Dainima, Lahore*

*OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.*

*OM=Oriente Moderno.*

*Or =Oriens.*

*PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

*PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.*

*Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.*

*PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.*

*QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

*RAfr =Revue Africaine.*

*RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.*

*REI=Revue des Etudes Islamiques.*

*REJ=Revue des Etudes Juives.*

*Rend. Lin.–Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol*

*RHR=Revue de l' Histoire des Religions.*

*RI=Revue Indigene.*

*RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

*RMM=Revue du Monde Musulman.*

*RO=Rocznik Orientalistyczny.*

*ROC=Revue de l' Orient Chretien.*

*ROL–Revue de l' Orient Latin.*

*RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid.*

*RSO=Rivista degli Studi Orientali.*

*RT=Revue Tunistenne.*

*SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.*

*SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.*

*SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

*SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.*

*SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.*

*SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).*

*SI=Studai Islamica.*

*SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism)*

*Stud. Isl.= Studia Islamica.*

*S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).*

*SYB=The Statesman's Year Book.*

*TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

*TD=Tarih Dergisi.*

*TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).*

*TM=Turkiyat Mecmuasi*

*TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu asi.*

*TTLV=Tijdschrift v. Indische Taal, Land en Volkenkunde.*

*Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke*

*Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

*Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.*

*VI=Voprosi Istority (Historical problems).*

*WI=Die Welt des Islams.*

*WI,NS=the same, New Series.*

*Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

*WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.*

*WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*

*ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.*

*Zap.=Zapiski.*

*ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.*

*ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.*

*ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins*

*ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.*

*ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.*

*ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.*

*ZS=Zeitschrift fur Semitistik.*

# علامات و رموز و اعراب

## (۱)

## علامات

* مقالہ ترجمہ از آ، لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

## (۲)

## رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.

بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک بآں (رجوع کنید بآں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.

دیکھیے لغوی مفہوم (تقریب یا تقابل) = cf.

ق م (قبل مسیح) = B.C.

م (متوفی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

ء (سنہ عیسوی) = A.D.

## (۳)

## اعراب

### (ا)

### Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمہ (ـُ) = u

### (ب)

### Long Vowels

ا = ā (آج کل:aj kal)

ی = ī (سِم:Sim)

و = ū (ہارون الرشید:Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر:Sair)

### (ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن:pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول:mole)

ـٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ترکیہ:Turkiya)

ـٞ = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول:kōl)

ـٓ = ă کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرْجُب:ărădjăb:رَجُب (radjab

ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل:bismil)

## متبادل اردو عربی حروف

ب = b
بھ = bh
پ = p
پھ = ph
ت = t
تھ = th
ٹ = t
ٹھ = ṭh
ث = th
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = ch

ح = ḥ
خ = Kh
د = d
دھ = dh
ڈ = ḋ
ذ = dh
ڈھ = dh
ر = r
رھ = rh
ڑ = ṛ
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž, zh

س = s
ش = sh، ch
ص = ṣ
ض = ḍ
ط = ṭ
ظ = ẓ
ع = ʿ
غ = gh
ف = f
ق = ḳ
ک = k
کھ = kh

گ = g
گھ = gh
ل = l
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ʼ
ی = y

# متبادل اردو عربی حروف

ب = b
بھ = bh
پ = p
پھ = ph
ت = t
تھ = th
ٹ = t
ٹھ = ṭh
ث = th
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = ch

ح = ḥ
خ = K͟h
د = d
دھ = dh
ذ = ḋ
ڈ = dط
ڈھ = dh
ر = r
رھ = rh
ڑ = ṛ
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž، z͟h

س = s
ش = s͟h، c͟h
ص = ṣ
ض = ḍ
ط = ṯ
ظ = ẓ
ع = ʿ
غ = g͟h
ف = f
ق = ḳ
ک = k
کھ = kh

گ = g
گھ = gh
ل =
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ʼ
ی = y

# ق

* ق : [= قاف]؛ عربی حروف تہجی کا اکیسواں، [فارسی کا چوبیسواں اور اردو کا سینتیسواں] حرف؛ [اسے ق قرشت بھی کہتے ہیں۔ اس کا تبادلہ غ اور ک کے ساتھ ہو جاتا ہے، جیسے آقا سے آغا اور اسحق سے اضحاک]۔ ابجد کے لحاظ سے اس کے عدد ۱۰۰ ہوتے ہیں [رک بہ ابجد]۔ اس حرف کی اصلی شکل نبطی 'قاف' کی سی تھی؛ بعد میں عربی زبان میں اسے فاء [ف] کا ہم شکل بنا دیا گیا اور اس لیے اسے مؤخر الذکر سے نقطوں کے ذریعے متمیز کیا جاتا ہے [رک بہ مادہ، عرب اور عربی رسم خط اور لوحة ۱]۔ سیبویہ کے زمانے میں قاف کا تلفظ غشائی (velar) گ کی طرح ہوتا تھا۔ یہ تلفظ اب بھی بالعموم بدویوں اور کسانوں کے ہاں مستعمل ہے [اور ایران میں بھی یہی تلفظ رائج ہے]۔ عام مروجہ زبان میں قاف ہمزہ کی طرح بولا جاتا ہے؛ ق کے دیگر حالیہ تلفظوں کے لیے [رک بہ عرب اور عربی بولیاں]۔ موجودہ عالمانہ تلفظ ق (یعنی غشائی حلقی ک) ہے دیکھیے Schaade : *Sibawaih's Lautlehre*، بمدد اشاریہ)۔ قرآن مجید کی پچاسویں سورت کا نام بھی ق ہے [رک باں]۔

(A Schaade)

۞ قٓ : (قاف)، حروف مقطعات [رک باں] میں سے ایک حرف، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد تلاوت ۵۰ اور عدد نزول ۳۴ ہے (الکشاف، ۴ : ۳۷۹؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ ببعد)۔ اس سورت کا دوسرا نام الباسقات (الْبٰسِقٰت) ہے، جو اس کی دسویں آیت سے ماخوذ ہے (روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۰)۔ جمہور اہل علم کے نزدیک یہ سورت تمام کی تمام مکی ہے، تاہم حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کی اڑتیسویں آیت مدینۂ منورہ میں یہود کے اس عقیدۂ فاسدہ کی تردید میں نازل ہوئی کہ اللہ تعالٰی نے زمین و آسمان کو چھے دن میں پیدا کیا اور ساتویں دن، یعنی السبت (ہفتہ) کو، آرام کیا (الکشاف، ۴ : ۳۲۲؛ روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۰؛ فتح البیان، ۱۰ : ۹۰)۔ اس سورت کے تین رکوع اور پینتالیس آیات ہیں۔ الخازن کے بیان کے مطابق اس میں ۳۵۷ کلمات اور ۱۴۹۴ حروف ہیں (لباب التاویل، ۴ : ۱۸۶)۔

ماسبق کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۲۶ : ۱۷۰ ببعد)؛ تفسیر المراغی (۲۶ : ۱۵۰) اور البحر المحیط (۸ : ۱۱۸) اور شان نزول کے لیے اسباب النزول (ص ۲۲۶)۔ اس سورت کی تفسیر کے ضمن میں وارد ہونے والی احادیث و آثار کے لیے دیکھیے الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (۶ : ۱۰۱)؛ فتح البیان (۱۰ : ۹۰ ببعد) اور ابن کثیر: تفسیر (۴ : ۲۲۰)؛ اس کی آیات سے حکمت و فلسفہ اور جدید علوم کے اشارات کے لیے تفسیر کبیر (۷ : ۵۸۷) اور الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۳ : ۴ ببعد)؛ مسائل سلوک اور تصوف کے لیے ابن العربی تفسیر (۲ : ۲۳۰)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز قرآنی اور معارف جدیدہ کے لیے فی ظلال القرآن

(۲۶ : ۱۵۳) اور اس سورت کی مختلف آیات کریمہ سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی: احکام القرآن (ص ۱۷۰۵) اور الجصاص: احکام القرآن (۳ : ۴۰۹) ملاحظہ ہوں۔

اس سورت کا آغاز حرف ق سے ہوا، جو اللہ کے اسم صفاتی لقادر کا پہلا حرف ہے (روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۱ ببعد) اور اس سے مقصود یہ ہے کہ یہ پیغام اسلام اللہ کا نازل کردہ ہے، جو قادر مطلق ہے؛ اس لیے اس کا غلبہ و کامیابی ضرور ہوگی۔ ابتدائی آیات میں کفار کے انکار نبوت و قیام قیامت کا ذکر ہے۔ پھر انسانوں کو اللہ کی قدرت مطلقہ کا مشاہدہ کرنے کی ترغیب دلائی ہے، جو زمین و آسمان کی کائنات میں جاری و ساری ہے تاکہ اسے یہ یقین ہو جائے کہ ایسا قادر مطلق نبوت عطا کرنے اور قیامت برپا کرنے کی بھی قدرت مطلقہ رکھتا ہے۔ اس کے بعد عاد و ثمود اور اصحاب الایکہ [رک باں] کے قصے بیان کرکے قوموں کے عروج و زوال کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور انسان کو بتا دیا گیا ہے کہ وہ قادر مطلق، جو خالق کل اور انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے، اس پر کوئی ظاہر یا مخفی عمل چھپا نہیں رہ سکتا اور وہ ایک دن ضرور حساب لے گا، لیکن اس کا یقین انسان کو اس وقت آئے گا جب قیامت کے دن اس کے سامنے حقیقت عیاں ہو جائے گی۔ پھر ارض و سما کی تخلیق اور قرآن مجید کے کتاب عبرت ہونے کی طرف اشارہ کرکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنا کام جاری رکھنے کے لیے تسلی دی گئی ہے (تفسیر المراغی، ۲۶ : ۱۷۲؛ فی ظلال القرآن، ۲۶ : ۱۵۳ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے کہ جس نے سورت ق کی تلاوت کی اللہ تعالٰی اس کے لیے سکرات موت کی شدت کو آسان فرمائیں گے (الکشاف، ۴ : ۳۹۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۲۹)۔

**مآخذ :** (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف : الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۴) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) الخازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن؛ (۱۰) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) البیضاوی : انوار التنزیل، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۱۵) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

**قاآنی :** مرزا حبیب متخلص بہ قاآنی، دور قاجار کا معروف ترین شاعر، ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷-۱۸۰۸ء میں شیراز میں پیدا ہوا۔ اس کا والد ابوالحسن بھی شاعر تھا اور گلشن تخلص کرتا تھا۔ گیارہ برس کی عمر میں قاآنی کا والد فوت ہوگیا (دیکھیے قاآنی : کتاب پریشان)۔ کوئی بڑا اثاثہ نہ تھا، اس لیے بچپن عسرت میں گزرا۔ چودہ برس کی عمر میں شیراز کے تاجروں کے ساتھ مشہد آیا۔ مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے یہاں کے ایک مدرسے میں داخل ہوا اور فقہ، حکمت، ہندسہ، ریاضی اور نجوم میں مہارت حاصل کی۔ اوائل عمر ہی میں شعر کہنے شروع کیے تھے۔ آخر شعر ہی کی بدولت ناموری حاصل ہوئی۔

فتح علی شاہ قاجار (۱۲۱۱/۱۷۹۷ء تا ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء) کا شہزادہ حسن علی مرزا شجاع السلطنت جو حاکم خراسان و کرمان تھا، سخن فہم او

سخن پرور شخص تھا۔ قاآنی کی شہرت سن کر اسے اپنے ہاں بلا لیا اور بہت جلد اپنے درباریوں میں شامل کر لیا۔ قاآنی شروع میں حبیب تخلص کرتا تھا، لیکن شجاع السلطنت کے بیٹے اوکتای قاآن سے بہت مانوس ہونے کی وجہ سے قاآنی تخلص کیا۔ اس دربار سے قاآنی دس برس وابستہ رہا اور شجاع السلطنت کی شان میں قصیدے کہتا رہا؛ آخر اسی کی وساطت سے فتح علی شاہ کے دربار میں رسائی ہوئی۔ اس کے قصائد سے بادشاہ بہت متاثر ہوا، ایک معقول رقم وظیفے کے طور پر مقرر کر دی اور "مجتہد الشعرا" کے خطاب سے سرفراز کیا۔

فتح علی شاہ کی وفات پر قاآنی محمد شاہ قاچار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) کے دربار سے وابستہ ہوا۔ یہاں بھی اس کی قدر و منزلت برقرار رہی اور حاجی مرزا آقاسی کی سفارش پر، جو اس وقت ملک کا صدر اعظم تھا، اسے "حسّان العجم" کا خطاب ملا۔ اس کا ذکر قاآنی نے بطور افتخار اپنے ایک قصیدے میں کیا ہے۔ جب تک قاآنی مشہد میں رہا، بڑی پاکبازی کی زندگی گزاری۔ مشہد کو خیرباد کہہ کر پایۂ تخت آیا تو صورت حال کچھ مختلف ہوگئی۔ ابراہیم صفائی لکھتا ہے: "زمام خویش را بدست دل داد و عمل عشق پرستی و هنر شیدائی را پیشه نمود . . . . دوران این عشق بازی قریب دو سال طویل کشید" (نہضت ادبی ایران، مطبوعۂ تہران، ص ۶۷)۔ آخر متاہل زندگی اختیار کرنی چاہی، جس کے لیے سرمائے کی ضرورت تھی۔ رات بھر میں ایک قصیدہ کہا اور صبح کو شاہ کے حضور پڑھ کر سنایا، جس میں اس نے داستان دل بیان کی تھی۔ بادشاہ بہت متاثر ہوا، شادی کے مصارف بطور انعام ملے اور وظیفے میں بھی اضافہ ہوگیا۔

شہزادوں کے فرانسیسی اتالیق سے قاآنی کو ملنے جلنے کے موقعے اکثر ملتے تھے۔ اس سے فرانسیسی زبان سیکھی، کچھ مہارت بھی حاصل کی اور گیاہ شناسی (botany) پر فرانسیسی کی ایک کتاب کا ترجمہ بھی کیا، لیکن یہ ترجمہ اب نایاب ہے (وہی مصنف، ص ۹۷ ببعد)۔ خاصا عرصہ تہران میں گزارنے کے بعد قاآنی شیراز آیا۔ تین برس کا عرصہ یہاں گزارا، لیکن ایک قصیدے سے پتا چلتا ہے کہ اہل شیراز نے قدر نہ کی بلکہ شاعر اور ادیب حسد کرنے لگے۔ فارس کا حکمران منوچہر خان شعر و ادب کا ذوق نہیں رکھتا تھا، چنانچہ سرکاری خزانے سے جو وظیفہ جاری تھا بند ہوگیا۔ آخر ابتلا کے اس دور میں شیراز چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ ایک قصیدے میں یہ کہتے ہوئے ترک شیراز کیا کہ "جب میرا عقدۂ دل ملک فارس میں کھل نہیں سکتا تو ناچار یہاں سے رخت سفر باندھ کر کاشغر کا رخ کرنا چاہیے"۔

اس قصیدے میں اس کی بیزاری کی پوری تفصیل ملتی ہے۔ شیراز سے وہ پھر تہران کا رخ کرتا ہے۔ دربار تہران کے حالات پہلے سے نہ تھے۔ محمد شاہ فوت ہوچکا تھا۔ حکومت کی باگ ڈور اب ناصرالدین شاہ قاچار (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء تا ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۶ء) کے ہاتھ میں تھی۔ مصاحب، ندیم، درباری سب نئے تھے۔ اب یہ دربار قاآنی کے لیے اجنبی تھا۔ آخر وہ شہزادہ مرزا اعتضاد السلطنت کے دربار سے وابستہ ہوا، جہاں اس کے لیے وظیفہ مقرر ہوگیا اور کچھ عرصے کے لیے فکر معاش سے نجات ملی۔ اعتضادالسلطنت کی وساطت سے قاآنی کی رسائی ناصر الدین کی والدہ مہد علیا کی خدمت میں ہوئی اور قصیدے بھی پیش کیے۔ اعتضاد السلطنت نے کچھ اور دست گیری بھی کی اور اسے ناصر الدین شاہ کے دربار میں پہنچا دیا۔

قاچاری دربار میں اگرچہ اس کی عزت تو بہت ہوئی، لیکن ذلت بھی کچھ کم نہ ہوئی۔ قاآنی کو امن و سکون میسر آیا ہی تھا کہ مرزا تقی خان صدر اعظم، جو امیر کبیر کے لقب سے مشہور ہوا، کسی وجہ سے قاآنی سے ناراض ہو گیا، پہلے وظیفہ نصف کرایا، پھر بالکل ختم کرا دیا۔ قاآنی نے امیر کبیر کی مدح خوانی بھی کی، لیکن وہ شعری ذوق سے عاری تھا؛ اس لیے اس پر کچھ اثر نہ ہوا۔ اس پر قاآنی نے امیر کبیر پر گہری طنز کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے قاآنی کو "چوب و فلک" کی رسوائے عام سزا دی، جس سے حکومت قاچار کا دامن داغدار ہوا۔ قاآنی ایک مختصر سی علالت کے بعد ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳-۱۸۵۴ء میں تہران میں فوت ہوا۔

قاآنی عہد قاچار کا وہ معروف ترین شاعر ہے جسے متجددین میں شمار ہونے کے باوجود زبان و بیان اور بعض اسالیب کی بنا پر کلاسیکی شعرا کی صف میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ وہ جدید شاعری کے پیشروؤں میں ہے۔

اسلوب بیان: (۱) تشبیہ و استعارے میں قدما کا رنگ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قاآنی کی تشبیہات عموماً قدرتی اور تازگی و ندرت لیے ہوتی ہیں؛ (۲) جدت ادا اور حسن بیان اس کا خاصا ہے؛ (۳) حروف و الفاظ کی تکرار سے نشاط آفریں آہنگ پیدا کرتا ہے۔ اس کے یہاں بحور کی موسیقی ایک خاص لطف رکھتی ہے؛ (۴) منظر کشی سے، جو قاآنی نے اپنے قصائد میں کی ہے، اس کے گہرے مشاہدے کا پتا چلتا ہے؛ (۵) واقع نگاری بھی قاآنی کی اہم خصوصیت ہے۔ طویل واقعات بیان کرتے ہوئے جزئیات نگاری بھی کی ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ ہر ہر بات پر اس کی نظر ہے۔ وہ مکالمے کے ذریعے ڈرامائی اثر آفرینی بھی پیدا کرتا ہے؛ (۶) زائد الفاظ کے استعمال سے شعر میں شوکت لفظی پیدا کرتا ہے؛ ایک زائد لفظ "بر" کو ردیف بنا کر پورا قصیدہ لکھ ڈالا ہے؛ (۷) مبالغے کے حسن استعمال سے شعر کو تخیل کا مرقع بنا دیتا ہے، مگر حقیقت کو اوجھل نہیں ہونے دیتا (تفصیل کے لیے دیکھیے ادب نامہ ایران، ص ۷۲۰ تا ۷۲۳)۔

قاآنی کی یادگار اس کا دیوان ہے۔ اس کے علاوہ گلستان سعدی کی طرز پر نظم و نثر میں حکایات کا بھی ایک مجموعہ تصنیف کیا، جس کا نام کتاب پریشان ہے۔ اس میں جو اشعار آتے ہیں وہ باستثنائے چند خود قاآنی کے ہیں۔ یہ کتاب اس نے ۲۰ رجب ۱۲۵۲ھ/۳۱ اکتوبر ۱۸۳۶ء کو مکمل کی جب کہ اس کی عمر تقریباً تیس برس تھی جیسا کہ خود دیباچے میں لکھتا ہے (کتاب پریشان، بمبئی ۱۲۷۷ھ)۔

**مآخذ**: (۱) دیوان، مطبوعۂ بمبئی، مقدمہ؛ (۲) *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۹: ۲۷۶، ۵۹۵ تا ۶۰۵؛ (۳) Alexander von Kégl: Zur Gesch. der *pers. Litteratur des 19. Jahrh.*، در Zeitschr. d. *Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۷ (۱۸۹۳ء): ۱۳۱ ببعد (نو نظمیں ترجمہ شدہ)؛ (۴) Ed. G. Browne: *A Year amongst the Persians*، ص ۱۱۸؛ (۵) رضا قلی خان ہدایت: مَجْمَعُ الفُصَحاء، ۲: ۳۰۰ تا ۳۲۲؛ (۶) Ethé در *Grundriss der Iran. Philologie*، ۲: ۳۱۳، ۳۱۶؛ (۷) رضازادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۱ھ؛ (۸) ابراہیم صفائی: نہضت ادبی ایران، مطبوعۂ تہران؛ (۹) مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، باردوم، لاہور۔

[ادارہ]

* **قابس**: (Gabes) شمالی تونس کا ایک شہر، جو ۳۳ درجے ۵۲ دقیقے ۵۸ ثانیے عرض بلد شمالی اور ۱۰ درجے ۴ دقیقے ۶ ثانیے طول بلد مشرقی پر سفاقس سے ۸۰ میل اور تونس سے ۲۵۰ میل جنوب میں خلیج قابس یعنی سرتس خرد (Lesser Syrtis) کے

مغربی کنارے پر اس پہاڑی خاکنائے کے قریب واقع ہے جو شَطّ الفجّج کو سمندر سے جدا کرتی ہے۔ قابس ضلعِ اَرَد کا صدر مقام ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ]۔

**مآخذ:** (۱) ابن حوقل: *Description de l'Afrique*، مترجمۂ de Slane، در *Journal Asiatique*، ۱۸۴۲ء، ص ۱۹۹؛ (۲) ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، مترجمۂ de Slane، ۲: ۳۴ تا ۳۷؛ (۳) البکری: *Description de l'Afrique septentrionale*، مترجمۂ de Slane، ص ۴۴؛ (۴) الادریسی، طبع de Goeje، ص ۱۲۴؛ (۵) التیجانی: *Voyage...dans la régence de Tunis* (۱۳۰۶ تا ۱۳۰۹ء)، مترجمۂ Rousseau، در *Journ. As.*، ۱۸۵۲ء؛ ص ۱۳۰؛ (۶) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Scefer، حصہ ۳، باب ۵، ص ۱۷۰؛ (۷) R. Basset: *Un voyage en Tunisie*، در *Bull. de la Soc. de Geogr. de l'Est.*، ۱۸۸۲ء، ص ۷۸ تا ۸۳؛ (۸) Guerin: *Voyage archéologique dans la régence de Tunis*، پیرس ۱۸۶۲ء، ۲ جلدیں، ۱: ۱۹۸؛ (۹) Rebillet: *La Sud de la Tunisie*، Sousse ۱۸۸۶ء، ص ۱۵ تا ۱۰۱؛ (۱۰) Zaccone: *Notes sur la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۲ تا ۱۹۲؛ (۱۱) Maunoire: *Journal de route*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۶۷ تا ۱۰۶؛ (۱۲) Servonnet و Leffitte: *Le Golfe de gabès en 1888*، تونس ۱۸۸۸ء، ص ۲۱۱ تا ۲۷۰، ۳۱۵ تا ۳۳۲۔

(G. Yver [تلخیص از ادارہ])

* **قابض**: ترکیہ کا ایک سنی عالم دین، جو فرقۂ ''خوب مسیحیہ'' (جسے عرف عام میں ''چوب مسیحی'' کہتے ہیں) کا بانی تھا۔ اس پر سلطان سلیمان کے حکم سے ایک خاص ہنگامی عدالت میں زندقہ کے الزام میں مقدمہ چلایا گیا اور ۸ صفر ۹۳۴ھ/۳ نومبر ۱۵۲۷ء کو اسے سزائے موت دے دی گئی۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حضرت عیسیٰ ؑ کی برتری (افضلیت عیسیٰ علی محمد) کا قائل تھا۔ اس مقدمے کے موقع پر ابن کمال پاشا زادہ نے زندقہ پر اپنا رسالہ تحریر کیا۔

**مآخذ:** (۱) بجوی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۲۳؛ (۲) J.v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، بار دوم، ۲: ۵۹ ببعد (Pesth ۱۸۳۰ء)؛ (۳) P. Ricaut: *History of the present state of the Ottoman Empire*، بار پنجم، ۱۶۸۲ء، کتاب ۲، باب ۱۲، فصل ۲۴۴ (مترجمۂ Briot، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۲۲۶ ببعد)؛ (۴) M. d'Obsson: *Tableau général de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۱: ۵۱ تا ۵۳؛ (۵) Cl. Huart، در *Actes du XI$^{e}$ Congr. internat. des Orient*، فصل ۳، ص ۹۶ ببعد۔

(L. MASSIGNON)

* **القابض**: باری تعالیٰ کا ایک نام؛ رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنی۔

* **قابوس بن وشمگیر**: شمس المعالی ابوالحسن مرداویج بن زیار کا بھتیجا اور بنو زیار کا چوتھا فرمانروا (اس کے پوتے قابوس عنصر المعالی نے قابوس نامہ کے مقدمے میں اس کا شجرۂ نسب دیا ہے)۔ ۳۶۶ھ/۹۷۶ء میں ایک فوجی سازش کے ماتحت اسے تخت پیش کیا گیا اور وہ جرجان اور طبرستان کے فرمانروا کی حیثیت سے اپنے بھائی ظہیر الدین بہستون کا جانشین قرار پایا۔ جب بویہی امیر فخر الدولہ [رک بآں] کا اپنے بھائی عضد الدولہ [رک بآں] سے تنازعہ ہوا اور عضد الدولہ نے ۳۶۹ھ/۹۷۹-۹۸۰ء میں اسے ساری سلطنت سے محروم کر دیا تو فخر الدولہ نے اپنے خسر قابوس کے ہاں پناہ لی۔ چونکہ قابوس نے اسے فاتح (بھائی) کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس لیے عضد الدولہ نے اس کے خلاف فوج کشی کی اور وہ ۳۷۱ھ/

۹۸۲ء میں استرآباد کے مقام پر شکست کھا کر اپنے متوسّلین کے ساتھ حسام الدّولہ کے پاس نیشاپور چلا گیا، جو سامانی بادشاہ نوح بن منصور کے ماتحت خراسان کا حاکم تھا۔ بعد ازاں خود حسام الدّولہ نے طبرستان فتح کرنے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی۔ وزیر ابوالحسن العتبی کی وفات کے بعد حسام الدولہ کو بخارا طلب کیا گیا تاکہ وہ اس کا عہدہ سنبھالے، چنانچہ وہ فخر الدّولہ اور قابوس کو اپنے ساتھ لے گیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد عضد الدّولہ کے بغداد میں فوت ہو جانے پر (۳۷۳ھ/۹۸۳ء) فخر الدّولہ نے جرجان اور طبرستان کو بتدریج فتح کر لیا۔ وہ تو یہ چاہتا تھا کہ یہ ملک دوبارہ قابوس کے حوالے کر دے، لیکن اس کے وزیر ابن عبّاد الصّاحب [رک بآن] نے اسے ترغیب دی کہ انھیں اپنے ہی قبضے میں رہنے دے؛ تاہم فخر الدّولہ کے انتقال (۳۸۸ھ/۹۹۸ء) پر سترہ سال کی جلا وطنی کے بعد قابوس نے دوبارہ اپنی آبائی سلطنت حاصل کر لی اور ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء تک اس پر قابض رہا، تاآنکہ اس کے جبر و تشدّد اور اس کے حکم سے متعدد لوگوں کے قتل کے باعث فوج میں بغاوت برپا ہو گئی؛ اور بالاخر اسے معزول کرکے اس کے بیٹے منوچہر کو طبرستان سے بلا کر تخت پر بٹھا دیا گیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد باغیوں نے اسے جرجان اور استر آباد کے درمیان قلعہ جناشک میں موت کے گھاٹ اتار دیا اور وہ اس طرح کہ جس وقت وہ غسل میں مصروف تھا، اس کے تمام کپڑے غائب کر دیے اور اسے سردی میں ہلاک ہونے کے لیے چھوڑ دیا گیا۔ وہ مختلف علوم خصوصاً نجوم سے واقف تھا۔ کئی مختصر رسائل اور فارسی و عربی نظمیں اس کی یادگار ہیں۔ وہ ایک ممتاز خوش نویس بھی تھا۔ ابوبکر محمد بن علی السّرخسی اور زیاد بن محمد جرجانی شعرا نے اس کی مدح میں قصیدے کہے (محمد عوفی: لباب الالباب ۲: ۱۸، ۱۹)۔

**مآخذ**: (۱) ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن، ص ۲۲۵ تا ۲۳۳؛ (۲) ابن خلکان، طبع Wustenfeld، عدد ۵۵۰ (مترجمۂ de Slane، ۲: ۵۰۷)؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸: ۵۰۶ و ۹: ۸، ۹۸، ۱۷۴؛ (۴) منجم باشی: تاریخ، ۲: ۳۸۱؛ (۵) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن، ص ۴۸؛ (۶) محمد عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن، ۱: ۲۹ تا ۳۰؛ (۷) رضا قلی خان ہدایت: مجمع الفصحاء، ۱: ۵۲؛ (۸) میر خواند: روضۃ الصفا، ۴: ۲۵ تا ۲۷؛ (۹) خواند امیر: حبیب السیر، ۲/۴: ص ۵۸۔

Cl. HUART)

**قابیل**: (Cain)، رک بہ ھابیل۔ *

**قات**: جات (عربی)، چات (امہری، گالا)، * چاتو (کفتہ Kafta)؛ ایک ہموار اور صاف تنے کی جھاڑی کا نام، جو مال کنگنی (Celastraceae) کی نوع میں سے ہے (یہ وسطی یورپ میں "تکلے کے درخت" (spindle tree) کے نام سے مشہور ہے: Catha edulis، Forskal یا methyscophyllum glaucum، Ecklon et Zeyher)۔ یہ بارہ فٹ تک بلند ہوتی ہے اور مشرقی افریقہ میں راس گواردوی سے لے کر جھیل طانا (صانا) کے شمال تک اور یمن میں پائی جاتی ہے۔ اس کے پتوں کو عربی میں کفتہ کہتے ہیں۔ ان پتوں میں اور اس درخت کی نئی کونپلوں کی چھال میں ایک طرح کا نمک پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے درخت کے ان حصوں میں (یا ان کے جوشاندے میں) نشاط اور نشہ آور تاثیر پائی جاتی ہے اور یہی حبش اور جنوب مغربی عرب کے مسلم ممالک میں اس کے عام رواج کا باعث ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے [آ] لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

**مآخذ**: (۱) المقریزی: الالمام باخبار من بارض الحبش من ملوک الاسلام (Hist. regum Islamiticorum in Abyssinia)، طبع رنک Rinck، Lugd. Bat.

۱۷۹۰ء، ص ۱۱؛ (۲) De Sacy: Chrestom. arabe، بار دوم، ۱: ۱۳۵ ببعد؛ ۱۹۰، ۳۶۳ ببعد؛ (۳) A. Dillmann: Die Kriegsthaten des Königs 'Amda Sion, etc.، در Sitzungsber d. Akad. d. Wiss. zu Berlin، ۱۸۸۴ء، ص ۱۰۱۲ ببعد؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: تحذیر الثقات من أكل الكفتة و القات، در الفتاوی الکبرای الفقہیة، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۴: ۲۲۳ تا ۲۳۴؛ (۵) E.V. Stace: English Arabic Vocabulary، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۱۹۲، ۲۰۹؛ (۶) Reinisch: Kafa - Sprache، ۲: ۴۵؛ (۷) Niebuhr: Reisebeschreibung، ص ۱۳۵؛ (۸) Botta در Arch. Mus. d'historie naturelle، پیرس ۱۸۴۱ء، ۲: ۷۱ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: Relation d'un voyage dans l'yemen، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۵۴ ببعد، ۸۳، ۹۰، ۹۸ ببعد؛ (۱۰) رٹر Ritter: Erdkunde، ۱۲: ۷۹۵ تا ۷۹۸؛ (۱۱) Maltzan: Reise nach Südarabien، ص ۲۱۳، ۳۴۷، ۴۰۰؛ (۱۲) Barbier de Meynard در Publ. de l'Ecole des Lang. orient viv، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۱۳) A. Deflers: Voyage au Yemen، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۹۰، ۱۲۱ ببعد؛ (۱۴) وہی مصنف، در Journ. de Pharm. et de Chimie، ۱۸۹۰ء، ۲۲: ۱۴۳ ببعد؛ (۱۵) Beitter: Pharmocogn-chem. Untersuchung der Catha Edulis، سٹراس بورگ ۱۹۰۰ء (مع رنگین لوحہ)؛ (۱۶) G.W. Bury: Arabia Infelix، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۱۱۳ ببعد، ۱۵۲ تا ۱۵۴؛ (۱۷) Fr. J. Bieber: Kaffa، ج ۱، Münster ۱۹۲۰ء، ص ۳۶۸؛ (۱۸) A. Grohmann: Südarabien als Wirtschaftsgebiet، وی آنا ۱۹۲۲ء، ص ۳۵۲ تا ۳۵۶؛ مزید حوالہ جات رٹر Ritter، ڈلمان Dillmann اور Beitter کے ہاں دیے گئے ہیں۔

[J. J. Hess (تلخیص از ادارہ)]

* **قاتین**: (ترکی: قدین)، رک بہ خاتون۔

* **قاجار**: (قاجار، بمعنی "تیزی سے چلتا ہوا" [از قاچمق = بھاگنا]؛ دیکھیے سلیمان افندی، لغت جغتائی، استانبول ۱۲۹۸ھ، ص ۲۱۴)، ایران کے ایک سابق حکمران خاندان کا نام۔ اس کی نسبت اسی نام کے ایک ترکمان قبیلے سے ہے، جو استر آباد [رک بآن] میں مقیم تھا، لیکن ہمیشہ وہاں نہیں رہا۔ ایرانی مؤرخ بیان کرتے ہیں کہ یہ مشہور قبیلہ جلائر [رک بآن] کی ایک شاخ ہے اور اس کا نام سرتاق نویان کے بیٹے قاجار نویان کے نام پر رکھا گیا، جو غازان خان [رک بآن] کا اتالیق تھا۔ یہ سرتاق بلاشبہہ وہی ہے جو ۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء میں گیخاتو کی حمایت کے جرم میں بیدو [رک بآن] کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا تھا (وصاف، بمبئی ۱۲۶۹ھ، ۳: ۲۸۲؛ d. Ohsson: Hist. des Mongols، ۴: ۱۱۵)۔ کہتے ہیں کہ ابو سعید [رک بآن] کے عہد حکومت کے بعد ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء میں یہ قبیلہ شام کی سرحدوں پر آباد ہوگیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں تیمور اسے اس کے وطن ایران اور ترکستان میں واپس لے آیا۔ شاہ قلی قورجی (ذاتی محافظ body-guard)، جو ترکوں کے ساتھ صلح کی شرائط طے کرنے کے لیے دو بار، یعنی ۹۶۲ھ/۱۵۵۵ء اور ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں، سفیر مقرر کیا گیا تھا (پیچوی، ۱: ۳۲۷، ۴۳۳؛ v. Hammer: Hist. de l' Empire Ottoman و فرانسیسی ترجمہ، ۶: ۹۶، ۲۰۳؛ رضا قلی خان: ۹: ۲، جس نے سال ۹۶۶ھ لکھنے میں غلطی کی ہے)، اسی قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ ۹۹۵ھ/۱۵۸۷ء میں شاہ عباس اول نے ان کی کثیر تعداد دیکھتے ہوئے انھیں تین گروہوں میں تقسیم کر دیا: (۱) مرو میں اوزبکوں کے مقابلے میں؛ (۲) گنجہ اریوان میں؛ (۳) استر آباد کے مقام پر قلعہ مبارک آباد میں، جو نیا نیا تعمیر ہوا تھا۔ بالائی حصے میں جو لوگ آباد ہوئے وہ یوخاری [یوقاری] باش کے لقب سے مشہور ہوئے اور جو زیرین حصے

میں رہتے تھے انھوں نے اشاق [اشاغ] باش کا لقب اختیار کر لیا - انھیں اس علاقے میں آباد کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اسے سرحد پار کے ترکمانوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جائے .

استر آبادی گروہ کا ایک فرد فتح علی خان بن شاہ قلی بن مہدی خان بن ولی خان بن محمد قلی تھا - اس نے اپنے دو بھائیوں کی موت کا انتقام لینے کے لیے استر آباد پر قبضہ کرلیا - ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں وہ ایک ہزار سواروں کو لے کر افغانوں کے مقابلے میں اصفہان کے دفاع کے لیے گیا، لیکن شاہ حسین کے روبرو اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ خطرناک حد تک جاہ طلب انسان ہے - بالآخر وہ صفوی بادشاہ کا اس کی بدنصیبی کی حالت میں ساتھ چھوڑ کر اپنے صوبے کو واپس چلا گیا - جب ری کے باشندوں نے اسے اپنی مدد کو بلایا تو وہ ورامین میں ابراہیم آباد کے مقام پر افغانوں سے برسر پیکار ہوا، لیکن ناکام رہا اور اپنی خدمات شاہ طہماسپ کو پیش کرنے کے لیے مازندران کو لوٹ گیا - مشہد پر چڑھائی کے دوران میں اسے ۱۴ صفر ۱۱۳۹ھ/۱۱ اکتوبر ۱۷۲۶ء کو طہماسپ کے سپہ سالار نادر نے، جو آگے چل کر نادر شاہ کے نام سے مشہور ہوا، اسے قتل کروا دیا (مہدی خان : تاریخ نادری، تبریز ۱۲۶۶ھ، ص ۲۱) .

نادر نے اس کے بیٹے محمد حسن خان کا پیچھا کیا تو اس نے ترکمانوں کے ہاں پناہ لی - یہاں اس نے اپنے حامی افراد جمع کیے اور دوبارہ استر آباد کو فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا؛ لیکن کچھ عرصے بعد یہ شہر پھر اس کے قبضے سے نکل گیا - یہی وہ موقع تھا جب کٹے ہوئے سروں کے وہ مینار (کلہ منار) بنائے گئے جنھیں Nanway نے دیکھا تھا (*Historical Account of British trade*، لنڈن ۱۷۵۷ء، جلد ۱، میں تصویر بھی دی گئی ہے، جسے *History of Persia* : Sykes، بار دوم، ۲: ۲۷۰، میں شامل کیا گیا ہے)، محمد حسن قبیلہ داز کے ہاں چلا گیا، لیکن نادر کی دھمکیوں سے مرعوب ہو کر انھوں نے اسے اپنے ہاں سے نکال دیا - اس کے بعد وہ صحرا میں دن کاٹنے لگا - یہیں اس نے اتفاقاً نادر شاہ کے قتل کی خبر سنی تو استرآباد پر دوبارہ قبضہ کر لیا (۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء) - اس کے بعد اس پر کریم خان زند نے حملہ کیا اور اسے چالیس دن تک محصور رکھنے کے بعد محاصرہ ختم کر دیا اور اپنا پڑاؤ اٹھا لیا (۱۱۶۵ھ/۱۷۵۲ء) - ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۵ء میں احمد شاہ درّانی [رک بآن] نے مشہد فتح کر لیا اور محمّد حسن کے مقبوضات پر حملہ کرنے کے لیے پسند خان [شاہ پسند خان] کو پندرہ ہزار سوار دے کر روانہ کیا، لیکن سبزوار کے مقام پر اس لشکر نے شکست کھائی - محمّد حسن نے اس کامیابی کے بعد قزوین اور گیلان بھی فتح کر لیے اور اصفہان کی طرف بڑھا - کریم خان کو گلون آباد کی لڑائی میں ہزیمت اٹھانی پڑی - اس نے شہر سے چار فرسنگ کے فاصلے پر پھر مقابلہ کیا اور بالآخر شیراز کی طرف بھاگ گیا - ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۶ء میں اس نے آذربیجان فتح کر لیا، جس کی قیادت آزاد خان افغان کے ہاتھ تھی - ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں اس نے یہ صوبہ اپنی مملکت میں شامل کر لیا اور اپنے بیٹے آغا محمد شاہ کو، جس کی عمر اس وقت اٹھارہ سال تھی، یہاں کا والی مقرر کیا - اگلے سال اس نے شیراز پر چڑھائی کی، لیکن سامان خوراک کی کمی کے باعث اس کی فوج بکھرتی گئی - اس کے بعد اسے کئی مقامی بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا - اس کی فوجیں مسلسل چڑھائیوں سے تنگ آ کر اس کا ساتھ چھوڑ گئیں - وہ اوناق باشوں کے ایک دستے اور اپنے ذاتی ملازموں کے ہمراہ استر آباد کو لوٹا - شیخ علی خان کے خلاف ایک لڑائی میں اس نے شکست کھائی - اس

موقع پر اس کے گھوڑے کے پاؤں دلدل میں دھنس گئے اور اسی حالت میں اس کے ایک ملازم سبز علی کرد نے، جو دشمن سے جا ملا تھا، اسے قتل کر دیا (۱۱۷۱ھ/۱۷۵۸ء)۔

اس کے دوسرے بیٹے حسین قلی خان نے، جو اپنی جرأت اور بے باکی کے باعث ''جہان سوز'' کے لقب سے مشہور ہوا، کریم خان کی ملازمت اختیار کرلی، جس نے آغا محمّد خان کو بھی، جس کی عمر ۴ سال تھی، اپنا درباری بنالیا۔ آغا محمّد خان شیراز میں مقیم ہوا اور اس کا خاندان قزوین میں آباد ہوگیا۔ حسین قلی خان دامغان کا والی مقرر ہوا، لیکن اس نے ہوس جاہ میں استر آباد پر حملہ کر دیا اور وہاں لوٹ مار اور قتل عام کیا۔ بعد ازاں اس نے مازندران پر قبضہ کر لیا اور وہاں کے صدر مقام بار فروش پر کریم خان کے مقرر کردہ والی مہدی خان پر اچانک چھاپا مارا۔ باغی ''یموت'' ترکمانوں نے اسے ستائیس برس کی عمر میں جب کہ وہ اپنے خیمے میں تھا، گولی مار کر ہلاک کردیا۔ وہ فتح علی شاہ [رک بآن] کا باپ تھا۔

خاندان قاچار: فتح علی خان: پیدائش ۱۰۹۷ھ/ ۱۶۸۵ء یا ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۳ء؛ تخت نشینی ۱۱۳۳ھ/ ۱۷۲۱ء؛ وفات ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۶-۱۷۲۷ء؛ مشہد کے قریب خواجہ ربیع کے قبرستان میں دفن ہوا۔

محمّد حسن خان: پیدائش ۱۱۲۷ھ/۱۷۱۵ء؛ تخت نشینی ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء؛ وفات ۱۱۷۲ھ/ ۱۷۵۸-۱۷۵۹ء؛ شاہ عبدالعظیم کے احاطے میں دفن ہوا۔

حسین قلی خان، عرف جہان سوز: پیدائش ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء؛ تخت نشینی ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء؛ وفات ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷ء؛ استر آباد میں دفن ہوا۔

۱۔ آغا محمّد خان: پیدائش ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء؛ تخت نشینی ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء؛ وفات ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۶-۱۷۹۷ء؛ نجف (مشہد علی) میں دفن ہوا۔

۲۔ فتح علی شاہ: پیدائش ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء؛ تخت نشینی بمقام تہران ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷-۱۷۹۸ء؛ وفات بمقام قم ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء۔

عباس میرزا نائب السلطنت: پیدائش ۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۸-۱۷۸۹ء؛ اپنے باپ کی زندگی ہی میں خراسان میں فوت ہوا (۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳-۱۸۳۴ء)؛ مشہد میں دفن ہوا۔

۳۔ محمّد شاہ: پیدائش ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء؛ تخت نشینی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء؛ وفات ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء؛ قم میں دفن ہوا۔

۴۔ ناصر الدّین شاہ: پیدائش ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱-۱۸۳۲ء؛ تخت نشینی ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء؛ ۱۸۹۶ء میں قتل ہوا۔

۵۔ مظفّر الدّین: پیدائش ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء؛ تخت نشینی ۸ جون ۱۸۹۶ء؛ وفات ۴ جنوری ۱۹۰۷ء۔

۶۔ محمّد علی: پیدائش ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء؛ تخت نشینی ۱۹ جنوری ۱۹۰۷ء؛ معزولی ۱۶ جولائی ۱۹۰۹ء۔

۷۔ احمد شاہ: پیدائش ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۸ء؛ ۱۹۱۴ء میں تاج پوشی، ۱۹۲۵ء میں معزولی۔

**مآخذ:** (۱) عبدالرّزاق بن نجف قلی: مآثر سلطانیہ، تبریز ۱۲۴۱ھ و انگریزی ترجمہ: *The Dynasty of the Kajars*، جو اصل فارسی مخطوطے سے کر کے Sir H. J. Bridges کو پیش کیا گیا تھا، لنڈن ۱۸۳۳ء؛ (۲) تقی سپہر: تاریخ قاجاریہ (ناسخ التواریخ سے اقتباس)، تہران ۱۲۷۳ھ؛ (۳) رضا قلی خان: روضۃ الصّفا ناصری، تہران ۱۲۷۰ - ۱۲۷۴ھ، ۹ : ۲ ببعد؛ (۴) صنیع الدّولہ محمد حسن خان: مطلع الشمس، تہران ۱۳۰۱ھ، حصۂ سوم (سالنامہ)، ص ۵؛ (۵) Malcolm: *History of Persia*، بار دوم، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۵۸

ببعد؛ (۶) Dubeux : La Perse، پیرس ۱۸۴۱ء؛ ص ۳۶۸ تا ۳۸۸؛ (۷) R. G. Watson : A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858، لنڈن ۱۸۶۶ء؛ (۸) G. N. Curzon : Persia and the Persian Question، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۳۹۰ ببعد؛ (۹) P. M. Sykes : Hist. of Persia، بار دوم لنڈن ۱۹۲۱ء، ۲ : ۱۵۹، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۹ ببعد؛ (۱۰) P. Horn، در Grundr. der iranischen Philologie، ۲ : ۵۹۹ ببعد۔

(CL. HUART)

* **القادر :** "طاقتور"، باری تعالٰی کے اسماے حسنٰی [رک بآن] میں سے ایک؛ [رک بہ الله؛ الاسماء الحسنٰی]۔

**مآخذ :** (۲) محمّد بن حسین البیہقی : الاسماء و الصّفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ، ص ۱۵؛ (۲) Redhouse : The Most Comely Names، در JRAS، ۱۸۸۰ء، ص ۹۳۔

(ادارہ، [د] لائیڈن)

* **القادر باللہ :** ابو العبّاس احمد بن اسحٰق، عبّاسی خلیفہ الطّائع کا ابن عم، جو اس کی معزولی کے بعد رمضان ۳۸۱ھ/نومبر ۹۹۱ء میں القادر کا لقب اختیار کر کے مسند خلافت پر بیٹھا۔ وہ المقتدر کا پوتا تھا اور ایک کنیز کے بطن سے تھا۔ اپنے سارے دورِ حکومت میں، جو بہت طویل تھا، وہ ان امرا کے زیر اثر رہا جن کا اثر و رسوخ بغداد میں قائم تھا۔ اس دوران میں اس نے صرف ایک بار اپنی خود ارادیت کا ثبوت دیا اور وہ یوں کہ جب بویہی امیر بہاؤ الدّولہ [رک بآن] نے سنّی قاضی القضاۃ کو علٰحدہ کر کے اس کی جگہ ایک شیعہ کا تقرر کرنا چاہا تو القادر کی مخالفت کے باعث اس کی تجویز ناکام ہو گئی۔ اس پر شیعیوں کے لیے ان کا ایک قاضی "النقیب" کا خطاب دے کر مقرر کر دیا گیا۔ باقی معاملات میں تمام ملحدین اور معتزلہ سے سختی برتی جاتی تھی۔ اس زمانے میں مروانیہ، عقیلیہ اور مرداسیہ خاندان ابھرے اور غزنوی سلطنت کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ دوسری طرف بویہی حکومت میں اندرونی انتشار بڑھتا چلا گیا اور آل حمدان اور آل سامان پر زوال آ گیا۔ ان میں سے سامانی سلطنت ایک مدت سے ترکوں کے مقابلے میں پشت و پناہ کا کام دے رہی تھی۔ القادر نے ذوالحجّہ ۴۲۲ھ/دسمبر ۱۰۳۱ء میں اسّی سال سے زیادہ عمر پا کر رحلت کی۔ اس کا ذکر چند رسائل دینیات کے مصنف کی حیثیت سے بھی کیا جاتا ہے۔

**مآخذ :** (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۹، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۹۱ ببعد؛ (۳) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۴۳۶ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۵۲؛ (۵) Weil : Gesch. d. Chalifen، ۳ : ۴۴ تا ۷۳؛ (۶) v. Kremer : Gesch. d. Herrschenden Ideen des Islams، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۷) Goldziher : Muh. Stud.، ۲ : ۶۴ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **قادریّہ :** صوفیہ کا ایک سلسلہ، جو شیخ عبدالقادرؒ جیلانی [رک بآن] کی طرف منسوب ہے۔

۱ - اصل : شیخ عبدالقادرؒ (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) بغداد میں حنبلی فقہ کے ایک مشہور و معروف مدرسے کے صدر مدرس اور ایک رباط کے سربراہ تھے۔ وہ کبھی مدرسے میں اور کبھی رباط میں وعظ فرمایا کرتے تھے (ان کے مواعظ کا مجموعہ الفتح الربّانی کے نام سے مرتب ہوا ہے)۔ ابن الاثیر کے زمانے میں یہ دونوں ادارے اسلامی دنیا میں کافی مشہور تھے۔ یاقوت (ارشاد الاریب، ۵ : ۲۷۴) نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے، جو ۵۷۲ھ/۱۱۷۶-۱۱۷۷ء میں فوت ہوا، وصیت کی تھی کہ اس کی وفات

بعد اس کی کتابیں اس مدرسے کو دے دی جائیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں بغداد کی تاخت و تاراج کے وقت ختم ہوگئے۔ غالباً اس وقت تک ان دونوں اداروں کے صدر شیخ عبدالقادرؒ کے خاندان کے لوگ ہی رہے ہوں گے، جو اپنے دور کے سربرآوردہ افراد تھے۔ بہجۃ الاسرار (ص ۱۱۳ تا ۱۱۷) میں، جہاں ان کی اولاد کا صحیح تذکرہ ملتا ہے، بیان کیا گیا ہے کہ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبدالوہاب (۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء تا ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۶ء) اور پھر ان کے بیٹے عبدالسّلام (تقریباً ۶۱۱ھ/۱۲۱۴ء) مدرسے میں ان کے جانشین ہوئے۔ ان کے ایک اور فرزند عبدالرّزاق (۵۲۸ھ/ ۱۱۳۴ء تا ۶۰۳ھ/ ۱۲۰۶ - ۱۲۰۷ء) ایک مشہور زاہد مرتاض تھے۔ بغداد کی تباہی کے وقت اس خاندان کے متعدد افراد ہلاک ہوئے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے بھی اسی وقت ختم ہوگئے۔

اس زمانے میں رباط اور زاویے میں فرق تھا: ”رباط“ ایک قسم کی خانقاہ یا تکیہ ہوتا تھا اور ”زاویہ“ اس جگہ کو کہتے تھے جہاں سالک گوشہ نشین ہوا کرتے تھے (السُّہروردی: عوارف المعارف بر حاشیۂ احیاء، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱ : ۲۱۷)۔ ابن بطّوطہ [رکّ بآں] کے زمانے میں زاویہ بمعنی رباط بھی استعمال ہونے لگا تھا۔ ابن بطّوطہ (۱ : ۲۱) نے اپنے زمانے کے زاویوں میں جن جن اشغال کا ذکر کیا ہے وہ وہی ہیں جو شیخؒ کے زمانے میں رباط میں مروّج تھے۔ سلوک کے وہ ضوابط و قواعد جنھیں شیخ عبدالقادرؒ نے معیّن فرمایا تھا ایک علٰحدہ سلسلے کی بنیاد بننے کے لیے کافی تھے (بہجۃ، ص ۱۰۱)۔ جب مرید اپنے شیخ سے خرقہ حاصل کر لیتا تو اس کے معنی یہ ہوتے تھے کہ وہ اپنے ارادے کو شیخ کے ارادے کے تابع کر چکا ہے (السُّہروردی، ۱ : ۱۹۲)۔ بہجۃ میں ان لوگوں کی ایک طویل فہرست موجود ہے جنھوں نے شیخ عبدالقادرؒ سے خرقہ حاصل کرکے سلوک کے مختلف مدارج طے کیے۔ ان میں سے دو نے سات برس کی عمر میں اور ایک نے ایک برس کی عمر میں خرقہ حاصل کرلیا تھا۔ یہ لوگ شیخ عبدالقادرؒ کے سلسلۂ طریقت سے نسبت کے مدعی تھے۔ ان کا یہ بھی دعوٰی تھا کہ جب وہ کسی شخص کو خرقہ عنایت کرتے ہیں تو یہ ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود شیخ علیہ الرحمۃ نے عطا کیا ہو۔ خرقہ دیتے وقت یہ معاہدہ ہوتا تھا کہ مرید شیخ عبدالقادرؒ کو اپنا شیخ اور رہنمائے کل مانے گا۔ ایک روایت (۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء) کے مطابق (بہجۃ، ص ۱۰۱)، جو غالباً موضوع معلوم ہوتی ہے شیخ عبدالقادرؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ ان کے سلسلے میں داخل ہونے کے لیے خرقہ حاصل کرنا ضروری شرط نہیں ہے۔ اگر مرید کے دل میں ان سے عقیدت ہے تو یہ کافی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی ہی میں متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی؛ چنانچہ علی بن حدّاد نے یمن میں اور محمد البطّائحی نے، جو بعلبک کا باشندہ تھا، شام میں بیعت لی۔ تقی الدین محمد الیونینی، جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، اس سلسلے کا مشہور مبلّغ تھا۔ بہجۃ الاسرار میں ایک شخص محمّد بن عبدالصّمد کا ذکر آتا ہے، جو مصر میں اپنے آپ کو شیخ عبدالقادرؒ کی طرف منسوب کرتا تھا اور دعوٰی کرتا تھا کہ راہِ سلوک میں شیخ ہی اس کے رہنما ہیں (بہجۃ، ص ۱۰۹، ۱۱۰)۔ عوام میں مشہور تھا کہ جو شخص شیخ عبدالقادرؒ سے نسبت رکھتا ہے، وہ جنّتی ہوگا! اس لیے قیاس غالب ہے کہ یہ سلسلہ بہت مقبول ہوتا چلا گیا۔

غالب گمان یہ بھی ہے کہ شیخؒ کی اولاد نے اس سلسلے کی نشر و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہوگا۔

ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) نے لکھا ہے کہ انھیں شیخ عبدالقادرؒ کی اولاد میں سے ایک شخص کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ وہ ایک عام مسلمان کی طرح تھے اور قادریہ سلسلے میں بیعت بھی نہ تھے بلکہ ان لوگوں سے اتفاق رائے بھی نہ رکھتے تھے جو شیخ عبدالقادرؒ کی عقیدت میں غلو رکھتے تھے (بغیۃ المرتاد، ص ۱۲۴)۔ Le Chatelier نے اپنی کتاب *Confréries Musulmans du Hedjaz* (ص ۳۵) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے کی اشاعت مراکش، مصر، عربستان، ترکستان اور ہندوستان میں ہو چکی تھی، لیکن بہجۃ الاسرار سے اس بات کی تصدیق نہیں ہوسکی۔ اسی طرح اس کی کتاب میں ان کے بیٹے عبدالرّزاق کا ذکر تو موجود ہے، لیکن اس مسجد کا کوئی ذکر نہیں ملتا جو بقول مذکورۂ بالا فرانسیسی مؤلف، انہوں نے تعمیر کرائی تھی اور جس کے سات سنہرے گنبدوں کی تفصیل عرب مؤرخین نے بیان کی ہے۔ یہ مسجد حمد اللہ المستوفی (۷۴۰ھ/۱۳۳۹-۱۳۴۰ء) کے زمانے کے بعد کی معلوم ہوتی ہے۔ بہجۃ کے بعد یہ پہلا مصنف ہے جس نے شیخؒ کے مزار کا ذکر کیا ہے (نزہۃ القلوب مترجمۂ Le Strange، ص ۴۲)۔ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ عبدالرّزاق نے سب سے پہلے اشغال صوفیہ میں سماع کو رواج دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ کے زمانے سے پہلے ہی سماع کا رواج ہو چکا تھا السہروردی نے اس پر جو بحث کی ہے (۲ : ۱۱۶) اس میں عبدالرزاق کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ E. Mercier (*Histoire de l'Afrique Septentrionale* : ۳ : ۱۴) کا بیان ہے کہ قادریہ سلسلہ بارھویں صدی عیسوی میں بربرستان کے علاقے میں موجود تھا اور اس کا فاطمیوں (جن کی حکومت ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ختم ہوئی) سے گہرا تعلق تھا؛ لیکن ان بیانات کے لیے اس نے کوئی سند پیش نہیں کی۔

السہروردی کا خیال ہے کہ شیخ کو ہر مرید کی انفرادی ضرورت کے مطابق اس کے لیے جدا جدا ریاضت کا طریقہ متعین کرنا چاہیے۔ ایسی حالت میں یہ ممکن نہیں کہ شیخؒ نے ذکر، ورد اور حزب کا کوئی یکساں اور معیّن طریقہ جاری کیا ہو۔ یہ امر واقعہ ہے کہ مختلف ملکوں میں قادری سلسلوں کے اذکار و اشغال میں بڑا فرق نظر آتا ہے (*Marbouts et Khouan* : Rinn، ص ۸۳ ببعد)۔ ترکی میں ابتدائی داخلے کی رسوم، جن کا ذکر J. P. Browne نے کیا ہے (*The Dervishes*، ص ۹۸)، ان رسوم سے بالکل مختلف ہیں جو بقول Rinn شمالی افریقہ میں رائج ہیں۔ Rinn کے دیے ہوئے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شمالی افریقہ میں قادریہ سلسلے میں حضرت علیؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے افضل قرار دیا جاتا ہے اور امام حسنؓ اور حسینؓ کی اہمیت کو زیادہ نمایاں کیا جاتا ہے۔ ایسے خیالات کو شیخؒ کے نام سے منسوب کرنا بالکل غلط ہے۔ وہ حنبلی مذہب کے پیرو تھے اور ان سے ایسے خیالات کا اظہار قرین قیاس نہیں۔ الفیوضات الربانیہ میں شیخ عبدالقادرؒ کے نام سے ایک ورد کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی سند عبداللہ بن محمد العجمی کے نام سے ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۸۵ سال (۵۳۶ھ تا ۷۲۱ھ) زندہ رہا۔ ظاہر ہے کہ یہ شخص محض فرضی ہے۔

۲۔ نشو و نما: معلوم ہوتا ہے کہ قادری سلسلے کی نشو و نما شروع زمانے ہی سے مختلف خطوط پر ہوتی رہی۔ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ بعض کے نزدیک شیخ عبدالقادرؒ سلوک کے ایک خاص طریقے کے بانی تھے، جس میں چند مخصوص رسوم و ریاضات مقرر ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ صاحب کشف و کرامات تھے اور ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوئے۔ اس کا مطلب یہ لیا جاتا تھا کہ

وہ خدا کی طرف سے انتظام عالم کے لیے مامور ہیں۔ انتہاپسند لوگوں کا عقیدہ اس بارے میں یہاں تک پہنچا ہوا تھا کہ اللہ تعالٰی کے بعد شیخؒ مطلقاً اور کلیۃً ہمیشہ کے لیے مالک کائنات ہیں، لیکن زیادہ اعتدال پسند کہتے تھے کہ وہ فقط اپنے زمانے کے لیے تھے (بغیۃ المُرتاد، محل مذکور)۔ یہ خیال ابن العربی کا ہے، جو شیخ عبدالقادرؒ کو خلیفۃ اللہ مانتے تھے اور جو نہ صرف کائنات پر متصرف تھے بلکہ انہوں نے اپنے تصرف کا اظہار بھی کیا تھا [اس سلسلے کی مزید معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) شاہ ولی اللہ: الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ (۲) داراشکوہ: سکینۃ الاولیاء [اردو ترجمہ، از مقبول بیگ بدخشانی، مطبوعہ پیکجز لیمیٹڈ، لاہور ۱۹۷۳ء]؛ (۳) وہی مصنف سفینۃ الاولیاء؛ (۴) ابو المعالی: تحفۂ قادریہ، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی؛ (۵) الفتوحات المکیۃ، ۲: ۳۰۷]۔ ابن العربی کے نزدیک خلیفۃ اللہ کا مقام وحی محمدی سے بالکل جداگانہ چیز ہے (فصوص الحِکم، ص ۱۶)۔ [ابن العربی کا تصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں دو سلسلے ایک دوسرے سے ممتاز اور مستقلاً جاری ہیں: (۱) تکوین اور (۲) تشریع۔ وہ خلیفۂ تکوینی کو خلیفۂ تشریعی سے جدا مانتے ہیں]۔ ایک نظریہ یہ بھی تھا کہ شیخ عبدالقادرؒ کا تصرف قبر میں سے بھی زندوں کی طرح جاری ہے (ابن الوردی [م ۷۴۹ھ]: تاریخ، ۳: ۷۰)۔ ابن تیمیّہ (الجواب الصحیح، ۱: ۳۳۳) نے اس نظریے کی تردید کی ہے کہ وہ بعد از وفات بھی لوگوں کو انسانی شکل میں دکھائی دیتے ہیں۔ ابتدائی داخلے کی جن رسوم کا ذکر J.P. Brown نے (بحوالۂ سابق) کیا ہے، ان میں بتایا گیا ہے کہ اس سلسلے میں داخلے کا امیدوار شیخ عبدالقادرؒ کو خواب میں دیکھتا ہے۔ ایک شخص نے تو انہیں اس کثرت سے اور اس قدر واضح دیکھا کہ شیخ عبدالقادرؒ کی تصویر دیکھے بغیر وہ انہیں ہزاروں میں سے شناخت کر سکتا تھا۔ شمالی افریقہ میں جو طریقۂ قادریّہ رائج ہے، اس میں شیخؒ کے بارے میں ایسی غلوِ عقیدت سے کام لیا جاتا ہے جو پرستش کے قریب ہے۔ وہاں اس طریقے کو جیلانیّہ کے بجائے جِلالیّہ کہا جاتا ہے۔ [اگرچہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں مولانائے روم کے طریقے سے کچھ التباس ہو گیا ہو]۔ بہرحال اس طریقے کے لوگ جِلالیّہ کہلاتے ہیں۔ اس طریقے میں زمانۂ جاہلیت کے اعتقادات کی آمیزش نظر آتی ہے اور ان اسرار کو ظاہری، مادی اور سفلی قوتوں کی شکلیں دے کر کچھ پرستش کی سی صورتیں اختیار کر لی گئی ہیں (Archives Marocaines : E. Michaux-Bellaire، ۲: ۲۳۵)؛ چنانچہ پتھروں کے ایک ڈھیر کو خلوۃ کا نام دیا گیا، جہاں عورتیں ان سرکنڈوں پر جو پتھروں کے درمیان اگائے گئے ہوتے ہیں، چیتھڑے باندھتی ہیں اور لوبان اور گوند جلائی جاتی ہے (کتاب مذکور، ۲: ۶۰)۔ اس قسم کے خلوت کدے عربوں کے تمام گاؤوں میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح صوبۂ اوران میں تمام سڑکوں پر اور بلند پہاڑوں کی چوٹیوں پر شیخ عبدالقادرؒ "جِلالی" کے نام پر قبے پائے جاتے ہیں (Orders : E. de Neveu، Religieux chez les Musulmans d'Algerie، ص ۳۰)۔ گناوہ کے لوگ باگنی کے حبشی سمجھتے ہیں کہ ان کی زندگی کلیتہً مولای عبدالقادر کی مرہون منت ہے، جنہوں نے بکثرت دیر اور برہان مسخر کی ہوئی ہیں۔ M. Michaux-Bellaire کے خیال میں یہ وہی جِنّاتی قوتیں ہیں جو قرآن (اور نیز ابتدائی مصنفین) کی رو سے حضرت سلیمانؑ کے تابع تھیں۔ مَلُوط اور طَلِق میں عورتیں شیخؒ کے نام پر ان تمام رسوم پر بڑے شد و مد سے کاربند ہیں۔ انھیں خلوت گاہوں میں عورتیں اپنی مرادیں اور منتیں لے کر

آتی ہیں اور یہیں محبت و نفرت اور زندگی کے دیگر مسائل پیش کرتی ہیں۔ اس کے مقابل مرد فقط اس وقت وہاں جاتے ہیں جب وہ بیمار ہوتے ہیں (*Arch. Maroc.*، ۹ : ۳۳۹)۔ [ظاہر ہے کہ یہ عقیدے ان لوگوں ہی کے ہوسکتے ہیں جن تک صحیح اسلامی تعلیم اور صحیح اسلامی تصوف کی روح نہیں پہنچی، ورنہ حقیقی قادریہ سلسلے کے اوراد و اشغال اور صحیح عقیدے ان سے مختلف ہیں]۔ ان عقیدوں پر ابن تیمیہ اور ابراہیم الشاطبی (الاعتصام، ۴ : ۳۴۸ ببعد)، وغیرہ نے سخت تنقید کی ہے۔ قادریہ سلسلہ بعض لحاظ سے دوسرے سلسلوں سے بلاشبہہ مختلف ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد کی بنا پر ہے۔ قادریہ سلسلے میں بہت زیادہ رواداری پائی جاتی ہے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہاپسندانہ شدت موجود نہیں؛ یہ زیادہ تر ان حالات کا نتیجہ ہے جن کے زیر اثر اس سلسلے کا آغاز ہوا۔ اس کے برعکس اکثر سلسلے ایسے ہیں کہ ان کے پیرووں کے خیال میں نجات اور فلاح کا دروازہ صرف اس شخص پر کھلا ہے جو اس سلسلے میں بیعت رکھتا ہے۔ [یہ سختی قادریہ سلسلے میں نہیں۔] اس کے علاوہ اگرچہ اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے، لیکن اس کا دائرہ حنبلیوں تک محدود نہیں۔ یہ سلسلہ عملی لحاظ سے بڑا روادارانہ ہے۔

**۳۔ جغرافیائی تقسیم:** چونکہ جغرافیائی یا تاریخی کتابوں کے مؤلفین مذہبی عمارتوں کا ذکر کرتے ہوئے مختلف سلسلوں میں شاذ و نادر ہی امتیاز کرتے ہیں، اس لیے عراق کے سوا کسی اور ملک کے متعلق ہم یقینی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ سب سے پہلے قادریہ زاویے یا خانقاہ کی بنا کب ڈالی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ فاس میں اس طریقے کو عبدالقادرؒ کے دو بیٹوں ابراہیم (م ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء، واسط میں) اور عبدالعزیز (وفات سنجار کے گاؤں جبال میں پہنچی) کی اولاد نے رائج کیا۔ یہ دونوں ہجرت کر کے ہسپانیہ چلے گئے تھے۔ غرناطہ کے سقوط (۸۹۷ھ/۱۴۹۱ء) سے کچھ عرصہ پہلے ان کی اولاد مراکش چلی آئی۔ فاس کے شرفائے جیلانیہ کا مکمل شجرۂ نسب *Arch. Maroc.*، ۳ : ۹۰۶ تا ۴۵۵، میں دیا ہے۔ اس کا ماخذ ابن الطیب القادری (۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء) کی کتاب الدرّ السّنی ہے، جس کا یہ دعوی ہے کہ اس نے متعدد دستاویزات سے استفادہ کیا ہے۔ وہ فاس میں شیخؒ کی "خلوۃ" کا ذکر سب سے پہلے ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲-۱۶۹۳ء میں لکھتا ہے (کتاب مذکور، ۱۱ : ۹۳)۔ ایشیائے کوچک اور قسطنطینیہ میں اس سلسلے کو اسمٰعیل رومی نے رائج کیا۔ یہ وہی شخص ہے جس نے "قادری خانہ" نام کی خانقاہ توپخانہ میں قائم کی تھی۔ اسے "پیر ثانی" کہتے ہیں اور اس نے ان علاقوں میں تقریباً چالیس تکیے قائم کیے (قاموس الاعلام)۔ صالح بن مہدی (العلم الشامخ، ص ۳۸۱) نے لکھا ہے کہ تقریباً ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶-۱۷۶۷ء میں مکۂ مکرمہ میں ایک قادری رباط تھی، لیکن یہ دعوی بعید از امکان نہیں کہ ایک شاخ شیخؒ کی زندگی ہی میں وہاں قائم کر دی گئی تھی (Le Chatiliar : کتاب مذکور، ص ۴۴)، کیونکہ صوفیوں کے لیے مکۂ معظمہ ایک قدرتی کشش رکھتا ہے۔ ابوالفضل نے آئین اکبری (تقریباً ۱۶۰۰ء، مترجمۂ جیرٹ، ۳ : ۳۵۷) میں قادریہ سلسلے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سلسلۂ قادریہ بہت محترم و معزز سلسلہ ہے، لیکن ہندوستان کے مسلمہ سلسلوں میں اس کو شامل نہیں کیا گیا۔ مآثر الکرام (۱۷۵۲ء) میں اگرچہ دیگر سلسلوں اور خاص طور پر شیخ عبدالقادرؒ کا نام بھی آتا ہے، لیکن ہندوستانی صوفیا کی فہرست میں سلسلۂ قادریہ کا ذکر نہیں ملتا

(تاھم دیکھیے خافی خان: منتخب اللباب، ۲ : ۶۰۳)؛ لیکن شاہ ولی اللہ دھلوی کی کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ میں، نیز دارا شکوہ کی کتاب سکینۃ الاولیاء اس سلسلے کے لوگوں کا تذکرہ موجود ھے]۔ Depont et Coppolani (Confréries Religieuses Musulmanes، ص ۳۰۱ تا ۳۱۸) نے قادریہ اور ان کے زاویوں کے کچھ اعداد و شمار دیے ھیں (جو شک و شبہہ سے بالا نہیں)۔ اس سلسلے کی ترقی بیشتر زمانۂ حال ھی کی ھے اور ھو سکتا ھے کہ اس کا سبب ان کے ھم نام عبدالقادر الجزائری [رک بہ] ھوئے ھوں، جنھوں نے سالہا سال شمالی افریقہ میں فرانسیسی تسلط کی مزاحمت کرکے شہرت حاصل کی۔ بلاشبہہ یہ سلسلہ تمام اسلامی ممالک میں موجود ھے، گو بعض ممالک میں کچھ دوسرے سلسلے، جو اس سے ماخوذ ھیں، زیادہ مقبول ھیں؛ چنانچہ گنی میں توبہ Touba کا قادریہ سلسلہ، جو کہ دیاکنکے (Dia-kouke) قبیلے کی شناخت کی ایک نمایاں علامت بن گیا ھے، دراصل ٹمبکٹو کے "کونتا" Kounta قادریہ سلسلے سے سیدیہ Sidia کے واسطے سے اخذ کیا گیا ھے (P. Marty، در Revue du Monde Musulman، ۳۶ : ۱۸۳)۔ "کونتا" قادریہ ھی کی ایک شاخ ھیں بلکہ ان میں سے بعض تو اپنے آپ کو شاذلیہ کہلانا بھی پسند کرتے ھیں (کتاب مذکور، ۳ : ۳۰۳).

۳ - تنظیم: قادریہ جماعت بغداد میں شیخ عبدالقادر کے مزار کے سجادہ نشین کی برائے نام اطاعت تسلیم کرتی ھے اور مسند نشینی کی دستاویزیں، جنھیں Rinn نے شائع کیا اور جو Revue du Monde Musulman، ۲ : ۴۱۳ اور ۹ : ۲۹۰ میں بھی شائع ھوئی ھیں، اسی ماخذ سے لی گئی ھیں؛ تاھم ایسا معلوم ھوتا ھے کہ اس مسند نشینی کی عظمت کا عملی اعتراف خاص طور پر عراق اور برصغیر پاکستان و ھند میں ھوتا ھے۔ برصغیر سے وقتاً فوقتاً جو نذر و نیاز بھیجی جاتی ھے، وھی اس خانقاہ کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ رھی ھیں، اسی لیے اس خاندان کے افراد اردو سیکھنا مفید مطلب سمجھتے ھیں۔ مکی زاویے شیخ الطُرُق کے ماتحت ھوتے ھیں، جسے ان زاویوں کے مقدّم مقرر کرنے کا حق حاصل ھے۔ اس کی مصری شاخ کا انتظام السّید البکری کے پاس ھے، جو شیخ الطُرُق بھی ھیں۔ علی پاشا مبارک (۳ : ۱۲۹؛ نیز دیکھیے P. Kahle، در Der Islam، ۳ : ۱۵۳)، جو اس سلسلے کو ان چار سلسلوں میں شمار کرتا ھے جن کا آغاز ایک قطب سے ھوتا ھے، لیکن یہ تصریح کرتا ھے کہ اس کے نہ فروغ ھیں نہ بیوت)۔ Rinn کے بیان کے مطابق افریقہ میں ھر مقدم اپنا جانشین خود نامزد کرتا ھے۔ اگر کوئی مقدم جانشین مقرر کیے بغیر مر جائے تو اس صورت میں "اِخوان" ایک "حَضرۃ" (مجلس) میں اس کا جانشین منتخب کرتے ھیں اور بعد میں بغداد کے رئیس کی منظوری لے لی جاتی ھے، جو عام طور پر مل ھی جاتی ھے۔ شمالی افریقہ میں اس سلسلے کی تنظیم کا کم و بیش تفصیلی بیان Rinn اور Dupont et Coppolani نے مذکورۂ بالا تصنیفات میں دیا ھے۔ معلوم ھوتا ھے کہ اس نظام میں مقامی جماعتیں بالعموم خود مختار ھوتی ھیں، بالفاظ دیگر ھر جگہ کے زاویے آزاد ھوتے ھیں اور ان کا تعلق بغداد کے مرکزی ادارے سے بھی صرف سطحی سا ھوتا ھے۔ عام طور پر یہ مسلمہ قاعدہ ھے کہ ھر زاویے کا رئیس موروثی ھوتا ھے۔

۵ - علامات و رسوم: ترکیہ کے قادریہ سلسلے کی علامت ایک سبز رنگ کا گلاب بتایا جاتا ھے، جسے اسمٰعیل رومی نے اختیار کیا تھا۔ سلسلے میں داخل ھونے کا امیدوار ایک سال کے بعد ایک "عَرقیہ"، یعنی

نمدے کی چھوٹی سی ٹوپی لاتا ہے۔ اگر وہ داخله حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو شیخ اٹھارہ پنکھڑیوں والا ایک گلاب کا پھول اس کی ٹوپی پر ٹانک دیتا ہے، جس کے بیچ میں مہر سلیمان لگی ہوتی ہے۔ ان کے ہاں یه ٹوپی تاج کہلاتی ہے۔ اس علامت کی مکمل تشریح جے۔ پی۔ براؤن نے اپنی کتاب The Dervishes، ص ۹۸ ببعد، میں کی ہے۔ Welberforce Clark نے ترجمۂ عوارف المعارف، ص ۱۵۹، میں اسے نقل کیا ہے۔ کشف اسرار المشائخ کا اردو ترجمه براؤن کی تشریح پر کوئی اضافه نہیں کرتا۔ اس کا بیان ہے که اگرچه دوسرے رنگوں کے استعمال کی اجازت ہے لیکن سبز رنگ کو ترجیح دی جاتی ہے۔ Lane کے زمانے میں مصر کے قادریه سلسلے سے منسلک لوگوں کی پگڑیاں اور جھنڈے سفید ہوتے تھے۔ اس سلسلے کے بیشتر افراد ماہی گیر تھے اور وہ مذہبی جلوسوں میں بانسوں پر مختلف رنگوں کے جال لگا کر اٹھاتے تھے (Modern Egyptians، ۱۸۷۱ء، ۱ : ۳۰٦)۔ برصغیر پاک و ہند میں شیخ عبدالقادر<sup></sup>ؒ کے اعزاز میں ۱۱ ربیع الآخر کو عرس منایا جاتا ہے اور الجزائر اور مراکش میں لوگ ان بزرگوں کے تکیوں اور مزاروں کی زیارت کو جاتے ہیں (Rinn : ص ۷۷؛ L. Mercier-(Arch. Maroc، ۸ : ۱۳۷ تا ۱۳۹، نے سلا Sale میں جیلاله کے سالانه عرس کا طویل ذکر کیا ہے۔ یه عرس عید میلادالنبیؐ کے ساتویں دن سے شروع ہو کر چار دن، یعنی ۱۷ سے ۲۰ ربیع الاول تک رہتا ہے۔ اس موقع پر لوگ نذرانے پیش کرتے ہیں۔ M. Michaux-Bellaire نے مراکش میں ان قادریوں کی رسوم کا ذکر کیا ہے جو ''حزب'' کی قراءت کرتے ہیں؛ پھر جیلاله کا ذکر کیا ہے جو مزامیر کے ساتھ ''ذکر'' کرتے ہیں؛ اس کے علاوہ اس نے جیلاله کے دو مختلف گروہوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ دیہات کے جیلاله بینیدر (گھنٹیوں کے بغیر ایک قسم کی بڑی دف طنبورہ) اور غوادہ جیسے آلات موسیقی استعمال کرتے ہیں اور شہری جیلاله کے آلات طبیلہ، طبل اور غیطه ہیں (Arch. Maroc، ٦ : ۳۲۰ و ۱۷ : ۹۰)۔ اسی نے مذکورۂ بالا پہلی عبارت میں حضرة الملوک کی رسم کا ذکر کیا ہے۔ یه ایک گانا ہے جو طبیله، اور غیطه کی قسم کے آلات موسیقی کے ساتھ گایا جاتا ہے اور وجد آور ہے۔ اس کے بعد اس نے بعض اور خاص رسوم کا بھی ذکر کیا ہے، جن کا تعلق مغرب میں اولاد خلیفه سے ہے (کتاب مذکور، ۲۰ : ۲۸۷)۔ مغرب کے تمام ہلالی جیلاله ہیں اور جیلاله کی تمام مجالس میں رسوم کی رہنمائی کے لیے کم از کم ایک خلیفه موجود ہونا ضروری ہے اور اگر خلیفه موجود نه ہو تو کوئی اور شخص خلیفه کے نام سے امامت کے فرائض ادا کرتا ہے۔ اولاد خلیفه کی وجۂ تسمیه معلوم نہیں (ص ۲۸۳)۔ یه امر قابل ذکر ہے که بہجۃ میں ایک شخص خلیفه بن موسی النہر ملکی کا ذکر آیا ہے، جس نے شیخ عبدالقادرؒ سے سلسلے کی اشاعت میں زبردست حصه لیا تھا۔ دیہات کے جیلاله کی مجالس میں شیخ کے معین کردہ حزب اور ذکر استعمال نہیں ہوتے، بلکه محض ایک ساده سا ہوتا ہے، جس کے الفاظ بنادر (جمع بنیدر = گھنٹیاں) کے سروں کی تال پر فی البدیہه گھڑ لیے جاتے ہیں۔ فی البدیہه نغمے ہمیشه ان الفاظ پر ختم ہوتے ہیں: ''مولای عبدالقادر نے فرمایا'' یا ''ای مولای عبدالقادر'' (Michaux-Bellaire، ص ۲۹۸)۔

مصر، ترکیه اور ہندوستان میں اس سلسلے کے اوراد و اشغال مختلف مجموعے چھپے ہوئے موجود ہیں جن کی بابت خیال کیا جاتا ہے که یه شیخ عبدالقادرؒ کے مقرر کردہ اشغال و اوراد ہیں۔ الفیوضات الربانیه

میں مذکور ہے کہ جو شخص خلوۃ (چلّے) میں داخل ہونا چاہے اسے چاہیے کہ دن کو روزہ رکھے اور رات کو شب بیداری کرے۔ خلوۃ کے لیے ایک چلّہ مقرر ہے۔ اگر اسے کوئی صورت یہ کہتی ہوئی دکھائی دے کہ "میں خدا ہوں" تو اسے جواب میں کہنا چاہیے: "نہیں بلکہ تم خدا کے اندر ہو"۔ اگر وہ صورت اس کی آزمائش کے لیے ہوگی تو غائب ہو جائے گی، لیکن اگر وہ قائم رہے تو وہ تجلّی حقیقی ہوگی (دہلی ۱۳۳۰ھ، ص ۹۰)۔ ان چالیس دنوں میں خوراک بتدریج کم کرتے جانا چاہیے یہاں تک کہ آخری تین دنوں میں مکمل روزہ ہو جائے۔ چلّے کے بعد وہ تدریجاً اپنی پہلی خوراک پر آ جاتا ہے۔

طنجہ کے جیلانہ کے بعض مخصوص اشغال کا G. Salmon (*Arch. Maroc.*، ۲: ۱۰۸) نے ذکر کیا ہے۔ جو لوگ شیخ عبدالقادرؒ کی منت مانتے ہیں وہ زاویے میں سفید مرغ چڑھاتے ہیں، جنھیں محرّر [نذر] کہتے ہیں۔ ان مرغوں کو وہ لوگ ذبح نہیں کرتے بلکہ انھیں زاویے میں آزادی سے پھرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے اور تھوڑے ہی عرصے بعد زاویے کا رئیس، یعنی "شریف"، جو وہیں رہتا ہے، انھیں اپنے استعمال میں لے آتا ہے۔ ایک شریف کے مرنے کے بعد اس کی چار بیٹیاں زاویے کی آمدنی پر زندگی گزارتی رہیں اور ان "محرّر" مرغوں کو لے جاتی رہیں۔ اس زاویے کا مقدم وہ "شریف" تھا، جس کی رہنمائی میں یہ رسوم ادا ہوتی ہیں۔ ان میں شیخ عبدالقادرؒ کی "حزب" پڑھنے کی جگہ قرآن مجید پڑھا جاتا ہے اور عیسویوں [رک بہ عیسویہ] کی طرح کا رقص بھی کیا جاتا ہے۔ عید میلاد النبیؐ کے پہلے دن زاویے میں ختنے کیے جاتے ہیں۔ اسی رات کو ایک مجلس منعقد ہوتی ہے، جسے لیلۃ کہتے ہیں، اس میں شیخ عبدالقادرؒ کا "حزب" پڑھا جاتا ہے۔ القصر میں جہاں کچھ مقامی رسمیں بھی پائی جاتی ہیں، تمام کمہار جیلانہ ہیں، جن میں اس جماعت کے مالدار لوگ بھی پائے جاتے ہیں (وہی کتاب، ۲: ۱۶۳)۔

بظاہر قادریہ نے سب سے پہلے سیاست میں اس وقت حصہ لیا جب الجزائر پر فرانسیسی فوج نے حملہ کیا۔ کفار کے خلاف جنگ کرنے کے لیے قادریہ کے سردار محی الدین کو قیادت پیش کی گئی۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبدالقادر کو یہ قیادت قبول کرنے کی اجازت دے دی۔ اس نے اپنے سلسلے کی تنظیم کی مدد سے اپنی سیادت قائم رکھنے کی کوشش کی، جو اسے فرانسیسیوں سے ملی تھی اور اگر اس کی سیادت کو خطرہ پیش ہوتا تو فوج بھرتی کرنے کی غرض سے وہ اپنے سابق مقدّم کے عہدے سے فائدہ اٹھا سکتا تھا (H. Gerrot: *Histoire générale de l'Algérie*، ص ۸۰۰، ۸۶۳ وغیرہ)۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالقادر کے زوال اور جلا وطنی کے زمانے سے لے کر آج تک قادریہ سلسلے کے لوگوں نے افریقہ میں فرانسیسی حکومت کی ہمیشہ تائید کی ہے۔ ۱۸۴۹ء میں جب اوراس Aurès میں مقامی بغاوت رونما ہوئی تو مناعہ Men'a کے قادریہ فرقے کے شیخ سی محمّد بن عباس نے مکمل وفا داری کا ثبوت دیا [رک بہ اوراس] اور اسی سلسلے نے فرانسیسی حکومت کو صحرا میں ورقلہ (Wargla) اور الوَد El-Wad پر اپنا اقتدار وسیع کرنے میں مدد دی۔ ان کا نائب [سربراہ سلسلہ] سی محمّد بن طیّب، شارون Charouin کی جنگ میں ۲ مارچ ۱۹۰۱ء میں فرانسیسیوں کی طرف سے لڑتا ہوا مارا گیا (Israel Hamet: *Les Muselmans Français du Nord de l'Afrique*، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۲۷۶)۔ کہا جاتا ہے کہ ترکیہ کے انقلاب ۱۹۰۸ء میں ان کی ہمدردی انقلاب پسندوں کے ساتھ تھی، لیکن اس خوف سے کہ کہیں ان کا حریف رفاعی سلسلہ

ان سے مذهبی جوش میں سبقت نہ لے جائے، یہ لوگ بغداد میں یہودیوں کے خلاف شورش میں شامل هوگئے (L. Massignon، در Revue du Monde Musulman، ۶ : ۱۱۶م)۔ [اس مقالے میں قادری سلسلے کے بنیادی اصول، ان کے اشغال و اوراد، اور اس طریقے کے اکابر کے حالات کم سے کم آئے هیں؛ اسی طرح تصوف کی وہ روح بھی نہیں آئی، جس کا مقصد تزکیہ نفوس اور تربیت و تعمیر کردار هے؛ لہٰذا اس بحث کی اهم اور اصولی جزئیات کے لیے رک بہ تصوف؛ طریقة؛ (شیخ) عبدالقادر الجیلانی؛ الجیلی]۔

**مآخذ**: مذکورۂ بالا کتابوں کے علاوہ: (۱) علی بن یوسف الشطنوفی: بهجة الاسرار، قاهره ۱۳۰۴ھ؛ (۲) الفتح الربانی، قاهره ۱۳۰۲ھ؛ (۳) صالح بن مهدی: العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء و المشائخ، قاهره ۱۳۲۸ھ؛ (۵) کشف اسرار المشائخ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۵) خافی خان: منتخب اللباب، Bibl. Ind.، ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۴ء؛ (۶) بغیة المرتاد، قاهره ۱۳۲۹ھ۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

* **قادس**: جنوب مغربی اندلس کا وہ علاقہ جو موجودہ صوبۂ قادس کا مغربی حصہ هے۔ اس کے شمالی سرے پر شہر قادس واقع هے، جو صوبۂ قادس کا صدر مقام هے۔

شہر قادس شام کے بنو کنعان نے ولادت مسیح علیہ السلام سے گیارہ سو برس قبل بسایا تھا۔ ۵۵۰ ق م میں جب افریقیہ میں قرطاجنہ کی سلطنت قائم هوئی تو انھوں نے اندلس کو فتح کرکے قادس کے شہر کو فوجی چھاؤنی بنا لیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد یونانیوں کا غلبہ هوا۔ ۲۰۶ ق م میں رومیوں کا قبضہ هوگیا۔ رومیوں کے بعد قوطیوں کی حکومت قائم هوئی۔ ۹۳ھ/۷۱۱ء میں عربوں نے قادس فتح کر لیا۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے قادس کے قرب و جوار میں نہایت قدیم مناروں کا ذکر "اصنام هرقل" یا "التماثیل الهرقلیة" کے نام سے کیا هے (المسعودی: التنبیه، ص ۶۹)۔

قادس پر عربوں کی حکومت ۶۶۲ھ/۱۲۶۳ء تک قائم رهی۔ اس کے بعد اهل هسپانیه نے قبضہ کرکے عربوں کو ملک بدر کر دیا۔ اهل عرب کے زمانے میں شہر قادس کو قرطبه اور اشبیلیه کے مقابلے میں زیادہ عروج نہیں هوا، اگرچہ تجارت کے اعتبار سے یہ پرانا مقام هے۔ شہر کی موجودہ آبادی ڈیڑھ لاکھ نفوس پر مشتمل هے۔

**مآخذ**: (۱) Dozy: Recherches، بار سوم، ۲ : ۱۱۳؛ (۲) Madoz: Diccionario Geog.-estad.-hist.، ج ۵ : ۱۹۳ تا ۲۰۲؛ (۳) Seybold: Zur spanisch-arabischen Geographie. Die Provinz Cádiz، در Rud. Haupt's Katalog 8: Der Mohammedanische Orient (تکمله) ص ۵۳ تا ۳۰، ۱۹۰۶ء؛ (۴) P. Schröder: Die Phönizische Sprache، ص ۸۰ (۱۳۰، ۱۶۲، ۱۸۱)؛ (۵) Dozy: Histoire des Musulmanes d'Espagne، ۳ : ۲۰۹؛ (۶) التنبیه، ص ۶۹؛ (۷) المقری: نفح الطیب، مطبوعہ لائیڈن، ۱ : ۸۳، س ۱۸؛ (۸) ابوالفداء: تاریخ (طبع یورپ)، ۲ : ۲۹۹؛ [(۹) محمد عنایت الله: اندلس کا تاریخی جغرافیه، ص ۱۹۳ تا ۱۹۸، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء]۔

(C. F. SEYBOLD [تلخیص از اداره])

**القادسیّه**: عراق اور الجزیره کے متعدد مقامات کا نام؛ [لیکن سب سے مشہور وہ القادسیه هے جہاں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے زمانے میں ایرانیوں سے فیصلہ کن جنگ هوئی۔ اس کا ذکر آگے آتا هے]۔

۱۔ عراق کا ایک شہر، جو دریاے دجلہ کے مشرقی کنارے پر سامرّا سے آٹھ میل جنوب مشرق میں واقع هے۔ معلوم هوتا هے کہ اپنی خوش حالی اور رونق کے زمانے میں اس شہر کا سامرّا سے بڑا گہرا تعلق قائم تھا۔ همیں معلوم نہیں کہ اس

زمانے کی تاریخ میں القادسیّہ نے کیا خاص حصہ لیا۔ جیسا کہ Herzfeld (کتاب مذکور، ص ۱۰۷) کا خیال ہے، یہ شاید وہی شہر قاطول ہے جسے ہارون الرّشید یا خلیفہ المُعتصم نے سامرّا کی بنیاد رکھنے سے پہلے بسانا شروع کیا تھا۔ یاقوت اور دوسرے عرب جغرافیہ نویسوں نے القادسیّہ کی شیشے کی صنعت کا ذکر کیا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں دُجَیل کی اہم نہر اس شہر کے بالمقابل دجلہ سے نکلتی تھی۔ القادسیہ کے کھنڈر ۳۴ درجے ۵ دقیقے عرض بلد شمالی پر دجلہ کی تین نہروں میں سے دو باقی ماندہ نہروں کے درمیان واقع ہیں اور قاطول کہلاتے ہیں۔ یہ دجلہ کے کنارے سے محض پندرہ منٹ کی مسافت پر واقع ہیں۔ اس کا پرانا نام ابھی تک باقی ہے اور عموماً اس کا تلفظ جادسیّہ کیا جاتا ہے (بعض اوقات بگڑ کر جاسیّۃ اور جالسیّۃ بھی ہو جاتا ہے)۔ ان کھنڈروں کے بارے میں مفصل بیانات کے لیے ہم E. Herzfeld کے مرہون منت ہیں۔ Ross اور Jones نے بھی حال ہی میں ان کھنڈروں کے متعلق تحقیق کی ہے۔ Jones نے شہر کے کھنڈروں کا ایک خاکہ دیا ہے، جو Herzfeld کی رائے میں بالکل درست ہے۔

اس کی فصیل، جو تقریباً چھے ہزار قدم لمبی ہے، مساوی الاضلاع مثمن شکل کی ہے۔ اس کے پہلوؤں پر سب گوشوں میں برج بنے ہوئے ہیں اور دفاع کے لیے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر سولہ برجیاں ہیں۔ ان کی تعمیر اینٹوں سے ہوئی تھی اور یہ اصول ساخت، وضع قطع اور تحفظ کے اعتبار سے سامرا ہی کے تعمیری نقشے سے مشابہ ہیں۔ Herzfeld کی رائے میں ان کھنڈروں کو جس معیار سے بھی پرکھا جائے، یہ عہد عباسیہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں، اس سے قبل کے زمانے سے نہیں۔ القادسیہ سے دس منٹ کی مسافت پر بالکل دریا کے کنارے بھی کھنڈروں کے کچھ آثار موجود ہیں جنھیں ”الصّنم“ کہتے ہیں۔ یہ زمانۂ وسطیٰ یا زمانۂ قدیم کے ایک شہر کی نشان دہی کرتے ہیں، جس کا نصف حصہ پہلے ہی سے دریاے دجلہ کی نذر ہو چکا ہے۔ یہاں سے مجسموں کی ایک قابل ذکر دریافت کے بارے میں دیکھیے Cl. Rich: *Narrative of a Residence In Kordistan* ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۵۱۔ غالباً الصّنم القادسیہ کی حدود ہی میں شامل تھا اور اس کی بندرگاہ سمجھا جاتا تھا۔

**مآخذ**: (۱) یاقوت: مُعجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۳۰۳؛ (۲) C. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۲۲۸، ۲۲۹؛ (۳) Lynch، در *Journ. of Roy. Geogr. Soc.*، ۱ (۱۸۳۸ء): ۵؛ (۴) H. Kiepert، در *Zeitschr. der Gesellsch. f. Erdkunde*، برلن، ۱۸۸۳ء، ص ۲۵، ۲۷؛ (۵) M. Fbr. v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲: ۲۲۹؛ (۶) M. Streck: *Babylonien nach den arab. Geographen*، لائیڈن ۱۹۰۰ء، ۱: ۳۳، ۲۲۳، ۲۲۴؛ (۷) E. Herzfeld، در Sarre-Herzfeld: *Archaeol. Reise im Euphratund Tigrisgebiet*، ۱ (۱۹۱۱ء): ۱۰۵ تا ۱۱۷ (جہاں Rich، Ross اور Jones کے حوالے مذکور ہیں)۔

۲۔ عراق کا ایک شہر، جو کوفے کے جنوب مغرب میں بغداد سے مکّے کو جانے والے حاجیوں کے راستے پر ایک منزل ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں کے سفرناموں کی رو سے یہ کوفے سے ۱۵ عرب (= رومی) میل دور تھا۔ القادسیّہ طَفّ کے مغربی حصے میں واقع تھا، جو بابل کے زیر کاشت علاقے (الرِّیف) کے بالائی حصے سے شروع ہوتا تھا۔ یہ علاقہ اپنے چشموں کی وجہ سے مشہور ہے (مثلاً العُذَیب) اور یہیں سے صحراے عرب کی بلند سطح مرتفع شروع ہوتی ہے۔ ساسانیوں کے عہد میں عرب قبائل کے حملوں سے حفاظت کے لیے یہاں چوکیوں (مسالح) کا ایک

سلسلہ، ایک عظیم الشان دیوار اور خندق بنی ہوئی تھی ۔ صحرا میں داخل ہونے سے پہلے طَفّ کا آخری گاؤں العُذَیب تھا، جو بغداد سے مکّے جانے والی مذکورۂ بالا شاہراہ پر ایک "منزل" تھا ۔ العُذَیب اور القادسیّہ (جس کے ساتھ یہ دو دیواروں کے ذریعے ملا ہوا تھا) کا درمیانی فاصلہ چھے (اور ایک اور مأخذ کی رو سے چار) عرب میل تھا ۔ طَفّ کے جغرافیائی حالات کے لیے دیکھیے یاقوت: کتاب مذکور، ۳ : ۵۳۹؛ Seybold، در Orient. Lit. Zeitung، ج ۶ (۱۹۰۳ء)، عمود ۲۴۱ تا ۲۴۴ ۔ عرب جغرافیہ نویس عام طور پر عراق کی چوڑائی ایک خط سے ناپتے ہیں، جو شمال مشرق میں حلوان سے جنوب مغرب میں القادسیّہ (یا العُذَیب) تک جاتا ہے؛ دیکھیے Streck : کتاب مذکور، ۱ : ۲، ۵ ۔

کچھ مدت پہلے القادسیّہ کا صحیح محل وقوع معلوم نہیں تھا ۔ زمانہ آغاز اسلام کے شہر اُخَیضِر (کوفے سے پچیس میل جنوب مغرب میں) اور القادسیہ کو ایک ھی شہر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی، مثلاً Ritter : کتاب مذکور، ۹ : ۹۵۹؛ Loftus : Travels in Chaldaea and Susiana، لنڈن ۱۸۵۷ء، ص ۴۹ حاشیہ؛ Justi، در Grundriss der Iran. Phil.، ۲ : ۴۹۴ میں)، لیکن اس نشان دہی کو بے بنیاد سمجھ کر نظر انداز کر دینا چاہیے ۔ علاوہ ازیں Ritter (کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۲) نے القادسیّہ کا محل وقوع بہت زیادہ شمال میں بتایا ہے ۔ اس کے برعکس القادسیّہ اور العُذَیب کے وہ محل وقوع جو Wagner : (Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss)، ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۹) نے بتائے ہیں، وہ بہت حد تک درست ہیں ۔ A. Musil پہلا شخص تھا جس نے ۱۹۱۲ء میں تحقیق و تفتیش کے سلسلے میں سفر کرتے ہوئے القادسیہ کا اصل محل وقوع دریافت کیا (دیکھیے اس کی روداد در Anzeiger der phil. Hist. Kl. der Wien Akad. der Wiss.، ۱۹۱۳ء، ۱ : ۱۱ بار دوم، ص ۱۲) ۔ یہاں Musil بتاتا ہے کہ العُذَیب کا چشمہ مُسَیزِز Mseyziz کی وادی سے نکلتا ہے : "وادی کے بائیں کنارے پر ہمیں ایک دلدلی "عور" کے کنارے اَلزّادسیّہ Al-Zâdsijje "یا دارالقاضی (قادسیّہ) کے کھنڈر دکھائے گئے ہیں ۔" Musil نے Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl، ۱۹ (۱۹۱۶ء) : ۵۶ پر اپنے مضمون کے ساتھ جو نقشہ منسلک کیا ہے، اس کے مطابق یہ کھنڈر ۳۱ درجے ۴۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۴ درجے ۸ دقیقے طول بلد مشرقی (گرینچ) پر نجف کے عین جنوب میں کوفے سے ۹ میل دور واقع ہے ۔

قُدَیس کا محل وقوع بھی، جس کے بارے میں Beauchamp نے ۱۷۶۰ء میں بابل کے کھنڈروں کی کھدائی کے دوران یہ سنا تھا کہ خاصے فاصلے پر وہاں ایک چشمہ برآمد ہوا تھا (دیکھیے اس کی روداد سفر، جو Revue d'Assyriologie، ۱ : ۱۹۰۱ء میں دوبارہ چھپی) وھی تھا جہاں Musil نے القادسیّہ کے کھنڈر دریافت کیے تھے ۔ قُدَیس غالباً قادس کا مرادف ہے اور اس نام کی مختصر شکل ہے جو بعض اوقات قادسیّہ کے ساتھ پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر ایک عرب شاعر (دیکھیے البَکْری، طبع Wüstenfeld، ص ۱۰۹) اور الطّبری وغیرہ کے ہاں ۔ فردوسی نے قادسی اور قادسیّہ لکھا ہے ۔ القادسیّہ کے مضافات میں ایک گاؤں تھا جسے القُدَیس (قادس خُرد) کہتے تھے، شعرا القادسیّہ کے گرد و نواح کے سارے علاقے کو مجموعی طور پر القوادس کے نام سے پکارتے ہیں ۔

چوتھی صدی ہجری دسویں صدی عیسوی کے عرب جغرافیہ نویسوں (الاِصطخری، ابن حَوْقَل، المَقْدِسی) نے القادسیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ

القادسیہ ایک چھوٹا سا شہر ہے، جس کے دو دروازے ہیں اور ایک کچی فصیل۔ اس کے جنوبی طرف زیر کاشت کھیتیاں اور کھجوروں کے باغات ہیں جو دریاے فرات کی ایک نہر سے سیراب ہوتے ہیں۔ یہ عراق کی آخری نہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں خلیج فارس کا ایک اندرونی بازو القادسیہ کے علاقے تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک زمانے میں جیسا کہ المسعودی (مُرُوج الذّهب، پیرس، ۱ : ۲۱۵) نے لکھا ہے دریاے فرات کی بڑی نہر حیرہ کی جانب بہتی تھی، مسعودی کے زمانے تک اس کی گزرگاہ نظر آتی تھی اور اسے العتیق یعنی پرانا (دریا) کہتے تھے۔ یہ گزرگاہ شمال مشرق میں القادسیہ اور جنوب مغرب میں العُذَیب کے درمیان واقع تھی۔ القادسیّہ میں اسے عبور کرنے کے لیے ایک پل بنا ہوا تھا جسے جِسْر العَتیق یا جِسْر القادسیّہ کہتے تھے۔

ساسانی دور حکومت میں سلطنت ایران کے ایک اہم سرحدی شہر کی حیثیت سے القادسیّہ نے اہم کردار ادا کیا، لیکن اسے زیادہ شہرت اسلامی عہد میں حاصل ہوئی جبکہ اس کے مضافات میں فیصلہ کن لڑائی لڑی گئی تھی۔ اس جنگ سے عربوں نے دجلہ و فرات کی سر زمین پر اپنی دوسری مہم کا آغاز نہایت کامیاب طریقے سے کیا تھا۔ اسلامی لشکر حضرت سعدؓ بن ابی وقّاص [رک بآن] کے ماتحت تھا اور ایرانی فوجوں کی قیادت ایرانی سپہ سالار رُستم کے ہاتھ میں تھی۔ متحارب فوجوں کی تعداد سے متعلق بیانات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ عربوں کی فوج کی تعداد چھے ہزار سے اڑتیس ہزار کے درمیان اور ایرانیوں کی ایک لاکھ بیس ہزار تک بتائی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تعداد کے اعتبار سے ایرانیوں کو مسلمانوں پر بہت فوقیت حاصل تھی۔ جب اسی زمانے کا ایک ارمنی مؤرخ یہ کہے کہ ایرانیوں کی تعداد اسی ہزار تھی اور مسلمانوں کی نو یا دس ہزار اور لڑائی کے آخری مرحلے پر چھے ہزار آدمیوں کی جو کمک شام سے پہنچی وہ اس کے علاوہ تھی تو اس کے اس اندازے کو کافی حد تک قرین صحت سمجھنا چاہیے۔

کئی ہفتوں تک دونوں جانب کی فوجیں ایک دوسرے کی نقل و حرکت کا بغور معائنہ کرتی رہیں۔ اس کے بعد کہیں جا کر باقاعدہ لڑائی شروع ہوئی۔ لڑائی تین (یا چار) روز تک جاری رہی۔ عراق کی مخصوص روایت کے ماتحت ان دنوں کے خاص نام ہیں جن کی تشریح غالباً یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ مختلف مقامات کے نام تھے۔ جب لڑائی کا فیصلہ ہونے کو تھا تو شام کی فوج نہایت تیزی سے راستہ طے کرتی ہوئی عین وقت پر آ پہنچی۔ فتح لیے عربوں کے قدم جم گئے۔ تاہم عربوں کو یہ فتح سستے داموں حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی فوج کے خاصے حصے کو جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ اس میں شک نہیں کہ ایرانیوں کو بھی بڑا بھاری نقصان برداشت کرنا پڑا، لیکن اس کے بارے میں مختلف بیانات ملتے ہیں۔ ایرانیوں کا سپہ سالار اعلٰی گرفتار ہوگیا اور گھمسان کے رن میں مارا گیا۔ بہت سا مال غنیمت فاتحین کے ہاتھ لگا۔ اس فتح سے سب سے زیادہ قابل ذکر مال غنیمت جو عربوں کے ہاتھ لگا ایرانیوں کا شاہی علم دُرَفْش کاویانی تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایران میں بہت ہی قدیم زمانے سے چلا آ رہا تھا (اس کے بارے میں دیکھیے Klio : Sarre، ۳ : ۳۵۸ ببعد)۔ اسے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں کاٹ کر تقسیم کر دیا گیا۔ پسپا ہوتے ہوئے ایرانیوں کے خلاف لڑائیوں کے دوران میں نخارَدان (صحیح نخُوِرگان) کا خزانہ بھی، عربوں کے قبضے میں آ گیا، جو عورتوں کے نہایت قیمتی زیورات پر مشتمل تھا، اس کے بارے میں دیکھیے

Noldke، در *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Ges.*، ۳۳ : ۵۲۳ ؛ ۵۲۴ ۔

القادسیہ کی فتح، جس نے عربوں کو دجلہ کے مغرب میں سارے عراق کا مالک بنا دیا، اسلامی فتوحات کے عظیم الشان دور کا ایک نہایت شاندار واقعہ ہے ۔ اس نے مشرق قریب میں اسلامی اقتدار کی بنیاد رکھ دی ۔ اسے اس کی اہمیت کی وجہ سے لامثال شہرت ملی، چنانچہ عرب شاعری میں اس کا ذکر اکثر آتا ہے ۔

لڑائی کی تاریخ کے متعلق وثوق اور قطعیت سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ مختلف ماخذ میں جو بیانات ملتے ہیں، ان میں یہ تاریخ ۱۴ھ/۶۳۵ء اور ۱۶ھ/۶۳۷ء کے درمیان ملتی ہے ۔ البتہ یہ امر یقینی ہے کہ یہ جنگ موسم بہار میں ہوئی تھی اور بصرے کی بنیاد اس کے بعد ہی رکھی گئی تھی۔ Wellhausen نے اپنی کتاب میں (۶ : ۷۲) ۱۵ھ/۶۳۶ء کے حق میں فیصلہ دیا ہے اور اس کے مقابلے میں Caetani ۱۶ھ/۶۳۷ء کو ترجیح دیتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۰۹ تا ۲۳۶)؛ نیز دیکھیے Justi : *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲ : ۵۴۶ ۔

ارمنی مؤرخ اس لڑائی کو [illegible] (ارمنی متن Herthican) کے نام سے پکارتے ہیں؛ دیکھیے بیانات از Sebeos، در *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber*، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۳ اور Caetani : کتاب مذکور، ص ۵۱ ۔

**مآخذ** : (۱) طبع de Goeje، *Bibliotheca Geogr. Arabic.*، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۱۱، ۳۲۱؛ ۴ : ۶۲۶ [illegible] ۷؛ ۳ : ۷ تا ۹؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۱۵۹؛ (۴) ابن بطوطہ (مطبوعہ پیرس)، [illegible]؛ (۵) البلاذری : فتوح البلدان (طبع de Goeje)، ص ۲۵۵ ببعد؛ (۶) الطبری : تاریخ (مطبوعہ لائڈن)، ۱ : ۲۲۸۵ تا ۲۳۴۹ (Brunnow-Fischer : *Arab. Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۷۷ تا ۹۸ میں الطبری سے اقتباس پیش کیا گیا ہے)؛ (۷) الطبری، فارسی ترجمہ از البلعمی، مترجمہ von Zotenberg (پیرس ۱۸۶۷ء)، ۳ : ۳۸۸ تا ۴۰۰؛ (۸) المسعودی : مروج الذہب، (مطبوعہ پیرس)، ۴ : ۲۰۷ تا ۲۲۵؛ (۹) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg)، ۲ : ۳۶۶ تا ۳۷۷؛ (۱۰) ابو الفداء : (طبع Reiske-Adler)، ۱ : ۲۳۵؛ (۱۱) ایرانی، شامی اور ارمنی ماخذ کے لیے دیکھیے : Caetani : ۳ : ۶۸۱؛ (۱۲) Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۱۸۶؛ (۱۳) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۷۶؛ (۱۴) Weil : *Gesch. der Caliphen*، ۱ : ۶۱، ۶۶ تا ۷۲؛ (۱۵) Spiegel : *Eran. Alterthumskunde*، ۳ (لائپزگ ۱۸۷۸ء)، ص ۵۳۹ ببعد؛ (۱۶) A. Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendlande*، ۱ (۱۸۸۵ء) : ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ (۱۷) Nöldeke : *Aufsätze zur pers. Geschichte* (لائپزگ ۱۸۸۷ء)، ص ۱۳۲؛ (۱۸) Justi : *Grundr. der iran. Philologie*، ۲ : ۵۴۶؛ (۱۹) Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (۱۸۹۹ء) : ۶۸ تا ۸۳؛ (۲۰) Streck : *Babylonien nach den arab. Geographen* (لائڈن ۱۹۰۰ء)، ۱ : ۲۰، ۱۱۵؛ (۲۱) Caetani : *Annali dell' Islam*، ۳ : ۶۲۹ تا ۷۱۳ ۔

(۳) مذکورہ بالا دو شہروں کے علاوہ یاقوت قادسیہ نام کے تین اور مقامات سے واقف تھا، یعنی ضلع الموصل کے دو گاؤں جو نہر الخازر پر الموصل اور اِربل کے درمیان واقع تھے، اور تیسرا الجزیرہ میں جزیرہ ابن عمر کے قریب، دیکھیے یاقوت : المشترک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۳۷ ۔ ابن الاثیر بھی ایک القادسیہ کا ذکر کرتا ہے جو بغداد کے نزدیک واقع تھا (کتاب مذکور، ۱۲ : ۹۱) ۔ ہمیں القادسیہ کے ساتھ ساتھ اس کی مختصر شکل القادس بھی ملتی

ہے، مثلاً میدان جنگ کے لیے (دیکھیے مذکورہ بالا)، ایک گاؤں کے لیے جو ہرات کے قریب واقع تھا، (المشترک، ص ۳۳۷؛ البلاذری، ص ۴۰۶ س ۲) اور ایک دوسرا گاؤں جو مرو الروذ کے قریب تھا (یاقوت، ۴ : ۷ س ۷)۔ غالبًا ان تمام مقامات کے ناموں میں جیسا کہ Nöldeke نے خیال ظاہر کیا ہے (*Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۳۳ : ۱۹۲۳) ھمیں ایک نامعلوم قومیت کے کدیشیوں کے نشان ملتے ہیں، جو قدیشی (Kadishaeans) کے نام سے مشہور تھے اور جن کے متعلق پانچویں اور چھٹی صدی سے سریانی ادب میں یہ ذکر آتا ہے کہ وہ سنجار کے علاقے کی ایک وحشی اور جنگجو قوم تھی۔ الجزیرہ، العراق، بابل اور ایران کے علاقوں میں جو مقامات القادسیّہ اور القادس کے نام سے مشہور ہیں، ان کے بارے میں یہ تعبیر کی جا سکتی ہے کہ یہاں ساسانی بادشاہوں نے اس قوم کی مختلف شاخوں کی نو آبادیاں قائم کی تھیں۔ کوفے کے قریب جو مشہور القادسیّہ واقع ہے کم از کم اس کے بارے میں تو یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس کا نام اس قادس سے مستعار لیا گیا تھا جو ہرات کے قریب ہے اور جہاں سے سرحدی استحکامات کے سلسلے میں قلعے کے محافظ دستے آئے تھے، دیکھیے Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۶۷ ببعد؛ *Eransahr nach der Geographie des* : J. Marquart *Abhandlungen der Gött.*) ،*Pseudo-Moses Xeronac'i* ،*Ges. der Wiss.*، ۱۹۰۱ء)، ص ۷۷، ۷۸۔

(M. STRECK)

⊛ **القارِعَہ** : (ع: القرع سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں ٹھونکنا، ایک چیز کو دوسری چیز پر دے مارنا، شدید آواز، ہولناک حادثہ اور بھاری آفت)۔ القارعة قیامت کے اسما میں سے ہے صور اسرافیل کی شدید اور خوفناک آواز کی مناسبت سے قیامت کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے (دیکھیے مفردات القرآن، لسان العرب، بذیل مادہ قرع؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۹؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۳۰)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو اس کی پہلی آیت سے ماخوذ ہے۔ اس کا عدد تلاوت ۱۰۱ ہے اور سورة العٰدیٰت [رک بآں] کے بعد اور سورة التکاثر [رک بآں] سے قبل درج ہے۔ یہ سورت ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے قبل مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی (الکشاف، ۴ : ۷۸۹؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۰)۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ سورت بالاجماع مکی ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۰؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۳۰؛ البحر المحیط، ۸ : ۵۰۶)۔ اس سورت میں ایک رکوع اور گیارہ آیات ہیں، (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۰)۔

ماقبل کے ساتھ اس سورت کی مناسبت و تعلق کے لیے دیکھیے البحر المحیط (۸ : ۵۰۶)، روح المعانی (۳۰ : ۲۲۰) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۲۴)۔ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۳۰)، علوم حکمیہ کے لیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۵۲) اور مسائل سلوک و معرفت کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۴۰۲) ملاحظہ ہوں۔

سورة القارعة میں اللہ کی قدرت و جلال کے مظاہر میں سے ایک مظہر یعنی قیامت کو ہیبت و شوکت والے اسلوب بیان کے ساتھ اجمالی طور پر پیش کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے قیامت کی ہولناکی کا نقشہ پیش کیا گیا ہے اور اس کے بعد اس جزا و سزا کا بیان ہے جو اس دن انسانوں کو ان کے اعمال کے بدلے میں ملے گی (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۳۱؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۲۵)۔ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلّم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ القارعۃ کی تلاوت کی، قیامت کے دن اللہ تعالی اس کے نیک اعمال کو بھاری بنا دے گا۔ (الکشاف، ۴ : ۷۹۱).

**مآخذ**: (۱) ابن منظور: لسان العرب بذیل مادہ؛ (۲) الراغب: مفردات القرآن، قاہرہ، ۱۳۰۵ھ؛ (۳) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ، ۱۹۳۶ء؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) السیوطی: الاتقان، قاہرہ، ۱۹۵۲ء؛ (۷) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۸) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۹) ابن عربی: تفسیر ابن العربی، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ؛ (۱۰) طنطاوی جوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۱) الخازن: لباب التاویل، قاہرہ، ۱۳۰۶ھ؛ (۱۲) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الریاض.

(ظہور احمد اظہر)

* **قارلُق**: (= قَرلُق و قَرلُخ)؛ قدیم عربی مآخذ میں خرلخ؛ فارسی میں خَلُخ؛ چینی میں کو-لو-لو؛ ایک ترکمان قوم کا نام جس کا ذکر ترکی اورخون کتبات اور چینی تانگ شو (T'ang Shu) میں ملتا ہے؛ دیکھیے E. Chavannes : *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، بمدد اشاریہ۔ ۷۶۶ء کے بعد جب قارلق نے مغربی ترک خاقانوں کی سلطنت کے زوال کے بعد چو [رک بآں] کی وادی پر قبضہ کر لیا، تو انہیں کچھ سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی۔ ان کے فرمانرواؤں نے خاقان (قاغان) کا نہیں بلکہ محض یبغو (عربی جبغویۃ) کا لقب اختیار کیا۔ الطّبری نے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء ہی میں بالائی آمو دریا پر طخارستان میں رہنے والے قارلقوں کے ایک جبغویۃ کا ذکر کیا ہے۔ جبغویۃ الخرلخی (کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۱۲، س ۹) کے جبغویۃ الطغاری (۲ : ۱۶۰۴، س ۲ اور ۳ : ۱۶۱۱، س ۹) کے مطابق ہے۔ آج تک بھی سرخان کی معاون ندی کو قَلَق یا قرلق کہتے ہیں: (W. Barthold : *Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، بحوالہ W. Radloff : *Die altturkischen Inschriften der Mongolei*، سلسلۂ ثانی، ص ۲، حاشیہ ۱)۔ بقول الیعقوبی (تاریخ، طبع Houtsma، ۲ : ۳۷۹) قارلق کے جبغویہ نے ۱۶۲ھ/۷۷۹ء میں اسلام قبول کیا (قب J. Marquart : *Chronologie der altturkischen Inschriften*، لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۲۵)؛ تاہم یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اسی زمانے کے کئی اور فرمانرواؤں کی بابت بھی یہی تاریخ اور یہی بات بیان کی جاتی ہے، جس سے یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے۔ الگردیزی (در Barthold : *Turkestan v epokhu mongolskago nashestwiya*، ج ۲، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ء، ص ۲۰۷) ۲۹۳ھ میں جغویہ کے فرغانہ پر ایک حملے کا ذکر کرتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے عرب جغرافیہ نواس اپنے وقائع میں قارلق کو اس وقت تک مشرک ہی بتاتے ہیں؛ ابن حوقل (BAG، ۱ : ۱۱، ۱۴ ببعد) کے بیان کے مطابق ان کا علاقہ فرغانہ کی سرحد سے ۳۰ دن کی مسافت تک پھیلا ہوا تھا۔ تاہم فارسی مآخذ کی رو سے ان کی مملکت اتنی وسیع نہیں تھی (قب بالخصوص حدود العالم، انگریزی ترجمہ از Minorsky، سلسلہ یادگار گب؛ گردیزی، در Barthold : *Otcet w poezdke w srednjuju Aziyu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، متن ص ۸۱ ببعد، ترجمہ ص ۴۰ ببعد؛ العوفی در Barthold : *Turkestan*، ۱ : ۹۹ ببعد؛ Marquart : *Ostturkische Dialektstudien*، در *Abh. Gen. G. W. Gottingen*، سلسلہ جدیدہ، ۱۳ / ۱، ۴۰ ببعد)۔ چونکہ قارلق اسلامی علاقے کے قریب ترین پڑوسی تھے اس لیے دوسرے ترکوں

کی نسبت ان پر ایرانی حضارۃ کا زیادہ اثر پڑا۔ چہرے مہرے کے اعتبار سے بھی وہ عموماً ترکوں سے مختلف نظر آتے تھے۔ محمود الکاشغری نے دیوان لغات الترک، قسطنطنیہ ۱۹۱۵ء تا ۱۹۱۷ء میں قارلق اور غزّ دونوں کو ایک مشترک نام ترکمان سے یاد کیا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے د۱ لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ Karluk].

(W. Barthold [تلخیص از ادارہ])

**قارلوویج**: (Karlowitz، Carlowicz)، مملکت خرواتستان و سلووینیا (Croatia-Slovenia) کا ایک شہر، جو پتروارادین Peterwardein کے جنوب میں دریاے ڈینیوب Denube کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ یہ قارلوویج وہی مقام ہے جہاں ۲۶ جنوری ۱۶۹۹ء کو آسٹریا، وینس اور پولینڈ سے ترکوں کا معاہدۂ صلح ہوا تھا۔ ان کی باہمی گفت و شنید میں روس بھی شریک تھا، لیکن خود اس نے ایک جداگانہ معاہدۂ صلح ۱۷۰۲ء میں جا کر کیا تھا [تفصیل کے لیے دیکھیے د۱ لائڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ نیز رک بہ سربیا].

**مآخذ**: (۱) Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۶: ۶۵۲ تا ۶۷۸؛ (۲) Jorga: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۲۷۱ ببعد؛ (۳) Sax: *Geschichte des Machtverfalls d. Türkei*، وی آنا ۱۹۰۸ء، ص ۸۱۔

(F. Giese [تلخیص از ادارہ])

*® **قارُون**: [عرب مفسرین کے مطابق یہ عجمی نام ہے۔ قارون حضرت موسیٰؑ کا ابن عم یا چچا تھا۔ اس کا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے: قارون بن یصاہر (= یصہار؛ ایصہر؛ یصہور) بن قاہات (= قہاث، قاہث) بن لاوی بن یعقوب۔ حسن صورت کی وجہ سے اسے منور کہا جاتا تھا (الکشاف، ۳: ۴۲۹؛ فتح البیان، ۷: ۱۲۱)]۔

قارون کا ذکر قرآن مجید (۲۸ [القصص]: ۷۶ و ۷۹؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۳۹؛ ۴۰ [المؤمن]: ۲۴) میں بھی آتا ہے۔ العنکبوت اور المؤمن میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون، ہامان اور قارون کی طرف مبعوث ہوئے؛ گویا قارون، ہامان کے ساتھ فرعون کا ایک کافر وزیر ہے، جو اسرائیلیوں پر ظلم کرنے میں اس کا آلۂ کار ہے۔ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے متکبرانہ برتاؤ کیا اور انھیں ساحر و کذّاب کہا۔ قرآن مجید (سورہ ۲۸ [القصص]) میں قارون وہی ہے جسے تورات (العدد، باب ۱۶) میں قورح کہا گیا ہے؛ فرق یہ ہے کہ تورات کی رو سے خروج مصر کے بعد قورح اور اس کے گھرانے کو زمین نے نگل لیا۔ قرآن مجید میں ہے کہ قارون حضرت موسیٰؑ کی قوم سے تھا اور بنی اسرائیل کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کیا کرتا تھا۔ قارون کی بددماغی کا سبب اس کی وہ بے شمار دولت تھی جس کی بابت اس کا خیال تھا کہ اس نے اپنے علم کے باعث حاصل کی ہے (عَلٰی عِلْمٍ عِنْدِیْ) [۲۸ (القصص): ۷۸]؛ وہ اپنے مال و دولت کا مظاہرہ لوگوں کے سامنے کرتا اور اس پر اتراتا پھرتا تھا؛ آخر کار اپنے محل (دار) سمیت زمین میں دھنس گیا [فَخَسَفْنَا بِهٖ وَبِدَارِهِ الْاَرْضَ] (۲۸ [القصص]: ۸۰)۔ ان حالات کی وجہ سے وہ ان لوگوں کا نمونہ ہے جو اس دنیا کی عارضی دولت جمع کرنے میں لگے رہتے ہیں اور اسے نیک کاموں میں خرچ کرکے آخرت کی اس پائدار دولت کو حاصل نہیں کرتے جو اللہ کی طرف سے ان باتوں کا صلہ ہے۔ قارون کے ذکر میں مفسرین قرآن اور مؤلفین قصص الانبیا نے ایک طویل اور الجھے ہوئے افسانے کا اضافہ کر دیا ہے جو سارے کا سارا یا جزوی طور پر یہودی ربانیوں کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ اس کے لیے یہودی تصانیف میں سے دیکھیے *The Jewish Encyclopedia*، ۷: ۵۵۶ ببعد

اور مسلمانوں کی تصانیف کے حوالوں کے لیے [سورۃ القصص کی عربی، اردو اور فارسی تفاسیر کے علاوہ] دیکھیے سیل Sale کے ترجمۂ قرآن کے حواشی؛ نیز الثعلبی: قصص، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۱۲۰ ببعد۔ قارون کے بارے میں کہا گیا ہے: (۱) چونکہ وہ اپنے علم خاص کی وجہ سے دولت مند ہوا (۲۸ [القصص]: ۷۸) اس لیے بعض علما اس طرف گئے کہ وہ علم کیمیا کے مؤسسوں میں سے ایک ہے [دیکھیے تفاسیر قرآن مجید]۔ الفہرست میں کیمیا پر تمہیدی بیان (ص ۳۵۲ س ۱) اور المسعودی: مروج الذہب (۸ : ۱۷۷) میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

مصر میں اس کا نام جھیلوں سے بھی وابستہ ہے؛ چنانچہ فیوم میں جھیل موئرس Moeris کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کا نام قارون کے نام پر رکھا گیا ہے (Baedeker: Ägypten، بار ششم، ص ۱۸۴؛ Joanne: Égypte، ص ۶۱۱؛ ہیروڈوٹس Herodotus، ۲ : ۱۴۹)۔ علاوہ ازیں قاہرہ کے جنوب میں ابن طولون کی مسجد کے قریب بِرکۃ الفیل کے پاس برکۃ قارون بھی تھا، جس سے مافوق العادہ افسانوی روایات وابستہ تھیں۔ المقریزی (الخطط، ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۲۶۱ ببعد) نے اس کا حال لکھا ہے۔ کافور [الاخشیدی] کی بابت، جس نے اس کے قریب محل بنایا تھا، یہ مشہور تھا کہ اسے جنوں نے اس کے گھر سے نکال دیا تھا [المقریزی نے صرف اتنا لکھا ہے: وَقِیلَ ظَهَرَ لَهُ بِهَا جَانٌّ = وہاں اسے ایک جن نظر آیا]۔ زوٹن برگ Zotenberg (دیکھیے Not. et Extr.، ۱/۲۸ : ۱۶۷ ببعد) کے ہاں الف لیلۃ ولیلۃ، مصری متن، شب ۶۰۶ تا ۶۲۴ میں جؔذر ماہی گیر کے قصے میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔ یہاں اسے ایک ایسی جگہ بتایا گیا ہے جہاں روحیں جادوگروں سے بھاگ کر پناہ لیتی ہیں۔ اس قصے کے ترجمے (*Der Tausend und Einen Nacht noch nicht übersetzte Märchen, et* ترجمہ از Zinserling، ۲ : ۲۲ و ترجمہ از Trébutien، ۱ : ۲۹۱) کے ایک حاشیے پر فان ہیمر von Hammer نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قارون کو یہاں مصری شارون Charon سے ملا دیا گیا ہے۔

**مآخذ:** (۱) الطبری: تفسیر، ۲۰ : ۹۲ ببعد؛ (۲) [وہی مصنف]: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۱ : ۲۲۹ ببعد؛ (۳) الرازی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶ : ۴۲۱ ببعد؛ ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱ : ۸۷ ببعد؛ (۵) A Gieger: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*، بار دوم، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۵۳؛ [(۶) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۵۰۴].

(D. B. MACDONALD)

[تعلیقہ: قارون قوم موسیٰؑ سے تھا اور مصر کے خزائن کا افسر اعلیٰ تھا۔ کتابِ مصر میں ارض قارو کی طلاخیزی اور معادن الذہب کا بتکرار ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون اور ہامان کی طرح قارون دراصل ایک خطاب ہے۔ لسان مصر کی رو سے یہ مرکب ہے قارو + اون سے، جس کے معنی ہیں "سرزمین قارو کی روشنی"۔ قارون گویا معدنیات کے علم کا ایک بہت بڑا ماہر تھا۔ قارون نے بنی اسرائیل اور دوسری غلام قوموں کو معادن الذہب پر لگا رکھا تھا۔ وہ ان سے بیگار لیتا اور ظلم و جور کا تختۂ مشق بناتا۔

مؤرخ یونانی مانیتو نے بتایا ہے کہ کانوں کے علاقے میں اسی ہزار غلام قیدی کے طور پر زندگی بسر کرتے تھے۔

رعمسیس ثانی کے ایک کتبے میں ہے: بادشاہ کی جبروت و دہشت سر زمین قارو میں جا پہنچی۔ اس کی فتوحات کے باعث اس کا نام وہاں گونجنے لگا اور اس کے نام پر پہاڑوں نے اپنا سونا اگل دیا۔

(Egypt under the Pharaohs : Brugsch، ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۱) ۔ ارض قارو کی معادن الذہب سے سونا نکلوانے والے کا نام قارون تھا ۔ ایک عالم اثریات لکھتا ہے : "مصر میں سامی نسل کے سب لوگ نچلے محنت کش طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے ۔ بعض افراد بڑے بڑے مناصب پر فائز تھے ۔ مثلاً رعمسیس ثانی کے بیٹے کی شادی ایک سریانی بحری کپتان کی بیٹی "بین اناتھ" سے ہوئی ۔ کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے دربار میں اپنے اثر و رسوخ اور وفاداری کی بنا پر اہم منصب اور کلیدی عہدے پالیے ۔ خود منفتاح کا شاہی نقیب ایک سامی سردار بین اوزن تھا" (Legacy of Egypt، ص ۲۵۹) ۔ انھیں لوگوں میں قارون بھی شامل تھا ۔ سورۃ القصص میں ہے : (۱) قارون حضرت موسیٰ کی قوم میں سے تھا، مگر وہ انھیں کے خلاف ظلم پر آمادہ ہوگیا اور ہم نے اسے اتنے دفائن ارضی (کنوز) عطا کیے تھے کہ ایک مضبوط جماعت کے لیے اس کے خزائن اٹھانا بھی مشکل تھا؛ (۲) قارون نے کہا : یہ سب کچھ مجھے ایک ایسے علم کی وجہ سے دیا گیا ہے جو صرف مجھے حاصل ہے ۔ قارون کے عبرتناک انجام کے متعلق فرمایا : فَخَسَفْنَا بِهٖ وَ بِدَارِهِ الْاَرْضَ ([القصص] : ۸۰) یعنی ہم نے قارون کو اور اس کے گھر کو زمین میں دھنسا دیا ۔ اس نوع کے حادثے کی مثال قدیم مصر میں اس سے پیشتر بھی ملتی ہے ۔ ایک کتبے میں ہے کہ خاتون قس کی رہائش گاہ گر کر کھنڈر بن گئی : زمین نے اس کے خوبصورت حرم کو نگل لیا ؛ اب اس کے اوپر بچے کھیلتے ہیں (Ages in Chaos : Velikovsky، ص ۵۲) ۔ ظاہر ہے کہ کسی زلزلے کے نتیجے میں یہ سب کچھ ہوا ۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی ایسا ہی حادثہ پیش آیا ۔ قدیم اساطیر مدرش میں ہے کہ پتوم اور رعمسیس کے در و دیوار گر گئے اور ان کا ایک حصہ زمین نے نگل لیا ۔ ایسے واقعات تاریخی طور پر ثابت ہیں (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۲) اور یہ بھی حقیقت ہے کہ قارون اور اس کے گھر کو زمین نے نگل لیا ۔

تورات میں فرعون کو فرعوہ اور قارون کو قورح کہا گیا ۔ تورات کی پانچویں کتاب التثنیہ (۱۱ : ۶) میں ہے کہ جب بنی اسرائیل مصر سے نکل کر دشت نورد تھے اس دور میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مخالفین داثان اور ابیرام کو زمین نے نگل لیا ۔ لیکن چوتھی کتاب العدد (۱۶ : ۳۱، ۳۲) میں ہے کہ داثان، ابی رام اور قورح (قارون) کو زمین نے نگل لیا ۔ زبور (المزامیر، ۱۰۶ : ۱۷) میں اس حادثے کا ذکر ہے، لیکن قورح کا ذکر مفقود ہے : "زمین پھٹی اور داثان کو نگل گئی اور ابی رام کے گروہ کو ڈھانپ لیا ۔" گویا تورات کی پانچویں کتاب اور زبور کی رو سے خروج مصر کے بعد صرف داثان اور ابی رام کو خسف الارض کی سزا ملی ! قورح والا حادثہ اس سے قبل ہوچکا تھا ۔ تورات میں کسی اشتباہ کی بنا پر قورح کا ذکر خروج مصر کے بعد ہوا ہے ۔ قرآن مجید نے اہل کتاب کے اس اختلاف میں پہلی روایت کی تصدیق کی ہے اور بتایا ہے کہ بنی اسرائیل مصر میں تھے کہ قارون اور اس کے کا محل زمین میں دھنس گیا ۔ اس کی تائید مدرش کی ایک قدیم روایت سے بھی ہوتی ہے ۔ اس میں ہے کہ ایک بہت بڑا خسف الارض رعمسیس اور پتوم میں ہوا جو کہ مصر کے مشہور شہر تھے ۔ اس حادثے میں بنی اسرائیل بھی ہلاک ہوئے ۔ قارون (جو قوم موسیٰ سے تھا) اس کا گھر اس حادثے میں زمین کے جوف میں سما گیا ۔ اہل کتاب کے اختلاف میں قرآن مجید کا فیصلہ ناطق ہے اور تاریخ و آثار اس کی تائید میں ہیں ۔

بائبل کے ماہرین اب تسلیم کرتے ہیں کہ قارون

کے بارے میں دو الگ الگ کہانیوں کو کسی بعد کے مرتب نے یکجا کر دیا۔ بنی اسرائیل کی تاریخ میں اس قسم کے دو حادثے ہوئے تھے۔ مرور زمانہ کے باعث قورح (قارون) کی کہانی، داثان اور ابی رام کے حادثے کے ساتھ جوڑ دی گئی (Peake: Commentary on the Bible، ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۱)]۔

(عبدالقادر)

* **قاری**: رک بہ قراءة؛ قرآن۔

* **قاز**: (ترکی)، بطخ۔ یہ لفظ جغرافیائی ناموں میں بھی آتا ہے، مثلاً قازطاغ، یعنی غغاز؛ نیز رک بہ قبق۔

* **قازان**: نیز قزان[قاموس الاعلام، ص ۳۶۵۵]، پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں ایک تاتاری ریاست کا پایۂ تخت، جہاں انیسویں صدی میں ایک روسی یونیورسٹی قائم ہوئی اور جو آج کل اشتراکی جمہوریۂ تاتار کا صدر مقام ہے۔ روایت مشہور ہے کہ یہ شہر باتو نے بسایا تھا۔ ۱۳۹۹ء میں اسے نوو گراڈ (Novgorod) کے روسی بحری قزاقوں نے تباہ کیا اور دوبارہ ۱۳۹۹ء میں شہزادہ یوری دمتری وچ Ywriy Dimitriyewic کے ہاتھوں برباد ہوا۔ ۱۴۴۵ء کے قریب اولو محمد اور اس کے بیٹے محمودک (روسی تصنیفات میں مخموتک Makhmutak) نے، جسے تاتاریوں کے آلتون اردو (Golden Horde) سے نکال دیا گیا تھا، یہاں ایک طاقتور سلطنت کی بنیاد رکھی۔ جس سال (۱۴۴۵ء) اولو محمد نے روسی گرینڈ ڈیوک واسیلی Wasiliy کو گرفتار کیا اسی سال محمودک نے قازان کو، جہاں علی بیگ نام ایک بادشاہ حکومت کر رہا تھا، فتح کیا۔ اولو محمد ۱۴۴۶ء میں محمودک کے ہاتھ سے مارا گیا۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ووَلائڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ اس کی موجودہ آبادی تقریباً ساڑھے آٹھ لاکھ ہے]۔

مآخذ: (۱) Howorth: History of the Mongols، ۲: ۳۶۳ تا ۴۲۹؛ (۲) K. Tuks: Kratkaya Istoriya goroda Kazani، قازان ۱۸۹۷ء و بار دوم ۱۸۹۹ء؛ (۳) W. Welyaminow Zernow: Izsliedovaniya o Kasimovskikh tzariakh i tzarevicakh، ج ۱، ۱۸۶۳ء، در Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshc، ج ۹ و جرمن ترجمہ از J. Th. Zenker، لائپزگ ۱۸۹۷ء؛ (۴) G. Kentzevic: Istoriya o Kazanskom tzarstve i Kazanskiy lietopisetz، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۵ء، جس میں ادب کا ایک جائزہ بھی شامل ہے؛ (۵) ہادی اطلاسوف: قازان خان لغی، قازان ۱۹۱۴ء، جو زیادہ تر روسی ماخذ پر مبنی ہے؛ ص ۲۲۱ پر صاحب گرای کے ایک فرمان کا متن (تبصرہ در Zap.، ۲۳: ۳۲۱ ببعد)؛ (۶) P. Zarinskiy: Ocerki drevnei Kazani، قازان ۱۸۷۷ء؛ (۷) M. Khudiakow: Ocerki po istorie Kazanskago Khanstva، قازان ۱۹۲۳ء؛ یونیورسٹی کے بارے میں خاص طور پر دیکھیے (۸) N. P. Zagoskin: Istoriya Imp. Kazanskago universiteta، قازان ۱۹۰۲ء؛ (۹) W. Barthold: Materiali dlia istorii fakulteta vost. yazikow، ج ۴، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء۔

(W. BARTHOLD [تلخیص از ادارہ])

**قزبیگی**: تانبے کا ایک ایرانی سکہ، جو بقول Chardin مالیت کے اعتبار سے "شاہی" کا دسواں حصہ تھا۔ آج کل اس کا رواج ختم ہو چکا ہے۔ Chardin (۴: ۲۷۹، Rouen ۱۷۲۳ء) لکھتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں "زر شاہی" (قب Hobson-Jobson (ترمیم شدہ نسخہ)، بذیل Gosbeck و Casbeague)۔ اس کے نام کی ایک اور شکل قزوینی ہے، جو قزوین سے مشتق ہے، جہاں یہ سکے ضرب کیے جاتے تھے۔

(H. BEVERIDGE)

**قازقستان**: (تازاقستان، قزاقستان، Kazakhstan)، سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ، جو اتحاد شورائیہ روس (USSR) کی دوسری سب سے بڑی ریاست ہے۔ اس کا رقبہ ۱،۰۶۴۰۹۲ مربع میل ہے اور شرقاً غرباً عوامی جمہوریۂ چین کی سرحد سے بحیرۂ خزر تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کے شمال میں سوویٹ روس کی وفاقی جمہوریہ (RSPSR) اور جنوب میں ازبکستان اور قرغیزیہ واقع ہیں۔ قازقستان کا شمالی حصہ زرخیز گیاھستانوں پر مشتمل ہے، جنوب اور جنوب مشرقی حصے میں التای اور تیان شان پہاڑوں کی چوٹیاں برف سے ڈھکی رہتی ہیں اور ان کے دامن میں سرسبز نخلستان ہیں، لیکن وسطی اور مغربی حصے بالخصوص انتہائی خشک ہیں اور بعض علاقوں میں تو پانی کا نام و نشان تک نظر نہیں آتا۔ ریاست کے بڑے حصے کو دریائے ایلی، یورال، ارتش اور سیر دریا سیراب کرتے ہیں۔ آج کل ان کے پانی سے بڑے پیمانے پر آبپاشی کی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سوویٹ روس کی کل زیر کاشت اراضی کا چودہ فیصد قازقستان میں واقع ہے اور سوویٹ یونین کا ایک چوتھائی غلہ یہیں پیدا ہوتا ہے (۱۹۶۸ء میں ایک کروڑ ستره لاکھ ٹن غلہ)۔ یہ علاقہ مویشیوں بالخصوص بھیڑوں کے لیے بہت مشہور ہے، جن سے اعلیٰ درجے کی اون حاصل ہوتی ہے۔ معدنی اعتبار سے بھی یہ ریاست مالا مال ہے۔ کوئلا، ٹنگسٹن، تیل، تانبا، سیسا، جست، نکل اور کرومیم بڑی مقدار میں ملتا ہے۔ ان معدنیات کی بدولت صنعتی لحاظ سے یہ ریاست پورے سوویٹ روس میں اب تیسرے نمبر پر شمار ہوتی ہے۔ ۱۹۶۸ء میں یہاں ۱۳۲۹۰ کیلومیٹر لمبی ریلوے لائن اور ۱۰۸۹۰۰ کیلومیٹر لمبی سڑکیں تیار ہوچکی تھیں۔ ۱۹۶۰ء میں یہاں مدارس کی کل تعداد ساڑھے دس ہزار تھی، جن میں تقریباً بیس لاکھ طلبہ تعلیم پا رہے تھے۔ ریاست میں تریسٹھ ہزار کتاب خانے ہیں اور بیس عجائب گھر۔ ۱۹۳۴ء میں الما اتہ میں یونیورسٹی قائم کی گئی تھی۔ روس میں جو خلا بازی کے تجربات کیے جا رہے ہیں، ان کا مرکز بھی قازقستان کے علاقہ قراغندہ میں ہے۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق جنوری ۱۹۶۹ء میں یہاں کی کل آبادی ۱۲۸۸۰۰۰۰ تھی، جو ایک سو سے زیادہ قومیتوں کے افراد (قازق ۳۰ فیصد، روسی ۵۱ فیصد) پر مشتمل تھی؛ مسلم گزٹیئر *Muslim Gazetteer* کی رو سے کل آبادی ۱۱،۲۶۷۰۰۰؛ مسلمان ۷۶۶۱۵۶۰، یعنی ۶۸ فیصد)۔

قازق ایک مخلوط النسل قوم ہے، جو آٹھویں صدی عیسوی میں ماوراء النہر قفقاز میں داخل ہونے والے ترک قبائل اور تیرھویں صدی میں یہاں آباد ہونے والے مغول قبائل کے باہمی اختلاط سے پندرھویں صدی میں ظہور میں آئی۔ اردوے مطلا (Golden Horde) کے زوال کے بعد یہ خانہ بدوش قوم تین بڑے گروہوں (اردوے کبیر، اردوے متوسط اور اردوے صغیر) میں منقسم ہوگئی۔ قازقوں میں قبائلی نظام رائج تھا اور کسی قسم کی بھی سیاسی وحدت ناپید تھی۔ انیسویں صدی کے اواخر تک ان کی زیادہ تر آبادی شمالی اور مشرقی سرحدوں پر تھی اور کچھ لوگ سیر دریا کے کنارے زراعت کرتے تھے۔ گزشتہ صدی کے آخری برسوں میں انھیں مستقل معاش کے ذرائع ڈھونڈنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ شمال میں روسی نوآبادیوں کے جنوب میں ازبکستان کی سرحد کے ساتھ ساتھ آباد ہوگئے۔

قازقستان میں روس کا عمل دخل سترھویں صدی میں شروع ہوا، جب روسیوں نے سائبیریا فتح کیا۔ اس وقت چینی وسط ایشیا کے بیشتر حصے کی طرح مشرقی قازقستان پر مغول قبیلے یونغاز (Jungar) کا قبضہ تھا۔ ۱۷۲۶ء میں ان کے حملوں سے بچنے کے لیے مغربی قازقستان کے خان ابوالخیر نے روس

سے مدد چاہی۔ ۱۷۳۱ء میں حکومت روس نے تاتاری ارکان پر مشتمل ایک وفد یہاں بھیجا، جس نے اکتوبر ۱۷۳۱ء میں خان ابوالخیر سے روس کی وفاداری کا حلف لے لیا۔ اٹھارھویں صدی کے اواخر میں چینیوں نے مشرقی ترکستان سے یونغاز کو نکال دیا۔ روسیوں نے دریاے ارتش کے کنارے اپنے قلعے تعمیر کر لیے۔ قازقوں اور قلماقوں کی باھمی لڑائیوں نے دونوں کو کمزور کر دیا تھا، لہٰذا روسیوں کو یہاں پاؤں پھیلانے کا موقع مل گیا۔ اسی زمانے میں (۱۷۸۳ تا ۱۷۹۱ء) اردوے صغیر نے سریم داتوف Srym Datov کی قیادت میں روسیوں اور ان کے حلیف، یعنی ابوالخیر کے بیٹے نور علی خان کے خلاف ہتھیار اٹھائے، مگر روسیوں کی فتوحات برابر جاری رھیں؛ چنانچہ ۱۸۲۲ء میں جب انھوں نے سائبیریا میں چین کے ساتھ اپنی فوجی حدود کا تعین کیا تو ان کی چوکیاں بخارا اور ذوقند تک پہنچ گئیں۔ اس کے بعد قازقستان میں روسیوں کا عمل دخل بڑھنے لگا۔ ۱۸۳۰ء میں روسیوں نے اکمونسک (موجودہ سلینو گراڈ) میں ایک قلعہ تعمیر کیا اور اس علاقے میں روسی اور یوکرینی کسانوں کو آباد کرنا شروع کر دیا۔ ان کے اس اقدام کے خلاف کئی تحریکیں چلیں، جن میں سے اھم ترین قنسری قاسموف Kenesary Kasymov کی رھنمائی میں اردوے متوسط کی تحریک تھی۔ ۱۸۵۳ء میں روسیوں نے قزل اوردہ اور الماآتہ کے قلعے بنائے، حتٰی کہ ۱۸۶۴ء تک ان کا سارے قازقستان پر قبضہ ھو گیا۔ قازقستان جیسے وسیع ملک کا اس آسانی سے الحاق عمل میں آنا بظاھر تعجب خیز نظر آتا ھے، لیکن قازق اپنی کثیر آبادی کے باوصف بے حد غیر منظم تھے اور ان کے خوانین سیاسی طاقت سے قطعاً محروم ھو چکے تھے، اسی لیے انھوں نے مغولوں، چینیوں اور ازبکوں کے حملوں کے مقابلے میں روس کے زیر حفاظت آنے کو ترجیح دی۔

قازقستان میں اسلام دسویں صدی عیسوی میں پہنچا، جب بلغ کے قازق قبائل نے اسلام قبول کیا، لیکن تاتاریوں اور ازبکوں کے مقابلے میں انھوں نے اسلام سے کم اثر قبول کیا۔ اردوے مطلا کے خان سلطان غیاث الدین ازبک خان (۱۳۱۳ تا ۱۳۳۱ء) نے یہاں اسلامی تعلیمات کی اشاعت میں بڑی سرگرمی دکھائی، مگر اس کا بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ھوا۔ قازق خانہ بدوش تھے اس لیے ان کے ھاں نہ مسجدیں تعمیر ھو سکتی تھیں، نہ مدرسے جاری کیے جا سکتے تھے۔ فطرةً وہ لکھنے پڑھنے سے گریز کرتے تھے۔ نتیجةً بہت کم لوگ مذھبی تعلیم حاصل کر سکے۔ روسی الحاق کے وقت وہ بڑی حد تک احکام شریعت اور اسلامی تہذیب سے نابلد تھے اور ان کے قوانین قدیم رسم و رواج پر مبنی تھے۔ زارینہ کیتھرین دوم کا خیال تھا کہ اسلامی تہذیب و تمدن قازقوں کے لیے موزوں ترین ھے اور مدرسوں کی تعلیم سے ان کی خانہ بدوش زندگی میں انقلاب لایا جا سکتا ھے، چنانچہ اس کی حکومت نے قازقوں کے لیے مسجدیں بنوائیں، مدرسے کھلوائے، اوفا میں ایک مسلم مذھبی ادارہ قائم کیا گیا، بلکہ تبلیغ اور طباعت قرآن کے اخراجات بھی برداشت کیے۔ انیسویں صدی کے وسط تک قازقستان کی سرکاری زبان تاتاری تھی اور انتظامیہ پر بھی تاتاری ھی چھائے ھوئے تھے، اس لیے اس علاقے پر روسی تہذیب و تمدن کا اثر نہیں پڑا۔ ۱۸۴۱ء میں والگا، یورال کے خطے میں پہلا روسی سکول قائم ھوا۔ ۱۸۶۶ء تک ایسے آٹھ اور سکول کھل گئے، جن میں اورن برگ اور اومسک کے ادارے بالخصوص قابل ذکر ھیں۔ یہاں قازق رؤسا کے بچے تعلیم پانے لگے۔ اسی زمانے میں متعدد سیاسی جلاوطن روس سے قازقستان میں بھیجے گئے۔

ان سے قازقستان کے نئے لکھنے والوں پر بڑا اثر پڑا، خصوصاً ان کی آزاد خیالی اور حریت سے نوجوان بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے آزاد خیالی، مساوات اور انصاف کے عقائد پر لبیک کہا اور ولی خان (۱۸۳۵ تا ۱۸۶۵ء) کے زیر قیادت یہ تحریک جاری کی کیونکہ قازقوں کی ترقی کی راہ میں قبائلی نظام اور زوال پذیر اسلامی تہذیب سب سے بڑی رکاوٹیں تھیں، لہذا ضروری تھا کہ تاتاریوں کے اثر و نفوذ کو ختم کرکے تعلیم اور مغربی ثقافت کے ذریعے عوام کا ذہنی اور اقتصادی معیار بلند کیا جائے۔ دوسری طرف جنوبی قازقستان میں چونکہ اسلام کا اثر زیادہ تھا لہذا قازقستان کے قبائل دو گروہوں میں بٹ گئے، تاہم انیسویں صدی کے آخر تک مسلم قازی رہنماؤں کا اثر و رسوخ کم ہو چلا تھا۔

۱۸۶۸ء میں حکومت نے قازقوں کی مذہبی زندگی پر سے "اوقاف" کے مسلم ادارے کا اختیار ہٹا دیا اور قازقستان کے کاروبار حکومت میں تاتاری زبان کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ ۱۸۷۰ء میں ایک قانون کے ذریعے مسلم مدارس میں روسی زبان کی تعلیم لازمی ٹھہرائی گئی اور ۱۹۰۶ء میں تمام مدارس میں تاتاری کے بجائے مقامی زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دے کر ہدایت کی گئی کہ اساتذہ بھی اسی قومیت کے ہوں جس سے طلبہ تعلق رکھتے ہیں۔ اپنی زبان میں تعلیم کی اشاعت سے قازقوں میں قومی شعور پیدا ہوا اور تاتاری اثرات سے آزاد ہو کر ایک ایسی قازق قوم کی بنیاد پڑی جو نہ روسی بننا چاہتی تھی، نہ تاتار، نہ ترک بلکہ اپنی جداگانہ شخصیت اور منفرد ثقافت کے منوانے پر مصر تھی۔ اس کے [illegible] اپنی آزاد روش پر قائم رہنا چاہتے تھے اور اخبار قازق ان کا بہترین ترجمان تھا۔ اسی طرح بیسویں صدی کے آغاز تک یہاں ایک قومی تحریک کا آغاز ہو گیا اور ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد پہلی اور دوسری "دوما" (پارلیمنٹ) کے لیے قازق نمائندے بھی منتخب ہوئے۔

قازقستان کے الحاق کے بعد حکومت روس وہاں اپنی زراعتی نو آبادیاں قائم کرنے لگی۔ یہ روسی نو آبادیاں زیادہ تر یورال اور ارتش دریاؤں کے ساتھ ساتھ اور سمرچی کے نیم کوہستانی میدانوں میں تھیں۔ روس میں ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۲ء کی قحط سالی کے بعد قازقستان میں نئے آبادکاروں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور حکومت نے خانہ بدوشوں کی بہت سی قابل زمینوں پر قبضہ کر لیا۔ ان نو آبادیوں کے خاص خاص علاقے شمالی، مشرقی اور جنوب مغربی قازقستان میں واقع تھے، جہاں کی زرخیز سیاہ مٹی اور آب و ہوا زراعت کے لیے بڑی سازگار تھی۔ ۱۹۰۴ء میں نو آبادی انتظامیہ کے قیام اور ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد روس میں اقتصادی ابتری کے باعث آبادکاروں کی مزید بڑی بڑی جماعتیں یہاں پہنچیں۔ حکومت کی اس حکمت عملی کے باعث کہ روس اور یوکرین میں زرعی آبادی کو گھٹا دیا جائے، قازقستان میں آبادکاروں کی تعداد میں بے حد اضافہ ہو گیا۔ ۱۹۱۲ء تک جو روسی اور یوکرینی خاندان یہاں پہنچے، ان کی تعداد چار لاکھ سے زیادہ تھی۔ انہیں آباد کرنے کے لیے حکومت نے مزید ساڑھے آٹھ کروڑ ایکڑ زمین پر قبضہ کر لیا۔ اس کا اثر قازقوں کی معیشت پر پڑنا ایک لازمی امر تھا۔ چند ایک نے زراعت اختیار کرنا چاہی، لیکن ناتجربہ کاری کے باعث وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اکثر قازق اپنی زرخیز زمین اور سرسبز چراگاہیں نو آبادکاروں کے حوالے کرکے وسطی اور جنوبی قازقستان کی طرف ہجرت کر گئے۔ رفتہ رفتہ ان کے مویشی اور گلے کم ہو گئے اور ان میں قحط کے آثار نمودار ہونے لگے۔ اس تباہ حالی کے پیش نظر قازق رہنماؤں نے ۱۹۰۷ء میں متعدد کانفرنسیں کیں اور

مطالبہ کیا کہ روسیوں کی آبادکاری کا کام فوراً روک دیا جائے ۔ اگرچہ روس کی تمام آزاد خیال جماعتوں نے اس کی حمایت کی، تاہم حکومت نے اس مسئلے پر بات چیت کرنے سے انکار کر دیا کیونکہ ان نوآبادیوں سے نہ صرف روس کو بڑی مقدار میں غلہ اور مختلف اجناس فراہم ہوتی تھیں بلکہ وہاں کثیرالتعداد روسی کسانوں کی بھی کھپت ہو رہی تھی ۔

پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو روس کی فوجی کمان کو محفوظ فوج اور مزدوروں کی کمی کا مسئلہ پیش آیا ۔ چونکہ حکومت نے وسطی ایشیا کی فتوحات کے دوران میں وعدہ کیا تھا کہ وہاں کے مسلمانوں کو جبری بھرتی کے لیے نہیں بلایا جائے گا اور ۱۸۸۶ء میں اس وعدے کی توثیق بھی ہو چکی تھی، لہٰذا طے پایا کہ مسلمانوں کی بھرتی مزدوروں میں سے کی جائے اور انھیں محاذ جنگ کے پیچھے خندقیں کھودنے اور سڑکیں اور شفاخانے تعمیر کرنے پر لگایا جائے ۔ جبری بھرتی کے اس حکم کے خلاف شدید رد عمل ہوا ۔ اخبار قازق نے مطالبہ کیا کہ اگر یہ بھرتی لازمی ہے تو نوآبادکاری بند کی جائے، دوما (روسی پارلیمنٹ) میں قازقوں کو نمائندگی دی جائے اور قازقوں کو مزدوروں کی جماعت کے بجائے سوار رسالے میں بھرتی کیا جائے ۔ ۱۹۱۶ء میں ایک قازق وفد نے سینٹ پیٹرز برگ میں وزیر دفاع سے ملاقات کی، لیکن اسے کوئی یقینی جواب نہ ملا ۔ اس اثنا میں ازبکستان اور قرغیزیہ میں بھرتی کے خلاف مظاہرے شروع ہو گئے ۔ کئی مقامات پر فساد ہوئے، مرکزی دفتروں پر حملہ کیا گیا، ریلوے سٹیشن تباہ کیے گئے، پل، ریلوے لائنیں اور تار کے کھمبے تباہ کر دیے گئے ۔ روسی فوجوں نے اس شورش کو سختی سے فرو کیا، کئی ہزار مسلمان ہلاک ہو گئے اور ان کی ایک بڑی تعداد چین میں نقل مکانی کر گئی ۔ قازقستان میں بھی یہ شورش عبدالغفار اور امان جلدی ایمانوف کی زیر قیادت برپا ہوئی، تاہم زیادہ پیمانے پر نہ پھیل سکی کیونکہ بیشتر قازق رہنماؤں نے ضبط و تحمل سے کام لے کر لاقانونیت کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کی تھی ۔ بہرحال قازقوں کو خاصا جانی اور مالی نقصان برداشت کرنا پڑا ۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد عام معافی کا اعلان کر دیا گیا ۔

نئی جمہوریۂ روس کے ابتدائی دنوں میں قازقستان کے قوم پرستوں نے اتحاد اسلامی کی تحریک کا ساتھ نہ دیا ۔ نومبر ۱۹۱۷ء میں علی خان بوکئی نے قازقستان کی خود مختاری کا مطالبہ کیا اور اسی سال ایک قومی حکومت (آلش اوردہ Alish Orda) قائم ہو گئی ۔ یہ آزاد اور خود مختار حکومت زیادہ دیر نہ چل سکی ۔ ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ء میں سرخ فوج نے سفید روسی فوج کو شکست دے کر قازقستان پر قبضہ کر لیا ۔ ۲۶ اگست ۱۹۲۰ء کو "قازق سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ" جو یورالسک Uralsk، طورغای Turgai، آکمولنسک Akmlionsk اور سیمی پلاٹنسک Semipalatinsk کے صوبوں پر مشتمل تھی، سوویٹ روس کی وفاقی جمہوریۂ اشتراکیہ (RSFSR) میں شامل کر دی گئی ۔ اس کا عارضی دارالحکومت اورن برگ میں قائم کیا گیا، جو ۱۹۲۵ء میں قزل اوردہ میں اور ۱۹۲۹ء میں مستقل طور پر الماآتہ میں منتقل کر دیا گیا ۔ ۱۹۲۷ء کے بعد سے روسی حکومت نے خانہ بدوش آبادی کو مستقل آبادیوں میں منتقل کرنے اور زیادہ سے زیادہ تعداد میں روسیوں اور یوکرینیوں کو آباد کرنے کے منصوبے کو تیزی سے عملی جامہ پہنانا شروع کر دیا، جس سے قازق اکثریت اقلیت میں تبدیل ہو کر رہ گئی ۔ ان کے احتجاج کا یہ نتیجہ نکلا کہ نائب وزیر اعظم کلمبیتوف Kulumbetov کو اٹھارہ دوسرے رہنماؤں سمیت "بورژوانیت" کے

الزام میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو قازقستان میں مزید علاقے شامل کر کے اسے خود مختار جمہوریہ کا درجہ دے دیا گیا۔ اب اس میں مندرجۂ ذیل صوبے شامل ہیں: آکتیوبنسک Aktyubinsk، الماآتہ، چمکنت، زمبول Dzhambul، مشرقی قازقستان، گوریف Guryev، قراغندہ Karaganda، کوکچتان Kokchetan، قسطنای Kustanai، تلینوگراڈ Telinograd، قزل اوردہ Kzyl-Orda، شمالی قازقستان، پاولودار Pavlodar، سیمی پالاتنسک، تالدی کورغان Taldy-Kurgan اور یورالسک Uralsk۔ جون ۱۹۳۷ء میں قازق کمیونسٹ پارٹی کی پہلی کانگرس منعقد ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم میں قازقستان نے سوویٹ روس کی دوسری ریاستوں کے شانہ بشانہ لڑائی میں حصہ لیا اور متعدد قازق سپاہیوں نے داد شجاعت دے کر امتیازی تمغے حاصل کیے۔ جنگ کے دوران میں پہلی بار ایک قازق شیخمیتوف Shaykhmetov کو قازقستان کی کمیونسٹ پارٹی کا معتمد اول نامزد کیا گیا، لیکن چونکہ وہ بعد ازاں حکومت روس کی نوآبادکاری سے متعلق حکمت عملی کو بروئے کار لانے میں ناکام رہا لہٰذا ۱۹۵۴ء میں اسے برطرف کر کے اس کی جگہ ایک روسی کا تقرر کر دیا گیا۔ نوآبادکاری کی مہم جاری رہی اور مزید روسی اور یوکرینی باشندے کثیر تعداد میں یہاں منتقل کر دیے گئے۔

حکومت کا اقتدار سپریم سوویٹ کے ہاتھ میں ہے۔ اس کی مجلس اعلٰی (Presidium) صدر، نائب صدر، معتمد اور سولہ ارکان پر مشتمل ہے۔ ۱۹۶۰ء میں اس کے نصف ارکان قازق تھے۔ اگرچہ قازقستان بظاہر ایک کامل آزاد اور خود مختار جمہوریہ ہے، تاہم اسے سوویٹ روس کے باہر کسی ملک سے سیاسی، سفارتی یا اقتصادی روابط قائم کرنے کی اجازت نہیں [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ سوویٹ روس]۔

**مآخذ:** (۱) A. E. Hudson: *Kazakh social structure*، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۲) L. Grauman: *The Kazakhs under changing Russian Regimes*، واشنگٹن ۱۹۵۱ء؛ (۳) G. Lias: *Kazakh Exodus*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۴) P. Alempiev: *Soviet Kazakhstan*، ماسکو ۱۹۵۸ء؛ (۵) وہی مصنف: *Where Economic inequality is no more*، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ (۶) Serge A. Zenkovsky: *Pan-Turkism and Islam in Russia*، کیمبرج (میساچوسٹس [امریکہ]) ۱۹۶۰ء، جس میں مآخذ کی مفصل فہرست درج ہے؛ (۷) *Muslim Gazetteer*، مرتبہ موتمر عالم اسلامی، مطبوعہ کراچی؛ (۸) G. Wheeler: *Islam in the Soviet Union*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۹) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، ۱۳: ۲۵۸ ببعد؛ (۱۰) *The Statesman's year Book*، ۱۹۲۰ء تا ۱۹۷۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) چودھری نذیر احمد خان: *Commonwealth of Muslim States*، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) مزمل حسین: تاریخ سلطنت عثمانیہ، کراچی ۱۹۶۹ء، جو بہت حد تک مذکورۂ بالا کتاب *Pan-Turkism and Islam in Russia* پر مبنی ہے۔

[ادارہ]

* **قاسم:** سینٹ ڈیمٹرس St. Demetrius کا ترکی نام، جن کی یاد میں جولین Julian تقویم کے مطابق ۲۶ اکتوبر کو تہوار منایا جاتا ہے۔ ابتدا میں اسی تاریخ سے موسم سرما کی شش ماہی کا آغاز سمجھا جاتا تھا جس کے دوران میں بحری بیڑا شاخ زریں (Golden Horn) کے اندر اپنے سرمائی مستقر میں مقیم رہتا تھا۔

**مآخذ:** (۱) Meninski: *Lexicon*، [illegible]؛ (۲) Kieffer و Bianchi: *Dictionnaire turc-français*، بار دوم، ۱۸۵۰ء، ۲: ۴۱۸؛ (۳) Redhouse: *A Turkish and English Lexicon*

قسطنطینیه ۱۸۸۹ء، ص ۱۰۱۵؛ (۴) Barbier de Meynard: Dict. turc-francais، پیرس ۱۸۸۶ء، ۲ : ۴۵۸؛ (۵) Diran Kelekian : Dict. turc-francais، قسطنطینیه ۱۹۱۱ء، ص ۹۲۸؛ (۶) Zenker : Dictionnaire turc، ۱۸۶۶ء، ص ۶۸۱.

(Cl. Huart)

* **قاسم بن سَلّام** : رک به ابو عبید القاسم بن سلّام الہروی.

* **القاسم بن عیسٰی** : ایک بہادر سپہ سالار، مشہور شاعر و ادیب اور اپنے قبیلے کا سردار جو بالعموم ابو دُلف العجلی کے نام سے مشہور ہے۔ جب ۱۹۵ھ/۸۱۱ء میں خلیفہ الاَمین نے عیسٰی بن ماہان کے زیر قیادت ایک فوج المامون کے سپہ سالار طاہر بن الحسین کا مقابلہ کرنے کے لیے روانہ کی تو ابو دلف بھی اس کے ہمراہ گیا۔ ابن ماہان کے مارے جانے کے بعد ابو دُلف ہمدان کے گرد و نواح میں لوٹ آیا اور اگرچہ اس نے المامون کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس کے باوجود طاہر نے اسے الکَرَج میں امن و امان سے رہنے دیا؛ [الکرج کا علاقہ اسے بطور جاگیر عطا ہوا تھا]۔ جب ۲۱۴ھ/۸۲۹ - ۸۳۰ء میں المامون رَے میں آیا تو اس نے ابو دُلف کو طلب کیا۔ اس کے دوستوں نے اسے نہ جانے کا مشورہ دیا لیکن وہ خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور خلیفہ نے اس کا انتہائی شفقت و عنایت سے خیر مقدم کیا۔ المُعتَصِم کے عہد میں اَفْشِین [رک بآن] نے جو اس کی شجاعت اور خطابت کے باعث اس سے حسد کرتا تھا، اسے گرفتار کر لیا؛ الافشین نے اس پر قتل اور بغاوت کا الزام لگایا اور جھوٹے گواہوں کی شہادت پر اسے سزائے موت سنا دی گئی۔ لیکن عین آخری وقت پر قاضی القضاۃ احمد بن ابی داؤد [رک بآن] کی مداخلت کی وجہ سے یہ سزا نافذ نہ کی گئی۔ کہتے ہیں کہ قاضی کو جب پتا چلا کہ ابو دُلف کی زندگی خطرے میں ہے تو وہ فوراً الافشین کے پاس پہنچا اور کہا کہ خلیفہ نے ابو دلف کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے۔ ابو دلف کے رہا ہوتے ہی احمد نے خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس نے ایک بے گناہ ملازم کی جان بچانے کے لیے یہ بات بنائی تھی۔ المُستَعصِم نے یہ سن کر اسے معاف کر دیا اور ابو دُلف کی بھی جان بخشی کر دی۔ ابو دلف نے ۲۲۵ھ/۸۳۹ء یا ۲۲۶ھ/۸۴۰ء میں بغداد میں وفات پائی [وہ شعر گوئی کے ساتھ موسیقی میں بھی مہارت رکھتا تھا اور اپنے اشعار خود گاتا تھا۔ اس کی تصانیف میں سیاسۃ الملوک اور البُزاۃ و الصَّید خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کی شان میں کئی شعرا نے قصیدے لکھے جن میں ابو تمام [رک بآن] بھی شامل ہے۔ بقول ابن حزم ابو دلف العجلی کے بعد اس کا خاندان برائے تصحیح مزید تینتیس برس تک بغاوتوں میں حصہ لیتا رہا]۔ اس کے اخلاف کے حالات کے لیے دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب.

**مآخذ** : (۱) الطبری، ۳ : ۷۹۸، ۸۰۰، ۱۱۵۴؛ (۲) المسعودی : مروج، پیرس ۱۸۶۹ء، ۷ : ۴ تا ۷، ۱۳۹ تا ۱۴۲؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg)، ۶ : ۱۶۵، ۲۹۱ ببعد، ۳۳۰، ۳۹۸؛ (۴) ابن خَلّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۳۱ و ۹ ۵۳ (ترجمہ از De Slane، ۱ : ۹۹ ببعد و ۲ : ۵۰۲ تا ۵۰۷)؛ (۵) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۲۵۵؛ (۶) Weil : Gesch. der Chalifen، ۲ : ۲۶۸ ببعد، ۳۳۲ ببعد؛ [(۷) الاغانی، ۸ : ۲۴۸ (طبع الدار)؛ (۸) سمط اللآلی، طبع عبدالعزیز المیمنی، ۳۳۱؛ (۹) تاریخ بغداد، ۱۲ : ۴۱۶؛ (۱۰) یوسف البدیعی : ھبۃ الایام، ص ۳۴ تا ۱۰۲، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۳؛ (۱۲) الزرکلی : الاعلام،

بذیل مادّہ]۔

([و ادارہ] K. V. Zettersteen)

* **قاسم آغا**: المعروف بہ توجہ (بوڑھا)، آل عثمان کا ایک شاہی معمار۔ اسے ۱۰۳۲ء - ۵ نومبر ۱۶۲۲ء میں مشہور معمار محمد آغا کی جگہ، جس نے استانبول میں مسجد احمد تعمیر کی تھی (اس کے متعلق دیکھیے جعفر آغا: رسالۂ معماریہ، مخطوطہ) شاہی معمار مقرر کیا گیا؛ اسے ۱۰۵۳ھ/۲۲ مارچ ۱۶۴۳ء کو اس کے فرائض سے سبکدوش کر دیا گیا (دیکھیے J. von Hammer: GOR، ۵ : ۳۳۵)، اور یہ عہدہ مصطفٰی آغا کو دے دیا گیا، جو مرمّت جی (لغوی معنی مرمت کرنے والا) کے لقب سے مشہور ہے۔ لیکن صرف چند ماہ کے بعد اسے ایک کم مالیت کا تخمینہ پیش کرنے کے باعث ایک بار پھر اپنی جگہ پر مامور کردیا گیا (دیکھیے نعیما: تاریخ، ۲ : ۹۴؛ J. von Hammer: کتاب مذکور، ۵ : ۳۳۸ ببعد)۔ اکتوبر ۱۶۵۱ء میں والدہ سلطانہ مہ پیکر (کوسم والدہ، رک بآن) نے اس کی دیانتداری سے خوش ہو کر اسے اپنے معاملات کا مہتمم یعنی کتخدا مقرر کر دیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں جب اس نے کوپرلو محمد پاشا کی، جو آگے چل کر وزیر اعظم بنا، مردانہ وار حمایت کی تو اسے اپنے عہدے اور تمام اعزاز سے محروم ہونا پڑا۔ اسے بریدی قلعہ میں قید رکھا گیا اور پھر بہت جلد قبرص میں جلا وطن کر دیا گیا (نعیما: کتاب مذکور، ۲ : ۳۳۳ ببعد)۔ بعد ازاں اسے رہائی مل گئی اور پھر کئی ناکام کوششوں کے بعد وہ بالآخر ۱۶۵۵ء کے موسم گرما میں محمد پاشا کے لیے وزارت عظمٰی کا قلمدان حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا (نعیما: کتاب مذکور، ۲ : ۵۵۱)۔ قاسم آغا نے ۱۰۷۰ھ/۱۸ ستمبر ۱۶۵۹ء کو بظاہر طویل عمر پا کر انتقال کیا۔ بظاہر اس کی بنائی ہوئی کوئی عمارت بھی بہت زیادہ اہم نہیں تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سرکاری عمارتوں کی تعمیر میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ ہمیں صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ ۱۶۵۱ء میں اسے ینی والدہ جامع کی تعمیر پر مامور کیا گیا اور وہ بھی معمار اعلٰی کی حیثیت سے نہیں۔ آل عثمان کی تاریخ میں ایک سیاستدان کی حیثیت سے اس نے جو حصہ لیا وہ زیادہ اہم ہے اور بالخصوص مؤرخ سلطنت نعیما نے اس کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔

**مآخذ**: (۱) نعیما: تاریخ، استانبول ۱۲۸۱ھ، جلد ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۴ : ۹۴ (بہ تتبع نعیما)؛ (۳) J. V. Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۵ : ۳۳۵، ۳۳۸ ببعد، ۵۵۶، ۵۴۹، ۶۳۶، ۶۵۵؛ (۴) F. Babinger: *Quellen zur Osmanischen Künstlergeschichte*، در *Jahrbuch der Asiatischen Kunst* لائپزگ ۱۹۲۴ء، ص ۳۷۔

(F. Babinger)

* **قاسم انوار**: معین الدین علی المعروف بہ قاسم انوار، ایران کا ایک صوفی اور ادیب جو تبریز کے قریب سراب میں ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں پیدا ہوا۔ سراب (یاقوت میں سراو) کو دولت شاہ: تذکرہ، ص ۳۴۴، سرخاب لکھتا ہے۔ یہ نام یاقوت میں نہیں ملتا البتہ دولت شاہ کے ہاں سرخاب تبریز کی ترکیب تین بار آئی ہے۔ یہ نام ایک دفعہ کمال خجندی کی ایک رباعی (دولت شاہ: کتاب مذکور، ص ۳۲۶) میں بشکل ایہام ملتا ہے۔ فارسی لغت نویسوں کے بیان کے مطابق سرخاب تبریز کے نزدیک ایک پہاڑی ہے (Vullers: *Lexicon Pers. Lat.*، بذیل مادّہ، شمارہ ۷)۔ قاسم کا خاندان آذربیجان سے آیا تھا۔ دینیات میں اس کے استاد صدر الدین اردبیلی (صفویوں کے خاندان کے ایک

بزرگ) اور صدر الدّین علی یمانی تھے۔ موخر الذّکر اوحد الدّین کرمانی کا ایک شاگرد تھا۔ جامی نے جو یہ لکھا ہے (نفحات الانس، ص ۶۹۰) کہ قاسم کی کتاب ارادت میں، جو اس کے قریبی دوستوں کے ذریعہ ملی تھی، یمانی کا ذکر تو ملتا ہے لیکن اردبیلی کا نہیں، اس سے یہ خیال گزر سکتا ہے کہ اردبیلی کے تعلیم کے بارے میں قاسم کی رائے کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔ لیکن براؤن Brown: *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۴۷۳، میں جو واقعات درج ہیں ان سے اس قیاس کی تردید ہو جاتی ہے۔ قاسم کے اپنے مریدوں میں بہت سے آزاد خیال لوگ شامل ہوں گے، کیونکہ بقول جامی، کتاب مذکور، ص ۵۹۰، خود استاد اس تہمت سے بری تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اس کے حروفی ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ملتا، تاہم اسے اس فرقے سے دلچسپی ضرور تھی (براؤن: کتاب مذکور، ص ۴۷۹)۔ قاسم انوار نے خاصی سیر و سیاحت کی۔ شروع شروع میں وہ گیلان میں رہتا تھا، چنانچہ اس کے کلام میں کئی جگہ گیلانی محاورات نظر ہیں۔ گیلان سے نقل مکانی کر کے وہ خراسان چلا گیا، جہاں اس نے پہلے نیشاپور اور پھر ہرات میں سکونت اختیار کی۔ جب ۸۳۰ھ/۱۴۲۶-۱۴۲۷ء میں ہرات کا بادشاہ شاہ رخ ایک حروفی کے ہاتھ سے مارا گیا تو قاسم انوار کو شہر سے نکال دیا گیا۔ خیال تھا کہ قاسم کا تعلق قاتل کے ساتھ ہے، اس نے اسے اپنے ہاں ٹھہرایا تھا اور اس اقدام کا اسے پہلے ہی سے علم تھا۔ دولت شاہ نے ایک انوکھی روایت بیان کی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۴۶ ببعد)، جس کی رو سے قاسم کو ایک بار پہلے بھی ہرات سے نکالا گیا تھا اور وہ یوں کہ کچھ لوگوں نے بادشاہ سے شکایت کی تھی کہ "مرشد" نے اپنے گرد بہت سے نو عمر مریدوں کا جمگھٹا لگا رکھا ہے اور ان کی اخلاقی حالت کے بارے میں کئی بدگمانیاں پھیل گئی ہیں۔ اس روایت کے مطابق شاہ رخ نے قاسم کو جلا وطن کر دیا، چنانچہ قاسم نے بلخ اور سمرقند کا سفر کیا اور کچھ مدت بعد پھر ہرات لوٹ آیا۔ یہ روایت کچھ قابل یقین نہیں معلوم ہوتی، تاہم اس سے اتنا ضرور پتا چلتا ہے کہ قاسم کو ہرات میں غیر معمولی ہر دلعزیزی حاصل تھی۔ اس بات کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ جس شرمناک الزام میں اسے جلا وطن کیا گیا تھا وہ صحیح تھا یا نہیں، لیکن یہ امر پایۂ یقین تک پہنچ چکا ہے کہ جلا وطنی کے بعد ۸۳۰ھ میں قاسم کو سمرقند میں الغ بیگ کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ چونکہ دولت شاہ کی روایت میں بھی سمرقند کا ذکر ملتا ہے اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ دولت شاہ نے اس کی جلا وطنی کے اصل واقعے کو دہراتے ہوئے ایک نئی کہانی گھڑ دی ہے۔

کچھ مدت بعد قاسم خراسان میں واپس آ گیا اور اس نے ضلع جام میں خَرجِرد کے مقام پر سکونت اختیار کر لی۔ وہاں کچھ فارغ البال دوستوں کی مدد سے اس نے آخری ایام میں بے فکری کی زندگی بسر کی اور ۸۳۷ھ/۳۴-۱۴۳۳ء میں فوت ہو گیا۔ دولت شاہ (کتاب مذکور، ص ۳۴۷)، دیگر اسناد سے اختلاف کرتے ہوئے اس کا سن وفات ۸۳۵ھ بتاتا ہے۔ قاسم کے سن وفات کے بارے میں ریو Rieu نے جو کچھ لکھا ہے (*Catalogue*، ص ۶۳۶) اس کے علاوہ دیکھیے Rosen: *Les Manuscrits persans de l'Institut*، ص ۱۲۱، جہاں سینٹ پیٹرز برگ کے ایک مخطوطے سے اس کی وفات کا ایک قطعۂ تاریخ بھی نقل کیا گیا ہے۔

قاسم کو خرجرد میں دفن کیا گیا؛ دولت شاہ لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں امیر [علی شیر نوائی] نے قاسم کے روضے کی آرایش کے لیے اس کے ارد گرد عمارتیں بنانے کا کام شروع کر دیا تھا۔ یہی مصنف کہتا ہے کہ قاسم نے اوائل عمر میں اتنی زاہدانہ زندگی گزاری تھی کہ اس کی صحت خراب ہوگئی، لیکن آخری عمر میں اس کے خیالات میں کچھ تبدیلی آ گئی۔ مثال کے طور پر جب کسی شخص نے اس کی ظاہرا خوش حالی پر تعجب کا اظہار کیا تو اس نے کہا کہ اب میں عاشق نہیں رہا بلکہ معشوق ہو گیا ہوں؛ ایک زمانے میں فقیر تھا، مگر اب بادشاہ ہوں۔

تصنیفات: اس مصنف نے جو بقول دولت شاہ، کتاب مذکور، ص ۳۰۴، حافظ کی شاعری کا بڑا مداح تھا، ایک دیوان چھوڑا ہے جو غزلیات، قطعات، رباعیات، صوفیہ کے مراثی اور مثنویات پر مشتمل ہے۔ بعض چیزیں گیلانی اور ترکی زبان میں بھی ہیں۔ اس کی دوسری تصنیفات انیس العارفین، اور انیس العاشقین (نیز المعروف بہ رسالۃ الامانۃ) ہیں؛ یہ نثر و نظم میں تصوف کے رسائل ہیں۔ آخر میں بوستان سعدی سے مرتب کردہ اقتباسات کے اس مجموعے کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو خلاصۂ بوستان کے نام سے مشہور ہے۔

یہ کتابیں غیر مطبوعہ ہیں! براؤن اور دولت شاہ نے جو چند نمونے پیش کیے ہیں اور جنہیں کسی طرح بھی جامع نہیں کہا جا سکتا (Bland کی Century جس میں قاسم کی دس غزلیں شائع ہوئی ہیں؛ میری نظر سے نہیں گزریں) انہیں دیکھتے ہوئے ہم براؤن کی اس رائے سے متفق ہیں کہ قاسم انوار کی شاعری محض اوسط درجے کی ہے۔ اس کی اس قابلیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فارسی نظم بڑی خوش اسلوبی سے لکھ سکتا تھا، لیکن اس کے ہاں تلاش کے باوجود ایسی کوئی بات نظر نہیں آتی جس سے اسے فارسی کے بہترین شعرا کی صف میں جگہ دی جا سکے۔ بہر حال اس کے ادبی کارناموں کے بارے میں کوئی صحیح رائے اسی وقت دی جا سکتی ہے جب اس کی تصنیفات شائع ہو جائیں۔

**مآخذ:** (۱) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۶۸۹ تا ۶۹۳؛ (۲) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۳۴۶ ببعد؛ (۳) Ethé در *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۱؛ (۴) Browne: *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۳۵۲، ۳۶۶، ۴۳۸، ۴۷۳ تا ۴۸۹؛ (۵) Rieu: *Catalogue*، ص ۶۳۵ تا ۶۴۷؛ (۶) Sprenger: *Catalogue of the...manuscripts of the libraries of the King of Oudh*، ص ۵۳۲ ببعد؛ (۷) *Catalogue*... *Bankipure*، ۲: ۱۴ ببعد۔

(V. F. Büchner)

**قاسم پاشا:** جو عام طور پر "گوزلجہ" قاسم پاشا کے نام سے مشہور ہے، ایک عثمانی سیاست دان ہے، وہ عیسائی والدین کے ہاں (یعنی ایاس پاشا اور قاسم پاشا، ہر حیثیت سے عیسائی ہیں در C. D. Schepper: *Tagebuch*، در *Missions diplomatiques de Corn. Dpl. de Schepper dit Scepperus, de 1523 à 1555*، از Brn. de St. Génois، G. A. Yssel de Schepper، در *Mémoires de l'Académie de Belgique*، برسلز ۱۸۶۱ء، ۳۳: ۱۶۹ تحت) بایزید دوم کے عہد میں پیدا ہوا اور سرای سلطانی میں پرورش پائی (اولیا، ۱: ۱۶۹)۔ اسے رکاب اغاسی کا عہدہ مل گیا، چنانچہ مصر کی مہم میں وہ سلیم اوّل کے ہمراہ تھا۔ اگست ۱۵۱۶ء میں حما کی فتح کے بعد وہ وہاں کا حاکم *

(سنجاق بیگی) مقرر ہوا (دیکھیے L. Forrer: Die osm. Chronik des Rustem Pascha، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۵۵؛ خلیل ادہم: Tagebuch der ägypt. expedition des Sultans Selim I, aus Feriduns Sammlung der Staatsschriften، ویمر ۱۹۱۶ء، ص ۱۵، میں نہیں ہے، اور پھر کچھ ہی مدت بعد اسے آطنہ کا حاکم بنا دیا گیا۔ چند سال بعد غالباً سلطان سلیمان کے عہد کے پہلے ہی سال وہ آناطولی اور روملیا کا حاکم اعلیٰ (بیگلر بیگی) ہو گیا۔ ۹۲۷ھ (جس کا آغاز ۱۲ دسمبر ۱۵۲۰ء سے ہوا) میں اسے وزیر دوم کا عہدہ ملا اور اس نے رودس کے خلاف مہم کی قیادت کی (Chronik des Rustem Pascha، ص ۶۲، اوپر کی جانب) جب ۱۲ رجب ۹۲۹ھ/۲۷ مئی ۱۵۲۳ء کو مصر کا حاکم مصطفیٰ پاشا برخاست ہوا تو اس کی جگہ قاسم کو ملی، لیکن ۳۴ روز بعد (بتاریخ ۱۶ شعبان ۹۲۹ھ/۳۰ جون ۱۵۲۳ء) یہ عہدہ اس سے چھن گیا (دیکھیے J. von Hammer: G. O. R.، ۳: ۳۵)۔ چند ماہ بعد (ربیع الثانی ۹۳۱ھ/فروری ۱۵۲۵ء) میں جب اس کا جانشین احمد پاشا خائن ایک بغاوت میں مارا گیا تو وہ دوسری بار حاکم کی حیثیت سے قاہرہ میں داخل ہوا، لیکن مارچ ۱۵۲۵ء میں ایک بار پھر برطرف کر دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۹۳۵ھ (جو ۱۵ ستمبر ۱۵۲۸ء کو شروع ہوا)، کے بعد جب وہ دوبارہ وزیر دوم کے عہدے پر مامور کیا گیا، اسے بعض مآخذ کی رو سے بظاہر ایک قسم کی حاکمیت (بدن "Budin" یعنی اوفن Ofen بقول بعض حاصل رہی، لیکن یقیناً عارضی طور پر)۔ مئی ۱۵۳۳ء میں ہنگری کی بیوہ ملکہ ماریہ Maria کے سفیر Fleming C. D. Schepper نے اسے صدر اعظم ابراہیم پاشا رگ بان اور ایاس پاشا (م ۱۳ جولائی ۱۵۳۹ء) کے ساتھ شریک وزارت پایا: "قاسم پاشا کا چہرہ بڑا اور سرخ ہے لیکن اس قدر بڑا نہیں ہے کہ وہ جو ایاس کہلاتے"، کتاب مذکور، ص ۱۶۹۔ ۱۵۳۷ء میں وہ موریا کا حاکم اور مودون کا سنجاق بیگی تھا۔ اسی سال موسم گرما میں اس نے نپولی دی رومانیا Napoli di Romania اور ملوزیا Malvasia پر حملے کیے جو موریا Morea میں وینسی حکومت کے آخری گڑھ تھے، لیکن ناکام رہا (دیکھیے Zinkeisen: G O R، ۲: ۷۷۱، ۷۸۳)۔ غالباً اسی زمانے میں وہ معتوب ہو گیا ہوگا اور جلاوطنی میں زندگی گزارنے لگا۔ اس کی تاریخ وفات کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ۹۵۹ھ جس کا آغاز ۲۹ دسمبر ۱۵۵۱ء میں ہوا، وہ موریا میں رہتا تھا، اور ہر قسم کی سرگرمیاں ترک کر چکا تھا؛ دیکھیے عطائی: ذیل بر شقائق النعمانیہ، ص ۲۳۔ ۹۴۴ھ (جو ۱۰ جون ۱۵۳۷ء کو شروع ہوا) میں اس نے محمد بن یزید جی اوغلو (رگ بان) کی تربت سے ملحقہ باغ میں شاعر سروری (رگ بان) کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کرایا جو اب جل کر راکھ ہو چکا ہے (دیکھیے عطائی، کتاب مذکور، ص ۷۲)۔ لہٰذا وہ ۹۲۹ھ/۱۵۲۲ء میں فوت نہیں ہو سکتا تھا، تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ گیلی پولی میں دفن کیا گیا تھا۔

قاسم پاشا نے کئی رفاہی ادارے قائم کر کے اور استانبول میں ایک مسجد، ایک مدرسہ اور ایک حمام بنوا کر زندہ جاوید شہرت حاصل کی۔ آج بھی قسطنطینیہ کا ایک بارونق محلہ بوزنطی "مضافات بہار" (pegai یا krenides) اس کے نام پر قاسم پاشا محلّسی کے نام سے موسوم ہے (دیکھیے J. v. Hammer: Constantinopolis und der Bosporus، ۱۸۲۲ء، ص ۵۵ ببعد؛ اولیا: سیاحت نامہ، ۱: ۱۶۹، ۴۱۶ ببعد؛ (۳) The

Travels of Evliya، ترجمہ از J. v. Hammer، لندن ۱۸۳۴ء، ج ۱: ۱؛ (۴) حافظ حسین: حدیقة الجوامع، ۲ : ۲ ببعد؛ J. v. Hammer: Geschichte des osmanischen Reiches، ۹ : ۱۰۶ ببعد) ۔ اس کی بیٹی نفیسہ خاتون نے بھی ایک مدرسہ وقف کیا اور وہیں دفن ہوئیں؛ دیکھیے حدیقة الجوامع، ۲ : ۴، ص ۴).

**مآخذ**: کتب مذکورہ کے علاوہ: (۱) مجلّۂ عثمانی، ۴: ۴۴ ببعد (ناقص اور غلط)؛ (۲) Geoffroy: L'Estat de la Court du Grand Turc، پیرس ۱۵۴۲ء، ورق ۱۰ ب؛ (۳) Guiml Postel: La tierce Partie des Histoires orientales، Poitiers ۱۵۶۰ء، ص ۹۱ ببعد (Cassun Bassa du temps qu'il estoit Bassa, avoit 20 mile ducats, il en peut avoir autant de Sangeacly de Morea, Maintenant en son lieu est Moustapha Bassa) [قاسم پاشا جب سے پاشا (امیر) بنا اسے ۲۰ ہزار "ڈوکاٹ" ملتے تھے اور شاید اتنی ہی رقم موریا کو سنجاق بیگی سے وصول ہوتی تھی۔ اب اس کی جگہ پر مصطفی پاشا ہے].

(Franz Babinger)

* **قاسموف**: Kasimov روسی میں اس کا نام گوروڈز Gorodez یا گوروڈوک مشچرسکی Gorodok Meshcerskiy تھا اور تاتاری میں اسے خان کرمان کہتے تھے، پہلے یہ زار روس کے باجگزار تاتاری فرمانرواؤں کا دارالحکومت تھا اور اب یہ حکومت Ryazan کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے۔ اس کا نام قاسم پر رکھا گیا تھا جو سلطنت قازان کے بانی اولو محمد کا بیٹا تھا۔ جب اولو محمد کے قتل (۱۴۴۶ء) کے بعد بھائیوں کے درمیان خانہ جنگی شروع ہوئی تو قاسم روسی گرینڈ ڈیوک کی ملازمت قبول کرنے پر راغب ہو گیا۔ ۱۴۵۲ء کے قریب (۱۴۵۶ء سے قبل) اسے یہ شہر عطا کیا گیا جو اس کے نام سے موسوم ہے، وہاں اس نے ایک مسجد (جس کے اب صرف مینار باقی رہ گئے ہیں) اور ایک سنگین محل (یہ اب باقی نہیں رہا؛ اسے آخری بار ۱۷۶۸ء میں Pallas نے دیکھا تھا) تعمیر کرایا۔ ۱۴۶۹ء کے قریب اس نے وفات پائی اور پھر تقریباً ۱۴۸۶ء تک اس کا بیٹا دانیار حکومت کرتا رہا۔ اس کے بعد قاسموف گرای خاندان کے بادشاہ نور دولت اور اس کے بیٹوں ساتلغان اور جنای کے زیر حکومت رہا۔ ۱۵۱۲ء میں قاسموف کے بادشاہ کی حیثیت سے شیخ اولیار (خان کوچک محمد کا پوتا) کا نام ملتا ہے جس کا تعلق جوچی (پسر چنگیز) کی اولاد کی ایک دوسری شاخ سے تھا۔ ۱۵۱۶ء میں اس کا نابالغ بیٹا شاہ علی (لوح مزار پر اس کا یہی نام درج ہے، لیکن عام طور پر وہ شیخ علی اور روسیوں کے ہاں Shigalev Shigawliyarovic کے نام سے مشہور ہے) برائے نام حکومت کرتا رہا۔ اپنی زندگی میں کئی نشیب فراز دیکھنے کے بعد (اسے کئی بار زار نے قازان کا خان مقرر کیا اور کئی بار تمام اعزازات سے محروم کر کے نہایت کڑی سزائے قید دی اور پھر معاف کر کے اس کی ریاست واگزار کر دی)۔ شاہ علی ۶۱ برس کی عمر میں بتاریخ ۱۰ شوال ۹۷۴ھ/۲۰ اپریل ۱۵۶۷ء لاولد فوت ہو گیا۔ اس نے رمضان ۹۶۲ھ میں جو تکیہ بنوایا تھا، جہاں اس کا اپنا مزار اور اس کے کئی رشتے داروں کے مقبرے ہیں، اس کا حال کئی بار بیان ہو چکا ہے؛ سب سے پہلے Pallas نے ۱۷۶۸ء میں اس کا ذکر کیا تھا، اور سب سے زیادہ زمانۂ حال میں Welyaminov Zernov نے ۱۸۶۳ء میں۔ جن دنوں شاہ علی قازان پر حکومت کرتا تھا اس کا بھائی جان علی قاسموف میں اس کی نیابت کرتا تھا۔ جان علی نے کچھ مدت (۱۵۳۲ء تا

۱۵۳۵ء) قاسموف میں بھی حکومت کی، تا آنکہ وہ وہاں ایک بغاوت میں مارا گیا۔

قاسموف میں "زار" شاہ علی کا جانشین اس کا ایک دور کا رشتہ دار سائین بلات قرار پایا جو آلتوردہ (اردوے زرّین) کے خان احمد کا پڑپوتا تھا۔ ۱۵۷۳ء میں وہ عیسائی ہو گیا اور اس کا نام سائمن Simeon رکھا گیا، بعد ازیں وہ ماسکو چلا گیا جہاں زار آئیون "خوفناک" (Ivan the Terrible) نے اسے "جملہ روسیوں کے زار" کا خطاب دیا۔ اس نے ۱۶۱۶ء میں راہب اسٹیفن Stephen کی حیثیت سے وفات پائی۔ کہیں ۱۵۸۵ء میں جا کر قاسموف میں مصطفٰی علی کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا جس کے باپ عبداللہ بن آق کُبک نے، جو سائمن کی طرح خان احمد کا پڑپوتا تھا، ۱۵۷۰ء میں وفات پائی اور قاسموف میں دفن ہوا۔ ۱۶۰۰ء کے قریب قاسموف کے فرمانروا کی حیثیت سے ارز محمد کا نام ملتا ہے، جس کا تعلق قرغیز قزاقوں کے خوانین کے گھرانے سے تھا۔ اس نے آگے چل کر روس کی خانہ جنگی میں حصہ لیا اور ۱۶۱۰ء میں مارا گیا۔ قاسموف کے آخری فرمانروا آرسلان (سائبیریا کے آخری خان کوچم کا پوتا) اور اس کا بیٹا سیّد برہان تھے۔ وہ سائبیریا کے حکمران خاندان کی اولاد تھے۔ مؤخرالذکر کا نام حکمران کی حیثیت سے پہلی بار ۱۶۲۷ء میں ملتا ہے، ۱۶۵۳ء اور ۱۶۵۶ء کے درمیان اس کو بپتسمہ دے کر عیسائی بنا لیا گیا، اس کا نام ویسلی Wesiliy رکھا گیا اور وہ اس کے باوجود اپنی وفات تک جو ۱۶۷۸ء کے فوراً بعد واقع ہوئی تھی، قاسموف پر فرمانروائی کرتا رہا۔ اسی زمانے میں ریازن Ryazan کے اسقف اعظم میسائیل Misayil (۱۶۵۱ تا ۱۶۵۶ء) نے تاتاریوں میں سے کچھ کو جبراً عیسائی بنا لیا؛ ایک بار جب اسقف اعظم اس قسم کی کوشش میں مصروف تھا تو ایک مشتعل ہجوم نے اسے قتل کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک کی سورۃ ۳ [آل عمران] کی آیۃ ۵۰ جو قاسموف میں مزاروں کی الواح پر برابر نظر آتی ہے، عیسائی مبلغوں کی سرگرمیوں کے خلاف اظہار نفرت کے لیے درج کی جاتی تھی۔

ویسلی (Wesily) کے زمانے میں بھی قاسموف کا نظم و نسق ایک روسی وائیوڈا Woyewoda (نواب یا مدارالمہام) کے ہاتھ میں تھا؛ تاتاری بادشاہ کی حکومت محض برائے نام تھی۔ ویسلی کی وفات کے بعد اس کی ماں فاطمہ سلطان کو انھیں شرائط کے ماتحت حکمران تسلیم کیا گیا۔ اس کا ذکر آخری بار ۱۶۸۱ء میں ملتا ہے۔ اس کے بعد قاسموف میں نہ کبھی کوئی اور "زار" Czar ہوا نہ "زار وِچ" Czarevitch (ان حکمرانوں کے لیے کبھی "ایک اور کبھی دوسرا" لقب استعمال کیا جاتا رہا)۔ ضلع قاسموف کے موجودہ صدر مقام کی آبادی کا ایک نسبتاً قلیل حصہ تاتاریوں پر مشتمل ہے۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق کی آبادی ۱۳۵۸۵ (بقول Reclus ۱۸۷۰ء میں ۱۳۰۰۰) تھی اور اس میں ۱۵۳۳ تاتاری تھے، ۱۹۰۹ء میں کل ۱۵۰۷۵ کی آبادی میں تاتاریوں کی تعداد ۲۰۰۰ تھی۔ بلغاروی صنعتیں (چمڑا رنگنا، جوتے بنانا، دیکھیے بالا، مادہ بلغار) روسیوں میں تاتاریوں ہی کے واسطے سے پہنچی تھیں اور قاسموف میں یہ خاص فروغ پا رہی تھیں۔

**مآخذ**: (۱) سب سے جامع اور ضروری تصنیف، باوجود اس کے کہ اس وقت سے اور کئی نئی دستاویزیں مل چکی ہیں، Wilyaminov Zernov کی بلند پایہ تصنیف *Istoriya Kasimowskikh Zarey i zarewicy* (*Trudi Vost. Otd. Imp. R. Arch. Obshe* جلدیں ۹

ج ۹ تا ۱۱ ہے۔ قاسوف کے فرمانرواؤں کے بارے میں جو کچھ اور جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تقریباً سب کا سب اسی پر مبنی ہے؛ خصوصاً (۲) Haworth : *History of the Mongols*، ۲ : ۹۶۴ ببعد؛ قب اس کے بعد کی ایک اور کتاب (۳) N. Lileyew : *Simeon Bekbulatovich*، Trier ۱۹۰۹ء؛ تبصرہ از D.K. (Obck. در *Zap. Vost. Otd.*، ۸ : ۳ ببعد؛ (۴) N. Shishkin : *Istorya goroda Kasimova*، ۱۸۸۹ء؛ تبصرہ از V. R. (Osen) : وہی کتاب، ۵ : ۲۲۲ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

**قاسیُون** : یعنی وہ پہاڑ ہے جو دمشق پر سایہ فگن ہے۔

ساخت کے اعتبار سے اس کی چوٹیاں سخت پتھر کی ہیں، جنھیں بارش کے تھپیڑوں نے چٹیل بنا دیا ہے۔ یہی پہاڑ کی کلونی ہے [یعنی عموداً پہاڑ کی درمیانی ساخت اسی سخت پتھر کی ہے]۔ اس کے دامن میں نرم چونے کی چٹانیں ہیں، جنھیں ہم پہاڑ کا چھلکا کہہ سکتے ہیں۔

دمشق پر اس کا فراز بہت ڈھلوان ہے، چنانچہ چونے کی چٹانوں نے اور سخت ڈھلان نے پہاڑ کی چوٹیوں اور درمیانی بلندیوں پر نباتات کی نشو و نما روک دی ہے۔ سوائے مصنوعی طریق کے یہاں درخت اگانے کی کوئی سبیل نہیں؛ چنانچہ پہاڑ کے صرف ایک حصہ پر درخت اگائے گئے ہیں۔

نہر یزید اسی پہاڑ سے نکلتی ہے اور اس کی نچلی سطح کو سیراب کرتی ہے جو کہ نہر یزید کے جنوبی کنارے پر واقع ہے۔ پہاڑ کی یہی سطح شاداب ہے اور منظم طریقے پر آباد بھی ہے۔

رہی پہاڑ کی بلند سطح، جو اس کی درمیانی بلندی پر ہے، تو وہ اکثر و بیشتر خشک ہے، سوائے ان حصوں کے جو نہر یزید کے قریب ہیں؛ چنانچہ پہاڑ کے انھی حصوں میں دیر مرّان، مغارۃ الدم والجوع (خون اور بھوک کا غار) اور کہف جبریل بھی واقع ہیں۔

اس پہاڑ کی شہرت پہلی صدی میں دیر مرّان کی وجہ سے ہوئی، چنانچہ اموی خلفا یہاں شوق سے آتے تھے۔ خلیفہ ہارون الرشید اور خلیفہ المامون نے بھی جب (اپنے اپنے عہد میں) دمشق کی زیارت کی تھی تو یہاں قیام کیا تھا۔ اسی دیر کی طرف خلیفہ المامون نے موضع بطان سے ایک نہر نکالی تھی اور اس پہاڑ پر ایک فلکی رصد گاہ بھی قائم کی تھی۔

خمارویہ بن احمد بن طولون نے بھی دیر مرّان کے قریب ایک محل تعمیر کیا تھا اور وہ یہیں قتل ہوا۔

فاطمیوں کے زمانے میں دمشق کے والیوں نے اسی پہاڑ پر دارالحکومت قائم کیا تھا اور خاص اسی دیر میں قیام رکھتے تھے۔

پھر چھٹی صدی ہجری یعنی بارھویں صدی عیسوی میں اس پہاڑ کی اصل رونق شروع ہوئی، یعنی اس کی سطح پر الصالحیہ بسایا گیا۔ یہ شہر آل قدامہ نے آباد کیا، جو قدس کے رہنے والے تھے اور صلیبیوں کے مظالم سے تنگ آ کر دمشق بھاگ آئے تھے۔ پھر تھوڑی سی مدت میں یہ شہر بہت آباد ہو گیا۔ یہاں مدرسے قائم ہوئے، مسجدیں بنیں، تکیے، مسافر خانے اور خانقاہیں تعمیر ہوئیں اور کاغذ سازی کے کارخانے وجود میں آئے۔

کوہ قاسیون پر دو قبے نظر آتے تھے: ایک تو بالکل چوٹی پر تھا یعنی قبۃ النصر، جسے برقوق نائب شام نے ۷۷۸ھ/۱۳۷۲ء میں سوار بک پر فتح پانے کی خوشی میں بطور یادگار بنوایا تھا۔ اس کی بلندی گیارہ سو اڑتالیس میٹر تھی؛ دوسرا قبہ مغرب کی طرف ہے، جسے قبۃ سیار کہتے ہیں۔ یہ قبہ امیر سیار الشجاعی کی طرف منسوب ہے، جو ممالیک کے زمانے میں تھے۔ اس کی بلندی پہلے قبے

سے کم ہے۔

پہلا قبہ تو پچھلی جنگ میں فوجی اقدامات کی بنا پر گرا دیا گیا لیکن دوسرا قبہ ابھی تک قائم ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دینی اور روایتی اعتبار سے بھی قاسیون کی اہمیت بیان کر دی جائے۔ اس کے بارے میں بہت سی حکایات اور روایات بیان کی جاتی ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے کہ زیریں سطح پر جو گھر ہیں ان میں سے ایک (سیدنا) آدم ابوالبشرؑ کا مسکن تھا، مغارۃ الدم میں قابیل نے اپنے بھائی ہابیلؑ کو قتل کیا تھا اور کہف جبرئیل میں فرشتے آئے تھے اور انھوں نے حضرت آدمؑ کی خدمت میں فرزند کی تعزیت کی تھی۔

پہاڑ کے مشرقی حصے میں جو سطح باہر کی طرف نکلی ہوتی ہے وہاں سیدنا ابراہیمؑ پیدا ہوئے تھے اور غربی سطح مرتفع پر حضرت مسیح اور ان کی والدہ ماجدہ علیہم السلام نے نمرود سے بچ کر پناہ لی تھی۔

حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ، حضرت ایوب علیہم السلام سب نے یہاں عبادت کی اور ہزارہا انبیائے کرام یہاں مدفون ہیں اور اصحاب کہف بھی (صلوات اللہ علیہم اجمعین)۔

وہ تمام حدیثیں جو اس پہاڑ کی فضیلت میں وارد ہوئی ہیں وہ سب موضوع ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں۔ بعض تو اسرائیلیات میں سے ہیں اور بعض بنو امیہ کی عہد خلافت میں دمشق کی فضیلت کے اظہار کے لیے گھڑی گئی ہیں۔

**مآخذ:** (۱) یاقوت: معجم البلدان (طبع Wüstenfeld)، ۱، ۱۵۷؛ ۲، ۵۸۸؛ ۳، ۲۶۳؛ ۴، ۱۲—۱۵؛ (۲) ابن طولون: القلائد الجوہریہ (طبع دھمان، دمشق ۱۹۳۹ء)، ص ۲۳—۲۸، ۳۲؛ (۳) الربعی: فضائل الشام و دمشق، طبع المنجد، دمشق ۱۹۵۰ء، انڈکس؛ (۴) ابن عساکر: تاریخ مدینۃ دمشق (الظاہریہ کا قلمی نسخہ) زیر عنوان عبداللہ المامون، و ہارون الرشید؛ (۵) دھمان: جبل قاسیون (دمشق ۱۹۳۶ء)؛ (۶) دھمان: مخطط الصالحیۃ (پیمانہ ۱ = ۵۰۰۰ د) دمشق ۱۹۳۲ء؛ (۷) Thoumin: *Geographie humaine de la Syrie Centrale*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۸) Dubertreb: *Notes et Memoires*، پیرس ۱۹۳۳ء تا ۱۹۵۰ء۔

(صلاح الدین المنجد)

* **قاضی:** (عربی)، وہ منصف (جج) جسے شریعت اسلامی کے نظریے کے مطابق ان تمام مقدمات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے جن پر دیوانی یا فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہو؛ تاہم عملی طور پر تمام مشرقی اسلامی ممالک میں زمانۂ قدیم سے قانونی نظم و نسق کے دو طریقے چلے آتے ہیں جو کسی حد تک بجا طور پر "دینی" اور "دنیوی" کے نام سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ فقط وہ امور جن کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دین سے گہرا تعلق ہے (مثلاً ازدواجی تعلقات یا وراثت سے متعلق مقدمات یا خیرات و مبرّات و اوقاف سے متعلق قانونی مسائل، وغیرہ) قاضی کے پاس قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں۔ باقی تمام معاملات، مشرق میں مقبول عام رائے کے مطابق حکّام کے انتظامی حلقۂ اختیار میں آتے ہیں، [لیکن تاریخ شاہد ہے کہ عام سیاسی اور اجتماعی مسائل بھی قاضی کی دسترس سے باہر نہ تھے۔ آخری قانونی رائے کا قطعی فیصلہ و محاکمہ بھی قاضی ہی کے اختیار میں تھا]؛ لیکن یہ صحیح ہے کہ کسی مسئلے کی عام شرعی حیثیت، علما و فقہا سے دریافت کی جاتی تھی جو حکام کے شرعی (قانونی) مشیر ہوتے تھے، اس لیے یہ شاید درست نہیں کہ یہ امور محض سلاطین و امرا یعنی حکام [انتظام و اقتدار کے سپرد تھے]۔

قاضی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ

ایک بے لوث، صاحب کردار عالم ہو جو اسلامی قانون کی جزئیات سے مکمل طور پر واقف ہو۔ شروع میں اکثر مذاہب کے اصول اس بات کے متقاضی تھے کہ قاضی ایسا شخص ہونا چاہیے جو اپنے اجتہاد کی بنا پر مسئلۂ زیر بحث کے فیصلے کے لیے قرآن و سنت سے صحیح استخراج کر سکے، یعنی مجتہد ہو (رک بہ اجتہاد)، لیکن بعد میں یہ خیال عام ہوگیا، کہ اجتہاد کی صلاحیت والے اہل علم باقی نہیں رہے جو استخراج کی اہلیت رکھتے ہوں، اس لیے عموماً اسلاف کے نظائر پر انحصار ہونے لگا۔

ملّت اسلامیہ میں انصاف کرنا ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا ہے، اس لیے سلطان کا فرض ہے کہ ہر علاقے میں کسی مناسب آدمی کو قاضی مقرر کرے۔ اگر قانوناً قاضی بننے کا اہل صرف ایک ہی شخص ہو تو اس کا فرض ہے کہ وہ اس عہدے کو پیش کیے جانے پر قبول کرے۔

قاضی کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی عدالت کو کاملاً شرع اسلامی کے ضوابط کے مطابق چلائے: مدّعی اور مدعی علیہ دونوں ہر لحاظ سے مساویانہ سلوک کے حق دار ہیں۔ اگر مدّعیٰ علیہ اقرار کرے کہ مدّعی حق پر ہے تو پھر مدعی کو اپنے دعوے کے لیے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مدعی علیہ مدّعی کے دعوے کی تردید میں معقول وجہ نہیں بتاتا تو مدعی کو اپنے دعوے کا ثبوت دینا پڑے گا [البیّنة علی المدّعی]۔

قاضی کی آزادی رائے کو ملحوظ رکھنے کے لیے قاضی کو قانوناً مقدمے سے متعلق افراد سے کوئی تحفہ یا نذرانہ قبول کرنے کی ممانعت ہے۔ قاضی کو حکم ہے کہ وہ تجارت کرنے سے پرہیز کرے، خواہ یہ تجارت بذات خود ہو، خواہ اپنے وکیلوں کے ذریعے سے، کیونکہ اس صورت میں لوگ قاضی کو اپنی طرف مائل کرنے کے لیے اسے بعض تجارتی مراعات دینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔

ان ضوابط اور دیگر بہت سے اور ضوابط کے باوجود جو نظام عدالت کو حتی الامکان بے عیب بنانے کے لیے موجود ہیں [یہ بڑی غیر قدرتی نہیں کہ بعض اوقات قاضیوں کی دیانت کے خلاف، صحیح یا غرض مندانہ شکایتیں پیدا ہو جائیں۔ اس عہدے کی مشکلات اور اس کے نازک فرائض کی وجہ سے (جن میں بعض اوقات حکام وقت کا غلط دباؤ بھی شامل ہے)] ذمے دار اور عادل اور ایمان دار لوگ اس عہدے سے بچنے کی کوشش کرتے آئے؛ چنانچہ کئی پرہیز گار فقہا، مثلاً امام ابو حنیفہؒ [رک بآن] نے قاضی بننے سے اسی بنا پر انکار کر دیا تھا [اعلی درجے کے قضاۃ کی کم یابی کے باوجود، دنیاے اسلام نے بڑے بڑے قضاۃ پیدا کیے۔ اگرچہ دوسرے درجے کے قاضی بھی بہت ہوئے جنھیں "قاضی الضرورۃ" کے نام سے یاد کیا جاتا تھا کیونکہ بہترین کے نہ ہونے کی صورت میں ان کے سامنے مقدمات لے جانا بامر مجبوری تھا؛ تاہم اکابر قضاۃ نے تشریع اسلامی میں نمایاں کارنامے یادگار چھوڑے ہیں]۔

عہدۂ قضا اور قاضیوں کی تاریخ کے لیے دیکھیے: R. J. H. Gottheil: *The Cadi, History of this Institution*، در *Reveu des Étudies ethnographiques et sociologiques*، ۱ (۱۹۰۸ء)، ۳۸۵ : تا ۳۹۳؛ *The History of the Egyptian Cadis as compiled by Abu Omar Mahammad al-Kindi*، طبع R. J. H. Gottheil، نیویارک ۱۹۰۸ء (مع ایک مقدمے کے)؛ *The Governors and Judges of Egypt of el-Kindi*، طبع G. R. Guest؛ سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۹، ۱۹۱۲ء؛ نیز دیکھیے Ribera کے وہ اہم ملاحظات جو اس نے قرطبہ میں عہدۂ قضا سے متعلق

الخشنی کی کتاب القضاۃ بقرطبہ Hist. de los Jueces de Cordoba por Aljoxani میڈرڈ ۱۹۱۴ء کے مقدمے میں دیے ہیں؛ نیز حاجی خلیفہ: ۲ : ۱۳۱، عدد ۲۲۰۹).

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ابتدائی خلفا بذات خود حکم کی حیثیت سے مقدمات کا فیصلہ کیا کرتے تھے - اسی طرح مختلف صوبوں میں ان کے والی، عمال اور حکام شرطہ (پولس) بھی یہ فرض انجام دے لیتے تھے - اسلامی ممالک میں بہت حد تک مقامی حکام بالخصوص شرطہ کے حکام عدل و انصاف قائم رکھتے تھے [لیکن ان لوگوں کا تعلق طے شدہ قوانین کے نفاذ سے تھا] - اسے بعض اوقات "نظر فی المظالم" کا نام دیا گیا ہے (الماوردی، طبع Enger، ص ۱۲۸ ببعد؛ H. F. Amedroz: *The Mozalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mowardi*، در *Journ. Asiatic Society*، ۱۹۱۱ء، ص ۶۳۵ ببعد؛ de Sacy: *Chrest. Arabe*، طبع ثانی، ۱ : ۱۳۳ ببعد).

مزید برآں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور ان کے جانشینوں نے خاص خاص آدمیوں کو بطور قاضی مقرر کر رکھا تھا - یہ قاضی زمرۂ فقہا میں سے ہوتے تھے، [اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے بعض اوقات، آگے ادوار میں ان کی] خودمختارانہ حیثیت بھی مجروح ہو جاتی رہی - بعض اوقات وہ اتنے عارضی ہوتے کہ تقرر کے فوراً بعد معزول کر دیے جاتے اور کبھی بادشاہ کی تلون مزاجی کا شکار رہتے تھے [تاہم متدین قاضی ان مشکل حالات میں بھی دیانت و توازن کا دامن تھامے رکھتے تھے].

قاضیوں کا کام صرف فصل خصومات نہ تھا بلکہ انھیں اوقاف، یتیموں، معذوروں اور دیگر لوگوں کی جائیدادوں کا انتظام بھی کرنا پڑتا تھا اور جب کسی عورت کا کوئی مرد رشتے دار نہ ہو تو اس کی طرف سے ولی بن کر نکاح کروانا بھی اس کا کام ہوتا تھا۔ دارالخلافے میں قاضی القضاۃ بڑے عہدے داروں میں سے ایک ہوتا تھا (المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۴۰۳) - یہ نام قاضی القضاۃ مشرقی ممالک میں رائج تھا لیکن مغرب میں اس کا نام قاضی الجماعۃ تھا (Dozy: *Suppl. aux Dict. Arab.*، ۲ : ۳۶۳ب)؛ بعد کے زمانے میں قاضی العسکر بھی ایک اعلی حاکم ہوتا تھا (قب القلقشندی: صبح الاعشی، ۴ : ۳۶؛ *Autobiogr. d'Ibn Khaldoun*، ص ۱۰۲ f، *Journ. As.* سلسلہ چہارم، ۳ : ۲۲۷؛ J. V. Hammer: *Osmanischen Reichs Staatverfassung*، ۲ : ۳۷۸ ببعد)- بعض قاضی فوجی قائد بھی ہوتے تھے.

بڑے شہروں میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے تھے ہر مذہب والوں کے لیے بشرط ضرورت ایک الگ قاضی مقرر ہوتا تھا - مثال کے طور پر بعد کے زمانے میں قاہرہ میں چار قاضی تھے (Quatremère: *Hist. d. Sultans Mamlouks*، ۱/۱ : ۹۸، حاشیہ؛ *Autobiogr. d'Ibn Khaldoun*، محل مذکور) - [قاضیوں کے آداب، اوصاف، شرائط ملازمت، قضا کے بنیادی اصولوں کے بارے میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں - ان کی منزلت کا مثالی تصور یہ تھا کہ خود امیر یا حاکم وقت بھی ان کے حضور پیش ہونے پر مجبور تھا اور اس قسم کی مثالوں سے تاریخ اسلام خالی نہیں - شرع (قانون) کی نظر میں سب برابر تھے اور اس کی زد سے کوئی بھی مستثنٰی نہ تھا].

مآخذ: فقہی کتابوں میں نظام قانون کے باب کے علاوہ: (۱) الخصاف: ادب القاضی (*Cod. 550 Warn.*، *Cat. Cod. Or. Bibl. Lugd. Bat.*، ۴ : ۱۰۶)؛ (۲) D.S. Margoliouth: *Omar's Instructions to the Kadi*، در *Jour. Roy. Asiat. Soc.*، ۱۹۱۰ء، ۳۰۷ تا ۳۲۶)؛

(۳) الماوردی (طبع Enger)، ص ۱۰۲ ببعد؛ (فرانسیسی ترجمہ از E. Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء، ص ۱۳۱ ببعد)؛ (۴) الشوکانی: نیل الاوطار، بولاق ۱۲۹۷ھ، ۸: ۲۹۵ ببعد؛ (۵) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۶) الشعرانی: المیزان الکبری، قاہرہ ۱۲۷۹ھ، ۲: ۱۱۲ ببعد؛ (۷) ابن خلدون: المقدمۃ، طبع Quatremere (Not. et Extr.)، ۱۶: ۳۹۷ ببعد؛ قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ص ۲۰۳ ببعد؛ مترجمۂ de Slane (Not. et Extr.)، ۱۹: ۴۴۸ ببعد؛ (۸) C. Snouck-Hurgronje: Mekka، ۱: ۱۸۲ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht، در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۵۳ (۱۸۹۹ء): ۱۲۸ ۱۵۳ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنف: Mohammedanism، نیویارک ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنف: The Achehnese، ۱: ۹۳ ببعد؛ (۱۲) I. Goldziher: Muhamm. Studien، ۲: ۷۹ ببعد؛ (۱۳) A. von Kremer: Culturgesch. des Orients (وی آنا ۱۸۷۵ء)، ۱: ۴۱۵ تا ۴۱۹؛ (۱۴) H. F. Amedroz: The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi، Journ. Roy. As. Soc.، ۱۹۱۰ء، ص ۷۶۱ تا ۷۹۶، vgl ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۳۶ تا ۱۱۳۸؛ (۱۵) Th. W. Juynboll: Handb. des Islamischen Gesetzes، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۱۶) E. Sachau: Muhamm. Recht nach Schafiitischer Lehre، ix تا xi، ۹، ۶۹۱ ببعد؛ (۱۷) E. Lane: The Manners and Customs of the Modern Egyptians، نظام حکومت پر ایک باب؛ (۱۸) Ph. Vassel: Über Marokkanische Processpraxis، در Mitth. d. Seminars für Orient. Sprachen، ۱۹۰۲ء، ج ۵، قسم دوم: ص ۱۷۰ ببعد؛ (۱۹) M. d'Ohsson: Tableau général de l'empire othoman، ۲ (پیرس ۱۷۹۰ء): ۲۶۷ تا ۲۸۳؛ (۲۰) J. v. Hammer: Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung (وی آنا ۱۸۱۵ء)، ۲: ۳۹۴ ببعد؛ [(۲۱) واجد حسین: Administration of Justice in Islam؛ (۲۲) المحمصانی: التشریع الاسلامی؛ (۲۳) رک بہ مقالہ حکومت، عدل وغیرہ؛ (۲۴) مسلمانوں کا نظام عدل گستری، اسلام آباد؛ (۲۵) صدیق حسن خان: ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی]۔

([ادارہ] و Th. W. Juynboll)

**قاضی خان**: فخر الدین الحسن بن منصور الاوزجندی الفرغانی، مشہور حنفی [فقیہ]، مفتی اور عالم، جن کی فقہ حنفی پر کئی مستند پایہ کتابیں اور حنفی تصنیفات پر شرحیں مشہور ہیں، خاص طور پر ان کا مجموعہ فتاوی [رک بآں] (جو فتاوی قاضی خان کے نام سے مشہور ہے چار جلدوں میں چھپا، کلکتہ ۱۸۳۵ء مع ضمنی عنوان الفتاوی السراجیۃ؛ طبع سنگی، لکھنؤ ۱۲۹۳ تا ۱۲۹۵ھ؛ قاہرہ ۱۲۸۲ھ)۔ یہ مجموعہ سہل الفہم ہونے کی وجہ سے بہت مشہور ہوا۔ انہوں نے رمضان ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں وفات پائی [دیکھیے الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ حسن بن منصور]۔ *

**مآخذ**: (۱) ابن قطلوبغا، طبع Flügel (Abh. d. DMG.، ج ۲، عدد ۳)، ص ۱۹، عدد ۵۶؛ (۲) G. Flügel: Die Classen der hanefit. Rechtsgelehrten، Abh. d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss.، ج ۸ (۱۸۶۰ء)، ص ۳۰۴؛ (۳) محمد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ص ۶۴ ببعد؛ (۴) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ، عدد ۳۶۹۰؛ (۵) C. Brockelmann: GAL، ۱: ۳۷۶ [تکملہ، ۱: ۶۴۳]؛ (۶) W. Pertsch: Kat. der Arab. Hss. in Gotha، عدد ۹۹۹؛ [عبدالقادر القرشی: الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، ۱: ۲۰۵]۔

(Th. W. Juynboll)

**قاضی عسکر**: (عربی - ترکی)، فوجی *

عدالت کا حاکم، سلطنت عثمانیہ کے نظام عدلیہ کے اعلٰی ترین عہدوں میں سے ایک تھا۔ اس عہدے پر جو لوگ فائز ہوتے تھے ان کا منصب رئیس العلما یعنی شیخ الاسلام کے بعد سب سے بلند سمجھا جاتا تھا۔ ان کا لقب صدر [رک بہ صدرالصدور] ہوتا ہے اور مکتوبہ عرائض میں انہیں سماحت لو یعنی "فیض مآب" کے لقب سے خطاب کیا جاتا ہے۔ قاضی عسکر دو ہوتے تھے: ایک روم ایلی کا اور دوسرا آناطولی کا۔ اصلاحات کے نفاذ سے پہلے اگر حرمین شریفین کے اوقاف کے سوا باقی اوقاف میں سے کوئی وقف متولی کی وفات کی وجہ سے مُحلول (خالی) قرار پاتا تھا تو روم ایلی کا قاضی عسکر اس کے نگران اعلٰی کے فرائض بھی انجام دیتا تھا، لیکن تنظیمات کے بعد سے یہ کام وزیر اوقاف کے سپرد کر دیا گیا۔

قاضی عسکر کا لقب سب سے پہلے ۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء میں سلطان مراد اوّل نے قاضی قرہ خلیل جنڈرہ لی کے لیے وضع کیا تھا۔ یہ قاضی فوج میں سلطان کے ہمرکاب رہتا تھا اور جہاں فوج ٹھہرتی وہیں چھاؤنی میں اپنے فرائض سرانجام دیتا تھا۔ قسطنطینیہ کے بعد ۸۸۵ھ/۱۴۸۰ء میں سلطان محمّد ثانی نے بجائے ایک کے دو قاضی عسکر مقرر کر دیے: ایسا کرنے کا مشورہ صدر اعظم قرہ مانی محمّد پاشا [رک بآن] نے دیا تھا جو ماتسا چلبی کے اثر و رسوخ کو بڑھتا ہوا نہ دیکھ سکتا تھا۔ سب سے پہلے ان عہدوں پر مصلح الدّین القسطلانی اور حاجی حسن زادہ مامور ہوئے۔ سلطان سلیمان القانونی کے عہد سے پہلے شیخ الاسلام یا مفتی اعظم کو ان پر کوئی اقتدار حاصل نہ تھا۔ انہیں تمام قاضیوں اور مدرّسوں (معلّمین دینیات) کے مقرر کرنے کا حق حاصل تھا، سوائے تین مقامات یعنی قسطنطینیہ، برسہ اور ادرنہ کے جو یکے بعد دیگرے سلطنت عثمانیہ کے تین صدر مقام تھے۔ ان تین مقامات میں عہدوں کے لیے نامزد کرنے کا حق صدر اعظم [رک بآن] کے لیے مخصوص تھا۔

روم ایلی کا قاضی عسکر مسلمان متخاصموں کے ان مقدمات کی سماعت کرتا تھا جن کے مسائل صدر مقام سے تعلق رکھتے تھے اور غیر مسلموں کے مقدمات کی سماعت آناطولی کے قاضی عسکر کے سپرد کی جاتی تھی۔ اس وجہ سے روم ایلی کا قاضی عسکر اتنے اہم عہدے کا مالک ہو گیا کہ اس کے آگے اناطولی کے قاضی عسکر کی اہمیت ماند ہو کر رہ گئی۔ اس کے دائرۂ اختیار میں جائدادوں، سرکاری قرضوں اور خزانے کے مفادات سے متعلقہ مقدمات کی سماعت بھی داخل تھی۔ سلطان اوّل کے عہد حکومت تک اس کے عدالتی اختیارات کے حلقے میں تینوں بربری ولایتیں بھی داخل تھیں، معاہدۂ [کوچک] قینارجہ (۱۷۷۵ء) [۲۱ جولائی ۱۷۷۴ء، سلطان عبدالحمید اوّل اور روس کی ملکہ کیتھرین دوم کے مابین] اور احتفال اینہ لی قاواق (۲۱ مارچ ۱۷۷۹ء) کی رو سے کریمیا کے قاضیوں پر اس کا اقتدار تسلیم کرلیا گیا۔

مآخذ: d'Ohsson: Tableau de l'empire othoman، ۴: ۵۴۸، ۴: ۵۴۱ (۲): J. von. Hammer: Hist. de l'Emp. Ottoman، ۳: ۲۰۹۔

(CL. HUART)

* قاضی کُمُخ: رک بہ کُمُوک

* **القاضی الفاضل**: ابو علی عبدالرّحیم بن علی بن محمّد بن الحسن اللّخمی البیسانی العسقلانی محیی (مجیر) الدّین، سلطان صلاح الدّین کا نامور وزیر، جو ۱۵ جمادی الآخرہ ۵۲۹ھ/۳ اپریل ۱۱۳۵ء کو عسقلان [رک بآن] میں پیدا ہوا۔ وہاں اس کا باپ، جو بیسان کا رہنے والا اور القاضی الاشرف کے نام سے مشہور تھا، قاضی کے عہدے پر فائز تھا۔

۵۴۳ - ۵۴۴ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء میں اس کے باپ نے اسے بطور متعلّم قاہرہ کے دیوان الانشاء میں جگہ دلوا دی۔ ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء تک اسے اسکندریہ کے قاضی ابن حُدَید کے ہاں کاتب کی حیثیت سے ملازمت مل گئی۔ چونکہ وہاں سے وہ جو رنگین و مرصّع رسائل بھیجتا رہا ان کی وجہ سے قاہرہ میں لوگوں کی توجّہ اس کی جانب منعطف ہوئی، اس لیے بنو رزّیک کے وزیر خاندان کے آخری نمائندے العادل رزّیک بن الصّالح الطّلاعی نے اسے دیوان الجیش کے ناظر کے عہدے پر قاہرہ میں بلا لیا۔ کچھ عرصے بعد جب قوص کے صاحب الشّرطہ شاور نے العادل رزّیک کو وزارت سے معزول کروا دیا تو القاضی الفاضل شاور کے بیٹے الکامل کا اور پھر شاور کے قتل کے بعد شیرکوہ کا کاتب بن گیا جس نے شاور کی جگہ قلمدان وزارت سنبھالا تھا۔ ۵۶۳ھ/ ۱۱۶۷ - ۱۱۶۸ء میں وہ دیوان الانشاء کے رئیس ابن الخلّال کا، جس کے ماتحت اس نے اپنی سرکاری ملازمت کا آغاز کیا تھا، نائب بن گیا، پھر ۲۳ جمادی الآخرہ ۵۶۶ھ/۴ مارچ ۱۱۷۱ء کو اس کی وفات پر اس کا جانشین مقرر ہوا۔ اس دوران میں صلاح الدّین منصب وزارت پر فائز ہو چکا تھا۔ اگلے ہی سال جب آخری فاطمی خلیفہ کے انتقال پر صلاح الدّین نے مصر کی زمام حکومت خود اپنے ہاتھ میں لے لی تو فوج اور محاصل کے بارے میں ضروری اصلاحات نافذ کرنے کے سلسلے میں القاضی الفاضل اس کا دست راست ثابت ہوا۔ پھر سلطان نے جب شام پر لشکر کشی کی تو وہ اس کے ہمرکاب تھا۔ ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ تا ۵۸۶ھ/ ۱۱۹۰ء وہ مصر میں مقیم رہا تاکہ مالی نظم و نسق کی نگرانی کرے اور بری و بحری افواج کو ضروری سامان مہیّا کرے۔ اس کے بعد وہ شام لوٹ آیا اور سلطان صلاح الدّین کی وفات تک، جو ۲۷ صفر ۵۸۹ھ/۴ مارچ ۱۱۹۳ء میں واقع ہوئی، اس کے ساتھ رہا۔ جب الملک الافضل نے، جس نے اب دمشق کی حکومت سنبھال لی تھی، اپنی بے تدبیری سے اپنے اقتدار کو خطرے میں ڈال دیا، تو القاضی الفاضل، الملک العزیز کے پاس مصر چلا گیا۔ تھوڑے ہی دنوں کے بعد دونوں بھائیوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی، لیکن ۵۹۱ھ/۱۱۹۵ء میں القاضی الفاضل کے بیچ بچاؤ سے ان میں صلح ہو گئی۔ اس کے بعد اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ۶ یا ۷ ربیع الآخر ۵۹۶ھ/۲۶ یا ۲۷ جنوری ۱۲۰۰ء کو اچانک فوت ہو گیا۔

القاضی الفاضل نے دیوان الانشاء میں اپنی ملازمت کے دوران جو متعدد سرکاری دستاویزات قلمبند کی تھیں، ان کی کئی مثالیں مخطوطات کی صورت میں، نیز ابوشامہ کے ہاں [یعنی اس کی تاریخ کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین میں] محفوظ ہیں۔ Helbig نے ان کی ایک مکمل فہرست دی ہے (ص ۶۷ تا ۷۵)۔ ان کے علاوہ اُسامۃ بن مُنقِذ سے اس کی وہ خط و کتابت بھی موجود ہے جو اسامۃ کی ایک تصنیف کتاب العصاء کے بارے میں، جو عماد الدین کی کتاب خریدۃ سے ماخوذ ہے، در *Nouv. Mel. Orient* : H. Derenburg، ص ۴۷ تا ۱۵۲؛ فرانسیسی ترجمہ *Vie d' Ousama*، ص ۳۸۳ تا ۳۹۲۔ سرکاری ملازمت کے دوران میں وہ ایک سرکاری مجلّے المتجدّدات کا مدیر بھی رہا، جس کے متعدد نمونے المقریزی نے اپنی خِطط میں پیش کیے ہیں۔ یہ صرف سرکاری خطوط پر اس کی رائے زنی یا ان کے جوابات ہی پر مشتمل نہیں، بلکہ اس میں اس نے سلطنت کے اہم واقعات اور ان اعزازات کے بارے میں بھی روداد لکھی ہے جو بارگاہ سلطانی سے عطا ہوتے تھے۔

**مآخذ** : (۱) ابن خلّکان، طبع Wustenfeld، عدد

۳۸۳؛ ۷۵۸ ؛ (۲) المقریزی : الخطط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲ : ۳۶۶ ببعد؛ (۳) السیوطی : حسن المحاضرۃ (قاہرہ ۱۲۹۹ھ)، ۱ : ۳۲۵؛ (۴) علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدۃ، ۲ (بولاق ۱۳۰۵ھ) : ۱۲؛ [۵] السبکی : طبقات الشافعیۃ، ۴ : ۲۵۳؛ (۶) ابو شامۃ : کتاب الروضتین، ۲ : ۱۶۴ ببعد؛ (۷) النویری : نہایۃ الأرب، ۸ : ۱ تا ۱۵؛ (۸) العماد الاصفہانی : خریدۃ القصر (قسم شعراء مصر) ۱ : ۳۵؛ (۹) النجوم الزاہرۃ، ۶ : ۱۵۶۔

(C. BROCKELMANN)

* **القاضی الہروی** : رک بہ العبادی، ابو عاصم۔

* **قاعدہ** : لغوی معنی بیٹھنا؛ اصطلاحاً (۱) اساس، بنیاد، دستور، آئین، ربت، طرز، ڈھنگ، عادت، خصلت، ترتیب، قرینۃ، اسلوب؛ (۲) وہ کلی ضابطہ جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو؛ (۳) کسی علم کا بنیادی اصول یا گر، جیسے حساب کا قاعدہ، صرف و نحو کے قاعدے؛ (۴) اقلیدس میں قاعدہ سے مراد وہ خط ہے جس پر کوئی مثلث یا متوازی الاضلاع واقع ہو؛ (۵) القاعدہ اس عمر رسیدہ عورت کو کہتے ہیں جو نکاح کے قابل نہ رہی ہو؛ (۶) برصغیر پاک و ہند میں قاعدہ سے مراد زبان آموزی کی ابتدائی کتاب، جس میں حروف تہجی اور ان کے مرکبات درج ہوتے ہیں۔

**مآخذ** : (۱) المنجد؛ (۲) مفردات راغب؛ (۳) فرہنگ آنند راج؛ (۴) نور اللغات۔

[ادارہ]

* **قاف** : [کوہ]، عہد وسطی کے علم کائنات [یا جغرافیہ] افسانوی ادب میں ایک پہاڑی سلسلے کا نام جو زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ متاخر زمانے کے مسلمانوں میں زمین کی شکل کی بابت مختلف رائیں تھیں، دیکھیے القزوینی، ۱ : ۱۷۰ ببعد؛ الدمشقی : نخبۃ الدہر (طبع Mehren) ص ۹؛ ابن الوردی؛ کتاب مذکور، ص ۹؛ اور اسی پر Lane میں؛ Zenker : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۹ اور ۲۳۱ ببعد؛ Reinaud : کتاب مذکور، ۱ : ۱۷۱ ببعد، اور Radloff-Hochheim در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۷۴ : ۲۲)۔ عبرانیوں اور ہومر Homer، Hesiod اور Ionian علمی طبیعیات کے زمانے کے یونانی زمین کو ایک بالکل مسطح گول قرص سمجھتے تھے۔ اب ابی کثیر التعداد لوگ مانتے ہیں [افسانوی ادیبوں کے نزدیک] کوہ قاف کو قرص زمین سے ایک ایسا خطہ جدا کرتا ہے جو بنی آدم کے لیے ناقابل عبور ہے۔ یہ ایک تاریک خطہ ہے جس کے عبور کرنے کے لیے چار ماہ کا عرصہ درکار ہے۔ ایک اور رائے، جس کا تعلق یونانی اور ایرانی خیالات سے ہے، زمین کو بلاواسطہ ایک متعفن ناقابل جہاز رانی سمندر سے گھرا ہوا خیال کرتی ہے جسے البحر المحیط یا اوقیانوس (Okeanos) کہا جاتا ہے اور جس کا نچلا حصہ یا وہ پورے کا پورا سمندر تاریکی میں چھپا ہوا ہے اور اس کے سواحل کا کسی کو پتا نہیں (ابوالفداء، کتاب مذکور، ص ۱۹؛ القزوینی، ۱ : ۱۰۴، ص ۱۰۱؛ ابن الوردی، ص ۳۷؛ Zenker در Lane، کتاب مذکور، ص ۲۳۲، ۲۳۳؛ Reinaud : کتاب مذکور، ۱/۲ : ۲۳ ببعد)۔ پھر اس سارے سمندر اور پوری زمین کو کوہ قاف کی دیوار نے گویا ایک حلقے کی مانند گھیر رکھا ہے۔

ان بیانات سے جو اس کے بارے میں دیے گئے ہیں، خاص طور پر یاقوت، القزوینی اور ابن الوردی کے ہاں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاف سبز زمرد کا بنا ہوا ہے جس کے عکس سے آسمان کا رنگ سبز (ہمارے نزدیک نیلا) دکھائی دیتا ہے۔ ایک اور بیان جو اس سے قدرے مختلف ہے، یہ ہے کہ صرف وہ چٹان (الصخرۃ) جس پر اصلی کوہ قاف قائم ہے

ایک قسم کے زمرد کی ہے، اس چٹان کو اَلْوَتَد، (میخ) بھی کہا گیا ہے کیونکہ اسے اللہ تعالٰی نے زمین کے سہارے کے لیے بنایا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زمین اپنی قوت سے اپنے سہارے پر قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اسی لیے اسے اس قسم کے سہارے کی ضرورت ہوئی، اگر قاف نہ ہوتا تو جیسا کہ الطّبری کے فارسی ترجمے میں ہے، زمین برابر کانپتی رہتی اور کوئی جاندار اس پر زندہ نہ رہ سکتا۔

تاہم زمین کے ”اٹھانے والوں“ کی بابت اس سے بھی زیادہ پیچیدہ رائیں ہیں۔ القزوینی (۱ : ۱۳۵، س ۱۶ ببعد) کی ایک روایت کی رو سے چونکہ ابتدا میں زمین ادھر ادھر ہلتی تھی اس لیے خدا نے ایک فرشتہ پیدا کیا جس نے زمین کو اپنے کندھوں پر لے لیا اور اپنے دونوں ہاتھوں سے اسے پکڑ لیا (اس سے آسمان اٹھانے والے اٹلس Atlas کی یاد تازہ ہو جاتی ہے)۔ یہ فرشتہ نارنجی رنگ کے قیمتی پتھر (jacinth) کے ایک چوکور تودے پر ہے جسے ایک جسیم بیل نے اٹھا رکھا ہے اور یہ بیل پانی میں تیرتی ہوئی ایک مچھلی پر کھڑا ہے، اسی قسم کا بیان ابن الوردی (ص ۲۰، س ۱۵ ببعد) کا ہے جس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ قاف مذکورۂ بالا پتھر کی چٹان سے نکلا ہے۔ ابن الوردی (ص ۱۳، س ۱۷ ببعد) میں ایک اور مختلف بیان ہے جس میں حاملین زمین کی تعداد اور بھی زیادہ بتائی گئی ہے (لیکن فرشتے کو چھوڑ کر) اور ان کی ترتیب میں بھی قدرے اختلاف ہے، مثلاً یہ کہ بیل چٹان پر کھڑا ہے، مزید مختلف بیانات کے لیے دیکھیے Wensinck: *The Ocean* وغیرہ، ص ۱۸ (اور وہ عبارت جو حاشیہ ۲ میں دی گئی ہے)؛ نیز J. Meyer : *Die Hölle im Islam* (Basel ۱۹۰۱ء)، ص ۴۶۔ ایرانی مسلمان اس جانور کو جس نے زمین کو اٹھا رکھا ہے، کبھی بیل بتاتے ہیں (جامی : یوسف و زلیخا، طبع Rosenzweig، وی انا ۱۸۲۴ء، ص ۱۳، س ۵ ببعد، اور اس پر Rosenzweig، کتاب مذکور، ص ۱۹۰ ب؛ Vullers : *Lex. Pers-Lat.*، ۲ : ۹۴۶ الف) اور کبھی ایک عجیب الخلقت دیو جس کا نصف حصہ بیل کا ہے اور نصف مچھلی کا (= گاو ماہی، (فردوسی : شاہنامہ، طبع Vullers، ص ۸۳، س ۹۵؛ ص ۴۴۴، س ۱۹۰ اور دیکھیے Vullers : *Lex.*، ۲ : ۹۴۷ الف)۔ بغداد کی لوک کہانیوں میں بھی بیل اور مچھلی کو زمین کا حامل بتایا گیا ہے (H. Petermann : *Reisen im Orient*، ج ۲، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ص ۳۰۱)۔ بحیرۂ احمر کے ساحل پر رہنے والوں میں یہ عقیدہ عام ہے کہ زمین عظیم الجثّہ بیلوں کی پشتوں پر قائم ہے، (E. Rüppel : *Reise in Abyssinien*، ج ۱، فرنکفرٹ تقریباً وسط ۱۸۳۸ء، ص ۲۵۶)۔ القزوینی نے بیل اور مچھلی کی جگہ بائبل کے عفریتوں لیوی ایتھن Leviathan اور بے ہے موتھ Behemoth کے نام دیے ہیں۔ بیل کا زمین کو اٹھائے ہوئے ہونے کا بنیادی تخیّل جیسا کہ Reinaud (کتاب مذکور) نے بتایا ہے، ہندوستان میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس چٹان کا اوپر ذکر ہوا ہے کہ وہ کوہ قاف کی جڑ ہے، وہ وہی شطیہ Shetiyya پتھر ہو سکتی ہے جو یہودی روایات کے مطابق زمین کی ناف کا وہ پتھر ہے جسے خدا نے عماء (chaos یا ابتدائی سمندر) کی گہرائیوں میں بٹھایا اور اسے دنیا کو سہارا دینے والا پتھر مقرر کیا۔ یہودی روایت کے لیے دیکھیے Feuchtwang در *Monatschrift für Gesch. u. Wissensch. des Judentums*، ج ۵۴ (۱۹۱۰ء)، ص ۴۳ ببعد؛ W. H. Roscher : *Neue Omphalos-Studien (Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.)*، ج ۳۱، ۱۹۱۵ء، ص ۷۳ ببعد۔ یہاں یہ بات بھی

بیان کرنے کی ہے کہ القزوینی (۱ : ۱۴۴، س ۲۳) میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ اللہ تعالٰی نے زمین کو بغیر کسی بند یا سہارے کے قائم کیا ہے۔

ایک مقبول عام خیال کے مطابق قاف دنیا کے تمام پہاڑوں کی اصل ہے؛ سب پہاڑ کوہ قاف سے زمین دوز رگوں اور ریشوں کے ذریعے ملے ہوئے ہیں۔ جب خدا تعالٰی کسی علاقے کو تباہ کرنا چاہتا ہے تو وہ ان ریشوں میں سے ایک ریشے کو حرکت کرنے کا حکم دیتا ہے جس سے زلزلہ آجاتا ہے۔ اس سے مختلف ایک اور عام خیال کے مطابق زلزلہ اس لیے آتا ہے کہ وہ بیل جو زمین کو اٹھائے ہوئے ہے، بعض اوقات اس کے بوجھ سے کانپنے لگتا ہے [ہندوستان میں ایک عام روایت یہ ہے کہ بیل جب اپنا سینگ بدلتا ہے، یعنی ایک سینگ سے زمین کو دوسرے سینگ پر منتقل کرتا ہے، تو زلزلہ آجاتا ہے]۔

[افسانوی ادب کی رو سے] قاف کو، جس تک انسان کی رسائی نہیں ہو سکتی، دنیا کا آخری سرا خیال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا نام اسی بات کی علامت کے طور پر استعمال ہوتا ہے؛ مثلاً جامی کی یوسف و زلیخا (طبع Rosenzweig، ص ۱، س ۴) کا ایک شعر۔ یہ افسانوی پہاڑ مرئی اور غیر مرئی دنیا کے مابین حد فاصل بناتا ہے، کسی کو معلوم نہیں کہ اس کے پیچھے کیا ہے؛ ان مخلوقات کا علم جو وہاں رہتی ہیں، صرف خدا کو ہے۔ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں (ابن الوردی، ص ۸۸) کہ ماورائے قاف کا خطہ عالم آخرت میں سے ہے اور اس کی زمین چاندی کی طرح سفید ہے، اس کا طول چالیس دن کی مسافت کے مطابق ہے اور وہ فرشتوں کے رہنے کی جگہ ہے . . . یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قاف اور اس کے پار کا علاقہ جنوں [یا پریوں] کی جائے سکونت ہے، قاف خود فرضی پرندے سیمرغ کی جائے سکونت کے طور پر مشہور ہے، جو گدھ کی قسم کا ایک پرندہ ہے اور جو در حقیقت وہی ہے جسے عرب عنقا [رکّ بآں] کہتے ہیں۔ یہ پرندہ دنیا کی ابتدا سے موجود ہے، اب قاف کے گوشۂ تنہائی میں قناعت و سکون سے رہتا ہے اور ایک ایسا دانا مشیر ہے جس سے گزشتہ زمانے کے بادشاہ اور بہادر مشورہ کرتے رہے ہیں، لہٰذا اس کے مسکن قاف کو شعر و شاعری میں ''کوہ دانش'' اور نیز رمزیہ طور پر ''کوہ قناعت'' کہا جاتا ہے۔ فارسی شاعر فریدالدین عطّار (رکّ بہ عطّار) اپنی مشہور مثنوی منطق الطیر میں صوفی کے سلوک کا ذکر کرتے ہوئے، جس میں روح کو سات مراتب سے گزرنا ہوتا ہے، تا آنکہ وہ واصل باللہ ہو جاتی ہے، اس کی تشبیہ ایک پرندے کی پرواز سے دیتا ہے جو بڑے دشوار اور پر آشوب مراحل سے اڑتا ہوا گزرتا ہے اور سات وادیوں کو عبور کر کے کوہ قاف تک پہنچتا ہے جہاں اس کے دانا بادشاہ سیمرغ کا تخت ہے [در اصل صوفیوں کے علامتی اسلوب بیان میں یہ ہُویت یا لاہوت کی منزل کے لیے رمز ہے]۔ عربوں کے پریوں کے افسانوں میں بھی قاف کو ایک مقام حاصل ہے، چنانچہ الف لیلۃ و لیلۃ میں اس کا کئی بار ذکر آیا ہے۔

اگر قاف کے معنی محدود کر دیے جائیں اور اسی زمین پر اسے موجود مانا جائے تو قاف سے مراد ایشیا کا وہ کوہستانی سلسلہ ہے جو شمال میں اسلامی دنیا کی حد بندی کرتا ہے، بالخصوص کوہ قفقاز اور اس کی وہ شاخیں جو شمالی ایران میں ہیں، اسی وجہ سے کوہ دماوند کو جسے شاہنامہ (۱ : ۹۳۷ ب) میں قدیم ایرانی بادشاہوں اور بہادروں کے کارناموں کا محل وقوع بتایا گیا ہے، سیمرغ کی جائے سکونت کے نام سے پیش کیا گیا ہے۔

ایرانیوں کے ہاں اَلْبُرز (البرج)، قدیم فارسی ہرا بیرزائتی Hura-berezaiti (کوہ بلند)، درحقیقت دنیا کے آخر میں ایک خیالی پہاڑ ہے جہاں یونانیوں کے اولمپس Olympus پہاڑ کی طرح دیوتاؤں کے محل ہیں ۔ اوستا کے بیان سے ماننا لازم آتا ہے کہ ہرا بیرزائتی دنیا کے پہاڑی سلسلوں کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی طرح ہے کیونکہ دنیا بھر کے باقی تمام پہاڑ زیر زمین بندھنوں کے ذریعے اسی سے نکلے ہیں ۔ ہرا بیرزائتی کی بابت یہ خیال تھا کہ یہ نہ فقط تمام دنیا کو گھیرے ہوئے ہے بلکہ ایک جھیل کو بھی احاطہ کیے ہوئے ہے جس کا نام وُرُکَشا ہے؛ یہ جھیل کو دنیا کے آخر میں ہے لیکن بُندِھِش Bundehesh کے بیان کے مطابق اسے احاطہ کیے ہوئے نہیں ہے، مزید برآں اس پہلوی تصنیف کے جغرافیے میں کوہ قاف کا نام واقعی پایا جاتا ہے؛ (Windischmann : Zoroastrische Studien، برلن ۱۸۶۳ء، ص ۷، ۲۳، ۵۷، حاشیہ ۱) ۔ اس کے بعد دنیا میں البرز کے صحیح مقام کا پتا معلوم ہو گیا اور اس کی تعیین اس پہاڑی دیوار سے کی گئی جو شمال میں ایرانی تہذیب کی حد بندی کرتی ہے، چنانچہ البرز کا نام آج کل ہمیں کئی مقامات پر ملتا ہے اور ان مقامات میں یہ نام اس کوہ یا سلسلۂ کوہ کو دیا گیا ہے جو ایرانی زبان بولنے والوں کے ملک کی سرحد پر واقع ہے اور بالخصوص اس سلسلۂ کوہ کو جو بلند ہو کر کوہ دماوند سے مل جاتا ہے ۔ یہ بات اہم ہے کہ یاقوت (کتاب مذکور) تصریح کرتا ہے کہ قاف کو قدیم زمانے میں البرز کہا جاتا تھا، دیکھیے المستوفی: نُزْہَۃُ القلوب (سلسلۂ یادگار گب)، ص ۱۹۱ ببعد) ۔ Geiger (کتاب مذکور، ص ۵۱) کا خیال ہے کہ جھیل وُرُکَشا سے ابتداءً ایک معین مقام مراد تھا (بحیرۂ ارال Aral یا بحر خزر Caspian)، لیکن اوستا کے زمانے میں ہی ایسے ایک خیالی منطقے میں منتقل کر دیا گیا ۔ ہرا بیرزائتی البرز اور وُرکَشا کے لیے دیکھیے Ritter : Erdkunde، ۸ : ۴۲ ببعد؛ Fr. Spiegel در Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۶ : ۸۵، اور در Erānische Altertumskunde، ۱ : ۱۹۱ ببعد، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ W. Geiger : Ostiran. Kultur im Alterthum، Erlangen ۱۸۸۲ء، ص ۴۲ ببعد؛ F. v. Andrian : Der Höhenkultus asiatischer u. europäischer Völker، وی انا ۱۸۹۱ء، ص ۲۸۷ ببعد ۔

ہندوؤں کے ہاں بھی ایک ایسا خیال پایا جاتا ہے جو ایرانی علمِ کائنات سے بہت قریب ہے ۔ ان کی کتابوں، بالخصوص پرانوں میں ایک خیالی پہاڑی منطقہ "لوکا لوکا" کا ذکر کیا گیا ہے جو مرئی دنیا کو غیر مرئی دنیا سے جدا کرتا ہے اور جس کے پرے سوائے تاریکی کے کچھ نہیں؛ لوکا لوکا کے لیے دیکھیے Spiegel در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch، ۶ : ۸۶ اور J. Dowson : Classical Dictionary of Hindu Mythology، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۰ ۔ جینیوں Jains کی تعلیم کے مطابق کوہ مانو سوتّرا Manusottara جس کی شکل ایک حلقے کی مانند ہے اور جو بر اعظم پُشکروارا (Puskaravara) کے وسط میں واقع ہے، انسانوں کی آخری حد ہے؛ قب Jacobi در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۴۰ : ۳۱۲) ۔

مسلمانوں کے ادب میں کوہ قاف کا تخیل اس ہندوستانی اور ایرانی تخیل سے ملتا جلتا ہے جس کی رو سے لوکا لوکا اور ہرا بیرزائتی البرز زمین کو گھیرے ہوئے ہے ۔ اس سے پہلے یہ Gesenius (کتاب مذکور، ص ۳۱۷) اور Rosenzweig (کتاب مذکور، ص

۱۸۵) نے بتایا تھا ۔

مسلمانوں کے ادبی تخیّل سے مماثل منداٸیوں (Mandaeans) کا تخیّل ہے۔ ان کے خیال کے مطابق (دیکھیے H. Petermann : *Reisen im Orient* (لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲ : دیکھیے ۳۵۲) زمین ہر طرف سمندر سے گھری ہوئی ہے، ماسوا شمال کے کہ اس طرف خالص ترین فیروزے کا اونچا پہاڑ، سمندر اور زمین کے درمیان حائل ہے ۔ اس فیروزے کے پہاڑ سے بالکل متصل، جس کے عکس سے آسمان نیلا دکھائی دیتا ہے، پاک و صاف دنیا واقع ہے جو شمال تک چلی گئی ہے ۔ بہت اغلب ہے کہ منداٸیوں نے یہ تخیل مسلمانوں سے لیا ہو۔ de Goeje (الطّبری، *Annales*، مقدمہ ص cdxxxvii) نے اس کے برعکس یہ رائے قائم کی ہے کہ عربوں نے کوہ قاف کا تخیل منداٸیوں کے علم الاساطیر سے لیا ہے جو زیادہ قرین قیاس نہیں ہے ۔

شمال میں ایک سرحدی سلسلۂ کوہ کا تخیل جیسا کہ میرا بیرزانتی ۔ البرز اور قاف کے تخیل کی محدود تشریح میں پایا جاتا ہے (خاص طور پر دیکھیے منداٸی افسانہ) ایشیا میں اور بالخصوص قدیم مشرقی لوگوں میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا، اس کا ماخذ غالباً بابلیوں کا علم کائنات تھا جس میں دیوتاؤں کے پہاڑ کا محل وقوع شمال میں بتایا گیا ہے۔ بابلی، آشوری رائے کے لیے دیکھیے Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?* لائپزگ ۱۸۸۱ء، ص ۲۹، ۱۱۷ ببعد؛ Fr. Hommel : *Aufsätze u. Abhandl*، ج ۲، میونخ ۱۹۰۰ء : ص ۳۴۵ ببعد، اور Zimmern در *Die Keilinschriften und das Alte Testament*، بار سوم، برلن ۱۹۰۳ء، ص ۳۵۳، ۳۵۵، ۶۲۰ ۔ قدیم عبرانیوں کے ہاں بھی یہ تخیل پایا جاتا ہے ۔

**مآخذ** : یاقوت : معجم، (طبع ووسٹنفلٹ)، ۴ : ۱۸، ۱ : ۱۵۳ ص ۳ تا ۶؛ (۲) ابو الفداء : تقویم البلدان، (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۹۱، ۲۷۶؛ (۳) القزوینی : عجائب المخلوقات، (طبع ووسٹنفلٹ)، ۱ : ۱۷۰؛ (۴) ابن الوردی : خریدۃ العجائب، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۳، س ۱۲ ببعد، ص ۱۱۸، س ۴ ببعد؛ (۵) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۷؛ (۶) مطہّر بن طاہر، کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ۲ متن : ص ۱۶، ۲۶ ببعد، ترجمہ ص ۱۶، ۳۵، ۴۴، ۶۳؛ ج ۳ : متن ص ۱۴۰، ترجمہ ص ۱۴۳ (*Publ. de l' Ec. des Lang. or. vi.*)، سلسلۂ چہارم، ج ۱۷، ۱۸؛ (۷) البلعمی کا تاریخ الطّبری کا فارسی ترجمہ، مترجمۂ Zotenberg (*Chronique de Tabari*)، ج ۱ (پیرس ۱۸۶۷ء)، ص ۴۳؛ (۸) Vullers : *Lex. Pers. Lat.*، ۲ : ۷۰۶، الف؛ (۹) W. Gesenius، کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۳ ببعد؛ (۱۰) Rosenzweig : اپنی طبع یوسف و زلیخا، از جامی (ویانا ۱۸۲۴ء)، ص ۱۸۵-۲۰۰؛ (۱۱) E.W. Lane : *Manners and Customs of Modern Egyptians*، طبع ثالث (لنڈن ۱۸۴۲ء)، ۱ : ۲۳۳، ۲۳۶ اور جرمن ترجمہ از J. A. Zenker (لائپزگ ۱۸۵۷ء)، ۲ : ۲۰، ۲۲۲، ۲۳۵ ببعد؛ (۱۲) Reinaud : *Geograpie d' Aboulféda*، ج ۱ (پیرس ۱۸۴۸ء)، ص ۱۸۱ تا ۱۸۲؛ (۱۳) A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، ج ۲ (برلن ۱۸۶۲ء)، ص ۳۶۹ تا ۳۷۰؛ (۱۴) A. J. Wensinck : *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*، در *Afd. verhand. der Kon. Akad. v. Wetensch.* Letterkunde N. R. ج ۱۷، عدد ۱ (ایمسٹرڈم ۱۹۱۶ء)، بالخصوص ص ۵ ببعد، ۲۷ ببعد؛ (۱۵) وہی مصنّف : *The Ocean in the Literature of the Western Semites*، وہی کتاب، جلد ۱۹، عدد ۲ (۱۹۱۸ء)، بالخصوص ص ۱۴ تا ۱۸؛ (۱۶) J. L. Rassmussen کے خصوصی رسالے *De Monte Caf Commentatio*، مقالہ Havniae

۱۸۱۱ء تک میری رسائی نہ ہو سکی ۔

(M. STRECK) [و ادارہ]

⊛ **قافِیَہ** : قَفَا (یَقْفُو قَفْوًا وَقُفُوًّا) اَثَرَہٗ، اِتّباع کیا، پیروی کی، سے اسم فاعل قافی (جمع قواف) ہے ۔ آخر میں تاے انتقال کا اضافہ کر دیا گیا ہے ۔ اصطلاحِ شعرا میں قافیہ چند حروف و حرکات کے مجموعے کا نام ہے جو غزل اور قصیدے کے مطالع اور مثنوی کے ہر مصرعِ غیر مردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے اور قصیدہ و غزل کے دیگر اشعار اور قطعے کے مصرعِ ثانیِ غیر مُردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے بلا استقلال مکرر آتا ہے ۔ [قَافِیَۃُ کُلِّ شَیْءٍ آخِرُہٗ = ہر چیز کا قافیہ اُس کا آخری حصہ ہے (لسان، اقرب، المنجد)؛ التقفیۃ عندالشعراءِ ہی توافقُ الکلامِ الحرفِ الاخیرِ = تقفیہ شعرا کے نزدیک اشعار میں حرف آخر کا توافق ہے (اقرب، المنجد)؛ قافیۃ : کلمۂ اخیراست از بیت کہ اعادۂ آن واجب باشد = قافیہ شعر کا آخری کلمہ ہوتا ہے اور اس کا اعادہ واجب ہوتا ہے ۔ (منتہی الارب) ۔

شعر کے دو پہلو اخصّ و اہم ہیں : ایک وزن، دوسرا خاتمہ، وزن کا ترنُّم اور خاتمے کی صوتی ہم آہنگی دونوں مل کر نفسِ انسانی پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ وزن کا تعلق علمِ عروض سے ہے اور خاتمے کا علمِ قافیہ سے ۔ یہاں ہم قافیے سے بحث کر رہے ہیں ۔

فارسی شاعری میں ایرانیوں نے عربی اصول و قواعد کی پیروی کی، لیکن زبان کی خصوصیات کی بنا پر کچھ اختلاف بھی رہا ۔ فارسی سے یہ فن اردو میں آیا، اردو کے اساتذہ نے عرب و عجم کی عہد بہ عہد تحقیق و تدقیق کے نتیجے میں ترمیم و تنسیخ کا پورا پورا تتبع کیا لیکن اختلافِ زبان کے باعث کچھ تخصیص بھی پیدا ہو گئی ۔ اس مقالے میں تفصیل کی گنجائش نہیں ۔ بڑے اختصار سے قافیے کے ضروری اصول و قواعد کی وضاحت کی جائے گی ۔ مثالیں صرف اردو کی دی جائیں گی ۔ اور یہی مناسب معلوم ہوتا ہے :

حروف قافیہ نو ہیں :

قافیہ اک حرف اور تابع ہیں اس کے آٹھ حرف
چار پہلے چار بعد اور ان کا ہے یہ دائرہ
حرف تأسیس و دخیل و ردف و قید اور پھر روی
بعد ازاں وصل و خروج اور پھر مزید و نائرہ

سب حروف قافیہ ایک شعر کے آخر میں جمع نہیں ہو سکتے، زیادہ سے زیادہ ایک شعر میں سات حروف قافیہ آ سکتے ہیں ایک حرف اصلی سے زیادہ لانا شاعر پر لازم نہیں ۔ البتہ اس ایک حرف کا لانا واجب ہے اس کے بغیر قافیہ متشخص ہی نہیں ہو سکتا ۔ اس ایک حرف کا نام روی ہے ۔ باقی آٹھ میں سے چار روی سے پہلے آتے ہیں اور چار روی کے بعد ۔ اگرچہ چار حروف قافیہ روی سے پہلے آتے ہیں، لیکن پہلے روی کا جاننا ضروری ہے اس لیے کہ وہی اصل قافیہ ہے جب تک روی کی تشخیص و تعیین نہ ہو دیگر حروف قافیہ متعین نہیں ہو سکتے ۔

روی : اس کلمے کا حرفِ آخرِ اصلی جو مصرعِ شعر غیر مُردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے آئے جیسے :

صبحدم میں نے جو لی بستر گل پر کروٹ
جنبش باد بہاری سے گئی نیند اُچٹ

قصیدے کے اس مطلع میں قافیہ بالکل آخر میں ہے، کیونکہ اس میں ردیف نہیں ۔ تاے ثقیلہ روی ہے حرف روی کی تکرار واجب ہے حروفِ قافیہ میں سے کوئی اور حرف اس شعر میں نہیں آیا :

ہوتا رہے درد میرے دل میں
بے چینی ہو میری آب و گِل میں

مثنوی کی اس بیت میں قافیہ آخر میں نہیں کیونکہ اس میں لفظ ''میں'' ردیف ہے لہٰذا قافیہ اس سے پہلے آیا ہے۔ حرف روی لازم ہے۔

وہ چار حروف قافیہ جو روی سے پہلے آتے ہیں:-

۱۔ حرفِ قَید: اگر روی سے پہلے کوئی حرف صحیح ساکن متصل ہو تو اس کو حرف قید کہتے ہیں جیسے:

ساقی شتاب چل کہ تغافل ہے مجھ پہ جَبْر
آمدا ہے کس بہار سے مژگاں کا میرے اَبْر

اس مثال میں رائے مہملہ روی ہے اور بائے موحّدہ حرف قید۔ بعض حضرات نے قید کا دس حروف پر حصر کیا ہے وہ درست نہیں۔ ان امثلہ سے حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ (۱) جَبْر و صَبْر، (۲) چَتْر و سَتْر (۳) وَجْد و سَجْد (۴) نَحْو و مَحْو (۵) بَخْت و تَخْت (۶) صَدْر و قَدْر (۷) جَذْب و عَذْب (۸) بَزْم و رَزْم (۹) پَسْت و مَسْت (۱۰) چَشْم و خَشْم (۱۱) وَصْل و فَصْل (۱۲) قَطْع و نَطْع (۱۳) نَعْل و جَعْل (۱۴) نَغْز و مَغْز (۱۵) گُفْت و سُفْت (۱۶) عَقْل و نَقْل (۱۷) ذِکْر و فِکْر (۱۸) حِلْم و عِلْم (۱۹) جَمْع و شَمْع (۲۰) بَنْد و پَنْد (۲۱) زَہْر و قَہْر۔ حرف قید کی تکرار واجب ہے اور اس کا اختلاف عیب فاحش، اگرچہ قید مختلف ہم مخرج ہو۔ جو چیز اصولاً غلط ہو وہ کسی بزرگ کی غلطی کی مثال سے درست کیسے ہو سکتی ہے۔ ترک اصول ضعف و عجزِ شاعر پر دال ہے۔

عرب واوِ لین یعنی واو ما قبل مفتوح اور یائے لین یعنی یا ما قبل مفتوح کو حرفِ قید میں شمار کرتے ہیں اور ان کے اِتبّاع میں اہلِ عجم بھی یہی لکھتے آ رہے ہیں، لیکن مقالہ نگار عرض کرتا ہے کہ اردو تو اردو فارسی میں بھی واوِ لین اور یائے لین قطعاً موجود نہیں۔ کوئی بھی ان دونوں حرفوں کا تلفظ بغیر مدّ و اِشباع نہیں کرتا۔ ہم واوِ لین و یائے لین کا تلفظ بالکل واو و یائے مدّہ معروف و مجہول کی طرح کرتے ہیں۔ لہٰذا واو ما قبل مفتوح اور یاء ما قبل مفتوح بھی حروف مدّہ کے حکم میں یعنی حروفِ رِدْف ہیں۔

۲۔ حرفِ رِدْف: روی سے قبل الف، واو اور یائے ساکن آئیں تو وہ رِدف ہیں خواہ اُن حروف مدّہ سے پہلے کوئی بھی حرکت ہو۔ جیسے یار و غار؛ نور و طور؛ کَور و گَور، طَور و غَور؛ تیر و پیر؛ دیر و زیر اور غیر و سیر:

ذکر میرا بہ بدی بھی اسے منظور نہیں
غیر کی بات بگڑ جائے تو کچھ دُور نہیں

رائے مہملہ آخر روی اور واو حرف رِدف ہے۔ ردف کی تکرار واجب ہے۔

عرب الفِ رِدْف، واوِ رِدْف اور یائے رِدْف کا باہم تقفیہ کرتے ہیں، یعنی اُن کے نزدیک نار، نور اور تیر کا آپس میں قافیہ جائز ہے۔ ایرانی معروف و مجہول، یعنی نور و گور اور تیر و زیر کا تقفیہ جائز سمجھتے ہیں۔ اردو میں دونوں صورتیں اب ناجائز ہیں۔

رِدْفِ زائد: وہ حرفِ ساکن جو روی اور ردف کے درمیان واقع ہو۔ جیسے چاند ماند، چھینک چھینک، اونٹ گھونٹ، تاخت باخت، دوخت سوخت، کاست راست، دوست پوست، بیست زیست، کاشت برداشت، بافت تافت:

کہوں اس کی جبیں کو کس طرح چاند
کہ اس سے لاکھ حصے چاند تھا ماند

ردفِ زائد کی تکرار واجب اور اختلاف عیب فاحش ہے۔

۳۔ حرفِ تاسیس: جب روی سے پہلے کوئی حرف متحرک آئے اور اس سے پہلے الف ساکن ہو تو اس الف کو تاسیس کہتے ہیں:

مثل کہتے ہیں یہ استادِ کامل
کہ دیوانہ بکارِ خویش عاقل

۴۔ دخیل: روی اور تاسیس کے درمیان جو حرف متحرک ہوتا ہے دخیل کہتے ہیں۔ جیسے باوَر، یاوَر، عامِل کامِل، تجاہل تغافل۔ تاسیس و دخیل کی تکرار لازم نہیں، کوئی اختیار کرے تو لزوم ما لایلزم اور صنعت ہے، لیکن پھر حرکت دخیل کا اختلاف عیب ہے۔ مؤسس قافیے کا قافیہ غیر مؤسس سے جائز بلکہ عام ہے:

ان شوخ حسینوں پہ جو مائل نہیں ہوتا
کچھ اور بلا ہوتی ہے وہ دل نہیں ہوتا

قافیے کے ان چار حروف کا بیان جو روی کے بعد آتے ہیں:

۱۔ وصل: روی کے بعد اس سے متصل جو پہلا حرفِ زائد غیر مستقل آئے اسے وصل کہتے ہیں: جیسے

گھر یار سے تو نے منہ کو موڑا
کیا جی میں ٹھنی جو سب کو چھوڑا

اس میں رائے ثقیلہ روی ہے اور الف حرف وصل۔

۲۔ خروج: وصل کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد غیر مستقل آئے اسے خروج کہتے ہیں:

عاشق کی بھی کٹتی ہیں کیا خوب طرح راتیں
دو چار گھڑی رونا دو چار گھڑی باتیں

اس میں تائے فوقانی روی ہے، یائے تحتانی وصل اور نون خروج۔

۳۔ مزید: خروج کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد غیر مستقل آئے وہ خروج ہے:

پیارے تو اسی خاک پہ گھوڑے سے گرے گا
یہ ہے یہیں خنجر تری گردن پہ پھرے گا

اس میں رائے مہملہ روی، یائے تحتانی وصل، کاف فارسی خروج اور الف مزید ہے۔

۴۔ نائرہ: مزید کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد، غیر مستقل آئے وہ نائرہ ہے بلکہ ایک دو حرف اس کے بعد بھی اسی طرح زائد اور غیر مستقل آئے ہیں وہ بھی نائرہ کہلاتے ہیں:

ناچار ہم تو تجھ بن جی مار کر رہیں گے
پر اس روش کو تیری یہ لوگ کیا کہیں گے

اس میں ہائے ہوز روی، یائے تحتانی وصل، نون خروج، کاف فارسی مزید اور یائے تحتانی نائرہ ہے۔

**حرکات قافیہ:** حرکت ما قبل الف تأسیس کو رَس، حرکتِ دخیل کو اِشباع، حرکتِ ما قبل قید و ردف کو حذو، حرکتِ حرف ما قبلِ روی ساکن کو توجیہ، حرکتِ روی کو مَجریٰ اور حرکاتِ وصل و خروج و مزید و نائرہ کو نفاذ کہتے ہیں:

رَس اور اِشباع اور اک حَذو ہے
اور پھر توجیہ و مَجریٰ و نفاذ

**القاب قافیہ:** اس مقالے میں القابِ قافیہ بیان کرنے کی نہ گنجائش نہ ضرورت، کیونکہ ان القاب کے نہ جاننے سے فن پر کوئی اثر مطلق نہیں پڑتا۔ روی ساکن کو مقیّد اور متحرک کو مطلق کہتے ہیں۔ روی مقید یا مطلق کے ساتھ جو حروف قافیہ ہوتے ہیں ان کا حوالہ ہوتا ہے مثلاً روی مقید بہ قید یا بہ ردف وغیرہ۔

**حدودِ قافیہ:** انھیں اقسامِ قافیہ از روے وزن اور انواع قافیہ بھی لکھتے ہیں۔ اب تک قافیے کے متعلق جو کچھ بیان ہوا یہ اس سے بالکل متغایر و مختلف ہیں اور تمام ائمۂ فن لسانیات شد و مد سے قافیے کی تعریف یوں کرتے ہیں: [محمد بن ابی شنب: تحفۃ الادب فی میزان اشعار العرب، القافیۃ: ھی مجموع الساکنین اللذین فی آخر البیت و ما بینھما من المتحرکات و المتحرک التی قبل الساکن الاول = قافیہ ان دو حروفِ ساکن اور ان کے درمیانی حروف متحرک اور ساکنِ اول کے ما قبل متحرک کا مجموعہ ہے جو بیت کے آخر میں

واقع ہو! ۔ السکاکی: مفتاح العلوم، اختلفوا فی القافیة فهی عندالخلیل من آخر حرف فی البیت الی اول ساکن یلیه مع المتحرک الذی قبل الساکن، ۔ ۔ علی رأیه لابد من اشتمالها علی ساکنین ۔ ۔ ۔ فیستلزم لذالک خمسة انواع ۔ احدها ان یکون ساکناها مجتمعین ۔ ۔ او یکون بینهما حرف واحد متحرک ۔ ۔ او حرفان متحرکان ۔ ۔ او ثلثة احرف متحرکات ۔ او اربعة = قافیے میں (علما نے) اختلاف کیا ہے ۔ خلیل کے نزدیک قافیہ بیت کے آخری (ساکن) حرف سے ساکنِ اول تک مع اس متحرک حرف کے ہے جو ساکنِ اول کے ما قبل ہو ۔ اس (خلیل) کی رائے کے مطابق دونوں ساکنوں کا اشتمال ضروری ہے ۔ لہٰذا اس صورت میں پانچ قسمیں لازم آتی ہیں ۔ ایک یہ کہ دونوں ساکن بلا فصل جمع ہوں یا ان دونوں ساکن حرفوں کے درمیان ایک حرف متحرک یا دو حرف متحرک یا تین حرف متحرک یا چار (حرف متحرک) واقع ہوں!

اس لحاظ سے قافیے کی پانچ قسمیں ہیں:

١ ۔ مترادف: دونوں ساکن متصل:

یہی خورشید ہووے اور یہی ماہ
یہی وضعِ زمانہ اور یہی راہ

٢ ۔ متواتر: دو ساکنوں کے درمیان ایک متحرک:

نگاہ لطف سے کیا کیا اشارے
کہ منظور نظر ہو تم ہمارے

٣ ۔ متدارک: دو ساکنوں کے درمیان دو متحرک:

صبح ہوئی تو کیا ہوا ہے وہی تیرہ اختری
کثرتِ دود سے سیاہ شعلۂ شمعِ خاوری

٤ ۔ متراکب: دو ساکنوں کے درمیان تین متحرک:

جگر و سرزنشِ نشترِ غم
سینہ وقفِ خلشِ خارِ الم

٥ ۔ متکاوس: دو ساکنوں کے درمیان چار متحرک ۔ تمام مصنفین و مؤلفین لکھتے چلے آ رہے ہیں کہ عربی سے مخصوص ہے اردو میں ممکن نہیں ۔ عربی کی تخصیص مسلّم، لیکن زبانِ اردو کہیں عاجز نہیں مثال حاضر ہے:

بحرِ رجز مسدس، ہر رکن مَخْبُول [رکن بہ زحاف] ۔

سنو جی تم کبھی نہ یہ ہو سکے گا
کہ میں اسے کسی طرح کروں خفا
سُنُ جِ تُم، کَبِ نَ یِہ، ہُ سَکِ گا
کِ مِ اِسے، کِسِ طرح، کرو خفا
فَعِلَتُن، فَعِلَتُن، فَعِلَتُن،
فَعِلَتُن، فَعِلَتُن، فَعِلَتُن

قافیے کی یہ تقسیم غیر مردف اشعار کے لیے ہے مردف اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ردیف اختراعِ اہلِ عجم ہے ۔ عربوں نے اہلِ عجم کی تقلید میں رباعی اور تخلص کی طرح ردیف بھی بعد کو اختیار کی ہے ۔

عیوب قافیہ: قافیے کے جن عیوب کے القاب ہیں وہ بالعموم نو ہیں:

١ اقواء: توجیہ یعنی حرکتِ حرفِ ما قبلِ رویِ ساکن یعنی مقید کے اختلاف کا نام ہے ۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ حرکتِ حرفِ ما قبلِ روی متحرک، یعنی مطلق حرکتِ قافیہ میں شامل نہیں لہٰذا اس کا اختلاف عیب نہیں ۔

٢ ۔ اِکفا: حرفِ روی کا اختلاف بشرط قربِ مخرج ۔

٣ ۔ اِجازہ: یہ بھی حرفِ روی کا اختلاف ہی ہے جس میں مختلف حرف قریب المخرج بھی نہ ہو ۔

٤ ۔ تحریف روی: کلمۂ روی کو غلط،

غیر مسلّم اور رائج ارادل لفظ سے تبدیل کر کے روی بنا لینا ۔ جیسے جب کو جد اور کب کو کد بنا کر حسد اور جسد سے تقفیہ کرنا؛ یہ اِکفا سے بھی بد تر ہے ۔

۵ ۔ سناد : اشباع (حرکتِ دخیل) اور حذو (حرکتِ قید و ردف) کے اختلاف کو کہتے ہیں ۔ جیسے عالِم و عالَم؛ نُور و غَور، طُور و شَور، پیر و زیر، سیر و دیر؛ جَبر و کِبر، حَرف و صِرف وغیرہ ۔ قدما میں اختلافِ حرفِ قید بشرط قریب المخرج کسی حد سہی مگر رائج تھا، اب عیبِ فاحش ہے ۔

۶ ۔ ایطاء : تکرارِ کلمۂ حرفِ روی بہ اتحاد لفظ و معنی ۔ اسے شائگان بھی کہتے ہیں ۔ اس کی دو قسمیں کی گئی ہیں (۱) جلی (۲) خفی ۔ ہم محقق طوسی کے ہم نوا ہیں کہ اہلِ بصیرت سے عیب مخفی نہیں رہ سکتا اور بے بصر کا اعتبار نہیں ۔ لہٰذا جلی ہو یا خفی ہر صورت میں عیبِ فاحش ہے اور اس سے اجتناب لازم ۔ جیسے دانا، بینا، ستم گر و فسوں گر، پانچواں اور دسواں، عقلمند، و ہنرمند، دوڑا اور چلا، اٹھا اور گرا وغیرہ ۔ ان کلمات سے زوائد حذف کر دیے جائیں تو اصل کلمات باہم تقفیے کے قابل نہیں رہتے ۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ ایطاء کے معنی عربوں کے نزدیک یہ تھے کہ قصیدے کے اشعار میں اسی کلمے کو بار بار قافیہ بنایا جائے ۔ چنانچہ یہ حکم تھا کہ کلماتِ قافیہ کی تکرار نہ ہو اور قافیہ تنگ ہو تب بھی کم از کم سات اشعار کے بعد لانا چاہیے، لیکن اب اردو قصائد، قطعوں اور غزلوں کے اشعار میں متواتر، پے بہ پے ایک ہی قافیے کو مختلف پہلوؤں سے دل پذیر انداز میں باندھنا صنعت و ہنر ہے ۔ البتہ جہاں تصریع ہو جیسے قصیدہ و غزل کے مطالع، مثنوی کے ابیات اور رباعی و مسمّطات کے مصاریع میں تکرار باللفظ و المعنی ہو تو اسے شائگان و ایطاء کہتے ہیں ۔

استثنا : فارسی اور اردو دونوں میں تاے مصدری کی تکرار اب عیب نہیں رہی ۔ حالانکہ کھلا ہوا ایطاء و شالگان ہے ۔ جیسے محبت، عنایت شفقت، دولت وغیرہ کا باہم تقفیہ عام ہے ۔

اگر لفظ کی تکرار مختلف معنوں میں ہو تو ایطاء نہیں، تجنیس ہے یعنی عیب نہیں ہنر ہے، جیسے :

کبھی دیکھے سنے نہ ایسے کان
لکھوں کانوں کو نازکی کی کان

۷ ۔ معمول : قافیہ معمولہ کبھی عیب ہوگا اب ہنر ہے اور عام ۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ترکیبی (۲) تحلیلی ۔

ترکیبی : وہ قافیہ جو دو کلموں کو ملا کے بہم پہنچایا جائے جیسے :

دیوانہ بنانا ہے تو دیوانہ بنا دے
ورنہ کہیں تقدیر تماشا نہ بنا دے

تحلیلی : وہ قافیہ جو کلمے کے ایک حصے سے حاصل کیا گیا ہو اور اس کلمے کا دوسرا حصہ ردیف بنایا گیا ہو ۔ جیسے :

لپٹ جاتے ہیں وہ بجلی کے ڈر سے
الٰہی یہ گھٹا دو دن تو برسے

۸ ۔ غلو : روی کا ایک مصرع میں ساکن اور دوسرے میں متحرک ہونا ۔ جیسے :

نہ پوچھ مجھ سے کہ رکھتا ہے اضطراب جگر
نہیں ہے مجھ کو خبر دل سے لے کے تا بجگر

۹ ۔ تعدّی : حرفِ وصل کا ایک مصرع میں ساکن اور دوسرے میں متحرک ہونا ۔ عربی سے خاص ہے، فارسی میں نادر اور اردو میں یہ عیب صادر نہیں ہوتا ۔

ردیف : قافیے کے بعد جو کچھ مستقل وارد ہو وہ ردیف ہے چاہیے کہ شعر کے معنی ردیف سے

ایسے متعلق و مربوط ہوں کہ بغیر اس کے پورے نہ ہو سکیں۔ جیسے:

صبحدم دروازۂ خاور کھلا
مہر عالم تاب کا منظر کھلا

ردیف لانا ضروری نہیں، لیکن لائی جائے تو اس کی تکرار واجب ہے۔ بیان کیا جا چکا ہے کہ قافیہ صرف ایک حرف روی پر بھی مبنی ہو سکتا ہے لہذا یہ ضروری نہیں کہ ردیف تمام حروف قافیہ کے بعد آئے۔ روی کے، وصل کے، خروج کے اور مزید کے اور نائرہ کے غرض روی اور روی کے بعد قافیے کے ہر حرف کے بعد ردیف آ سکتی ہے۔ مذکورۂ بالا مثال میں حرف قافیہ صرف روی ہے اور کلمۂ "کھلا" ردیف۔

**حاجب**: بعض شاعر ردیف کو قافیے سے پہلے لے آتے ہیں، ایسی ردیف کو حاجب کہتے ہیں جیسے:

بسکہ درد و غم سے ہے دشوار یاں اے یار کار
اشک کا آنکھوں میں رہنا ہے بندھا اے یار تار

اے یار حاجب، یعنی ردیف قبل از قافیہ ہے اور کار و تار قافیہ۔

کبھی شعر ذو قافیتین میں حاجب دو قافیوں کے درمیان آتا ہے۔ جیسے:

کہیں آنکھوں سے خون ہو کے بہا
کہیں سر میں جنون ہو کے رہا

کبھی حاجب شعر ذو قافیتین میں دونوں قافیوں سے پہلے آ جاتا ہے۔ جیسے:

غیروں کو جب سے تجھ پہ ہوا اختیار یار
عاشق تری نظر میں ہوا بے شمار خوار

**مآخذ**: مقالے میں بیان کردہ حوالوں کے علاوہ (۱) محیط الدائرہ؛ (۲) معیار الاشعار؛ (۳) میزان الافکار؛ (۴) زر کامل العیار؛ (۵) بحر العروض مطول؛ (۶) مطالع خورشید؛ (۷) جامع العروض؛ (۸) روضہ القوافی؛ (۹) مقیاس الاشعار؛ (۱۰) بحر الفصاحت۔

(مرزا ہادی علی بیگ [illegible])

**قالی**: رک بہ فن (قالین بافی)۔

**اَلْقَالِی**، ابو علی اسمٰعیل بن القاسم بن عَیذُون بن ہارون بن عیسی بن محمّد، ایک جلیل القدر عرب ماہر لغت، جو جمادی الآخرہ ۲۸۸ھ/مئی جون ۹۰۱ء (بقول بعض دیگر کے ۲۸۰ھ) میں آرمینیا کے ایک چھوٹے سے شہر منازجرد میں پیدا ہوا۔ آرمینیا اس وقت ملحقاتِ دیار بکر سے تھا۔ اس نے یکم جمادی الاولی ۳۵۶ھ/۱۰ اپریل ۹۶۷ء کو (بعض کے نزدیک ربیع الآخر یا جمادی الآخرہ ۳۵۶ھ اور بقول ابن عِذاری ۳۶۶ھ میں) وفات پائی۔

۳۰۳ھ میں وہ شہر قالی قلا کے چند باشندوں کے ساتھ بغداد گیا تو وہاں کے لوگوں نے اسے انہیں کا ہم وطن سمجھا اور اس لیے اس کا لقب القالی ہو گیا۔ تاہم مشرقی ممالک میں اسے عموماً ابو علی البغدادی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جب وہ اسلامی علوم، بالخصوص عربی زبان اور ادب کی تحصیل سے فارغ ہوا تو اس کے تمام ذرائع معاش جواب دے چکے تھے، چنانچہ ۳۲۸ھ/۹۳۹-۹۴۰ء) میں وہ بغداد چھوڑ کر اندلس کی طرف روانہ ہوا لیکن وہاں کہیں ۳۳۰ھ/۹۴۲ء میں جا کر پہنچا۔ ان دنوں وہاں خلیفہ عبدالرّحمن النّاصر کی حکومت تھی، اس خلیفہ کا بیٹا ابوالعاصی الحکم جو علم و فضل اور علما کا دلدادہ تھا، اس سے بڑی شفقت سے پیش آیا، اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسی نے مشرقی ممالک کو یہ لکھا تھا کہ القالی کو مغرب میں چلے آنے کی ترغیب دی جائے۔ ابو علی ۲۶ شعبان ۳۳۰ھ/ ۱۶ مئی ۹۴۲ء کو قرطبہ پہنچا جہاں اس نے حدیث اور خصوصاً عربی زبان و ادب کا درس دینا

شروع کر دیا۔ اس کے اساتذہ میں عبداللہ بن محمد البَغَوی، عبداللہ بن سلیمان ابن الأشعث السِّجِستانی، ابن دُرَید، ابن السَّرّاج، الزَّجّاج، الأخفش الصغیر، نِفْطَوَیہ، ابوبکر ابن الأنباری، ابن قُتَیبہ، ابن دُرُستُوَیہ وغیرہ شامل تھے۔ اس کے شاگردوں میں سے نحوی اور ماہر لغۃ محمد بن الحسن الزُّبَیدی، [مصنف قاموس اللغۃ] خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

اس کی تصنیفات میں سے صرف حسب ذیل دستیاب ہو سکی ہیں: (۱) کتاب الامالی و الذیل و النوادر۔ یہ ایک قسم کی بیاض ہے جو ضرب الامثال، زبان اور شاعری سے متعلق متعدد تشریحات پر مشتمل ہے، مطبوعۂ بولاق ۱۳۲۴ھ؛ شعراء اور نقلوں کے اشاریے F. Krenkow و A. Bevan نے ۱۹۱۳ء میں لائیڈن سے طبع کیے؛ (۲) کتاب النوادر، حصۂ اول، کیمبرج، یونیورسٹی لائبریری، ای۔ جی۔ براؤن، *A Hand-list of the Muhammadan Manuscripts*، شمارہ ۱۲۹۶؛ (۳) کتاب البارع فی غریب الحدیث، نامکمل رہی، پیرس، Bibl. Nat.، شمارہ ۴۲۳۵۔

**مآخذ:** (۱) الضّبّی: بُغْیَۃ المُلْتَمِس، شمارہ ۵۴۷؛ (۲) ابن الفَرَضی: کتاب تاریخ علماء الاندلس، شمارہ ۲۲۱؛ (۳) المَقَّری: *Analectes*، ۱: ۵۳۹ تا ۵۶۰، ۲: ۴۸ تا ۵۲، ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۳۴؛ (۴) السُّیوطی: بُغْیَۃ الوُعاۃ فی طبقات اللُّغویین والنحاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۹۸؛ (۵) ابن خَلِّکان: وَفَیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۷۴؛ (۶) الدَّلَجی: الفلاکۃ والمفلوکون، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۱۶؛ (۷) المرتضی: تاج العروس، بذیل مادہ قلا؛ (۸) ابن عِذاری: البیان المُغْرِب، طبع Dozy، ۲: ۲۶۶، ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۹۰۴ء، ۲: ۴۲۲؛ (۹) المَرّاکشی: *Hist. des Almohades*، طبع Dozy، ص ۱۶، ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء، ص ۲۰؛ (۱۰) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wustenfeld بمدد اشاریہ؛ (۱۱) وہی مصنف: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، لائیڈن ۱۹۰۹ء، ۲: ۲: ۳۵۱ تا ۳۵۴؛ (۱۲) ابن خَلْدون: کتاب العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۴: ۱۳۶؛ (۱۳) السَّمْعانی: کتاب الانساب، لائیڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۶۴ ب؛ (۱۴) Pons Boigues: *Ensayo bio-bibliografico*، شمارہ ۳۳؛ (۱۵) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.*، ۱: ۱۳۲، تکملہ ۱: ۲۰۲؛ (۱۶) Huart: *Litt. Arabe*، ص ۱۹۰۔

(محمد بن شنب)

**قالی قلا:** (رک بہ ارزروم)۔

**قان:** رک بہ خان۔

**قانصوہ:** الملک الاشرف سیف الدین بن بیبردی (یعنی بیبردی کا مملوک) الغوری (اس کا تلفظ دراصل مشرقی ایران میں "غُوری" [بواو مجہول] تھا لیکن آگے چل کر وہاں نیز مصر میں غوری [بواو معروف] ہو گیا)، الغاتستان کے مملوکوں میں سے تھا جسے خاص طور پر قرآن مجید اور دینی علوم کی تعلیم دی گئی تھی۔ وہ مدت تک خاصکی (محافظ جان) اور جامہ دار کی خدمات سر انجام دیتا رہا اور کہیں چالیس برس کی عمر میں جا کر البحیرہ کے صوبے [رک بہ بحیرہ] کا والی بنا۔ پھر ۸۹۳ھ/۱۴۸۷ء - ۱۴۸۸ء میں اسے حلب کا حاجب (رک بان) الحُجّاب (فوجی عدالت کا صدر) مقرر کیا گیا جہاں اس نے ایک بغاوت کو فرو کرنے میں بڑی مستعدی کا ثبوت دیا۔ ۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء میں اسے مقدم الالوف (ایک ہزار مملوکوں کا سردار) اور دو سال بعد سلطان جانبلاط [رک بان] کے عہد میں رأس نوبۃ النُّوَب (مملوک سرداروں کا افسر اعلیٰ) بنا دیا گیا۔ سلطان جانبلاط کے حریف اور جانشین طومان بای اوّل نے ۹۰۶ھ/۱۵۰۰ء میں اپنے مختصر سے دور حکومت (کے دوران اسے

دوادار اعلیٰ (رک بہ دوات دار) کا منصب عطا کیا، لیکن اس کے ساتھ ہی، جیسا کہ مملوک خاندان کی بادشاہت کے آخری دنوں میں اکثر ہوتا تھا، قانصوہ ہی استادار اعظم (حاجب اعلیٰ)، وزیر اور کاشف الکشاف (ناظر اعلیٰ) کے عہدوں پر بھی فائز تھا، چنانچہ چند ماہ بعد جب طومان بای سے مملوک بیزار ہو گئے تو قانصوہ کے اعلیٰ منصب کے باعث ان کی نظر انتخاب اسی پر پڑی چونکہ اس کی عمر اس وقت ساٹھ سال سے متجاوز ہو چکی تھی اس لیے اس نے ان کی درخواست تامل کے بعد قبول کی اس نے بھاری لگان اور محصول عائد کر کے اور کم قیمت کا روپیہ چلا کر اندھا دھند دولت جمع کرنا شروع کر دی تاکہ اس سے پرانے مملوکوں کو وظائف اور نئے مملوکوں کو انعامات دے کر انھیں اپنا حامی بنالے۔ روپیہ جمع کرنے کی خاطر اس نے ان مراعات کا بھی پاس نہ کیا جو خیراتی اوقاف کو حاصل تھیں اور روپے کی قیمت کم کر کے تجارت اور کاروبار کو نقصان پہنچایا۔ قانصوہ نے سوداگروں، عورتوں، خواجہ سراؤں، اپنے درباری اہل کاروں، حتّٰی کہ دربانوں سے بھی جبراً روپیہ وصول کیا۔ اس کے معاصرین نے اسے طرز عمل کی بنا پر بہت سخت مورد الزام قرار دیا یہاں تک کہ جمعے کے خطبات میں بھی اس پر لعن طعن ہونے لگی۔ وقائع نگاروں نے اس کا شمار "سلاطین سوء" [برے حکمرانوں] میں کیا ہے۔ اس نے اشیا کی فروخت پر بھاری ٹیکس اور بہت زیادہ محصول چنگی عائد کر کے ملک کو بسرعت مالی تباہی کے قریب پہنچا دیا، اگرچہ اس نے اس روپے کا بیشتر حصہ نہایت مفید کاموں پر صرف کیا۔ قلعے (خصوصاً قلعۂ حلب) مستحکم کیے۔ حجاز میں سڑکیں بنوائیں، کنوئیں کھدوائے اور پانی کی بہم رسانی کے لیے عمدہ پکی نہریں تیار کرائیں (مثلاً نہر قاہرہ)۔ اس زمانے میں حکومت کی آمدنی کا بڑا ذریعہ بندرگاہ اور چونگی کے محصول تھے جو ہندوستانی مال پر عائد کیے جاتے تھے، اس وقت یہ مال براہ مصر (عدن، جدّہ، سویس، اسکندریہ) یا براہ شام (ہرمز، بصرہ، حلب) یورپ بھیجا جاتا تھا۔ ان بھاری محاصل سے بچنے کے لیے پرتگیزوں نے ہندوستان کا نیا بحری راستہ دریافت کرنے کی خاطر اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا اور آخر کار واسکوڈی گاما نے اسے ڈھونڈ کر ہی چھوڑا۔ اس کے بعد پرتگیز آہستہ آہستہ ہندوستان کے ساحلوں پر قدم جمانے اور اپنے مال کی بڑی بڑی کھیپیں راس امید (Cape of Good Hope) کے راستے بلاواسطہ یورپ میں لانے لگے۔ اس طرح مصری بندرگاہوں سے گزرنے کے بھاری محصول اور خشکی کے راستے مال لے جانے کے کثیر اخراجات کی بچت ہوگئی اور منافع پرتگیزوں کے ہاتھ لگے۔ یہ مالی نقصان اس غوری بادشاہ [قانصوہ] کی برداشت سے باہر تھا۔ علاوہ بریں سب سے بڑے اسلامی فرمانروا، خلیفۃ المسلمین کا نمایندہ اور خادم الحرمین الشریفین ہونے کی حیثیت سے اس نے اپنا فرض محسوس کیا کہ ہندوستان کے مظلوم اور ستم رسیدہ مسلمانوں کی مدد کو پہنچے۔ پرتگیزوں کے خلاف پہلا معرکہ (۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء) میں پیش آیا جب کہ انہوں نے ہندوستان سے آنے والے ایک مصری جہاز کا سارا سامان لوٹ کر اسے غرق کر دیا۔ سلطان الغوری نے پہلے تو پرامن طریقے سے اپنے نقصان کی تلافی چاہی، اس نے خانقاہ سینا کے بڑے پادری کو ایک شکایتی خط دے کر پوپ کے پاس بھیجا جس میں لکھا تھا کہ اگر پرتگال کا بادشاہ مینوئل Manuel ہندوستانی مسلمانوں پر ظلم توڑنے اور اس کے تجارتی جہازوں کو لوٹنے سے باز نہ آیا تو وہ یروشلم کے مقدس مقامات کو تباہ و برباد کر دے گا۔ یہ وفد حصول مقصد میں

ناکام رہا، کیونکہ مینوئل اچھی طرح جانتا تھا کہ عیسائی زائرین کے آنے سے سلطان کو جو مالی فوائد حاصل ہوتے ہیں ان کے پیش نظر وہ اس طرح کا انتہائی قدم کبھی نہیں اٹھا سکے گا۔ لہذا (قانصوہ) سلطان الغوری نے ایک اچھا بڑا بیڑا مع مکمل ساز و سامان تیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کا ایک خاص سبب یہ بھی تھا کہ ۹۱۰ھ (۱۵۰۴ء) میں ۱۷ عرب جہاز ہندوستانی بندرگاہ پنانہ (Panana) میں تباہ کر دیے گیے تھے، لیکن سلطان کے اس بیڑے کو تیار کرنے کے کام میں ایک یہ واقعہ بھی خلل انداز ہوگیا کہ روڈس Rhodos میں سینٹ جان کے جانبازوں نے مصر جانے والی لکڑی کی ایک کھیپ پر قبضہ کر لیا۔ سلطان نے پرتگال کے خلاف بحری جنگ لڑنے کے لیے ایک مستقر کی تلاش میں کئی مہمیں روانہ کیں تاکہ عرب کے سارے ساحل پر اس کا تسلط قائم رہے۔ اس کے قابل سپہ سالار حسین نے جدّے کو مستحکم بنانے کے لیے اس کے گرد فصیل اور برج تعمیر کیے اور اس بندرگاہ کو بیڑے کا مستقر قرار دیا۔ پہلا مقابلہ ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں ہندوستانی بندرگاہ شاؤل Shaul کے قریب حسین اور لورنزو Lorenzo کے درمیان ہوا جو پرتگیز وائسرائے کا بیٹا تھا۔ لورنزو کا جہاز جلا دیا گیا، لیکن اگلے ہی سال پرتگیز امیر البحر نے اپنے بیٹے کی موت کا انتقام لے لیا۔ اس نے مصری بیڑے کا ایک حصہ بالکل تباہ کر دیا (ہندوستانی جہاز الگ تھلگ رہے) اور حسین کو اتنا دبایا کہ وہ فی الفور بحیرۂ قلزم میں پسپا ہو جانے پر مجبور ہوگیا۔ اس کے بعد بھی چند سال تک مصریوں اور پرتگیزوں کے درمیان جھڑپیں جاری رہیں۔ پرتگیزوں کے ایک مستحکم بیڑے نے عدن پر بھی حملہ کر دیا، لیکن اس حملے سے انھیں کوئی دیرپا کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اس کے بعد سلطان نے ایک نیا بیڑا ہندوستان روانہ کیا، لیکن جب یہ جدّے پہنچا تو مصر کے سیاسی حالات تبدیل ہو چکے تھے۔ ۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اوّل نے قاہرہ فتح کر لیا اور اس لیے وہ محافظ الحرمین الشّریفین اور عرب کے مغربی ساحل کا مالک بن گیا۔ سلطان سلیم کو ہندوستان کی جانب اپنی سلطنت میں توسیع کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا کیونکہ اس کا مفاد ایشیائے کوچک اور ریاستہائے بلقان سے وابستہ تھا؛ چنانچہ اس نے اہل مکہ کی درخواست پر حسین کو اس کی کامیابیوں کے باوجود مع اس کے ماتحتوں کے جو عرب کے دوسرے حصوں پر قابض تھے، واپس بلا لیا اور عرب کے باشندوں پر مختلف مظالم توڑنے کے الزام میں اسے سزائے موت دے دی۔ مصری بیڑے کو واپس آنا پڑا۔ اپنی جگہ پرتگیز بھی اپنی حاصل کردہ کامیابیوں پر مطمئن تھے، کیونکہ انھوں نے بحیرۂ قلزم کی جگہ ایک نئی تجارتی شاہراہ حسب مرضی قائم کر لی تھی۔ مشرق میں پرتگیزوں کے نمودار ہونے اور تجارتی شاہراہ بدل جانے سے مصر کی آمدنی کا سب سے بڑا اور اہم سرچشمہ آہستہ آہستہ خشک ہوگیا؛ چنانچہ اب سلطان الغوری معقول مالی نظام کے فقدان کے باعث استحصال زر کے لیے پہلے سے زیادہ جبر و تعدّی پر اتر آیا اور رعایا پر سختی شروع کی، کیونکہ مالی حالت کے بگڑ جانے کی وجہ سے اس کے لیے کوئی اور چارۂ کار باقی نہیں رہا تھا۔ اب یہ اس کے بس کا نہ رہا تھا کہ اپنے مملوکوں کی جیبیں بخوبی پر کر سکے، اس لیے اس کی حکومت کی حمایت و تائید میں استحکام باقی نہ رہا۔ اس کی خارجی حکمت عملی بھی ناکام ثابت ہوئی۔ طاقت ور سلطان سلیم کے ڈر کے مارے سلطان الغوری نے اس کے شدید ترین دشمن اسمٰعیل [صفوی] [رک بآن] شاہ ایران سے ساز باز کر لی۔ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء کے

موسم بہار میں سلطان سلیم ایشیاے کوچک میں داخل ہوا بظاہر اس غرض سے کہ شاہ اسمٰعیل سے لڑائی کی جائے۔ سلطان الغوری دونوں فرمانرواؤں کے درمیان بیچ بچاؤ کے بہانے حلب پہنچا اور اپنی صلح جو نیّت کے اظہار کے لیے وہ اپنے ساتھ [عبّاسی] خلیفہ اور قاضی القضاۃ کو بھی لیتا گیا، لیکن درپردہ اس نے شاہ اسمٰعیل سے اس کی مدد کرنے کی پخت و پز کر رکھی تھی۔ سلیم کو اپنے جاسوسوں کے ذریعے اس کے ارادے کا پتا چل گیا، چنانچہ جب اس کے سفیروں کا سلطان الغوری نے پرتپاک خیر مقدم کیا تو وہ دھوکے میں نہ آیا اور جنگ کو ناگزیر بنانے کے لیے سلطان الغوری کے سفیر سے بڑی بدسلوکی کی، اس کے ملازمین کو قتل کروا دیا اور اسے نہایت بے عزتی کے ساتھ خچّر پر سوار کرکے اور اعلان جنگ حوالے کرکے واپس بھیج دیا۔ سلطان الغوری کو شروع ہی سے ناامیدی تھی، کیونکہ اسے اپنے سپہ سالاروں پر بھروسہ نہ تھا۔ وہ نہ تو اپنی رعایا کو اپنے عاملوں کے جبری استحصال زر اور مظالم سے بچا سکتا تھا اور نہ ان کی وفاداری پر اعتماد کر سکتا تھا۔ اگرچہ اسے کئی بار متنبہ کیا گیا، لیکن اس کے باوجود اس نے اپنی فوج کے بائیں بازو کی قیادت حلب کے عامل خائر بک کے سپرد کر دی جو حملے کی ابتدا ہی میں ساتھیوں سمیت میدان جنگ سے چل دیا۔ ابھی لڑائی شروع ہی ہوئی تھی کہ ضعیف العمر سلطان پر مرگی (apoplexy) کا حملہ ہوا اور وہ گھوڑے سے نیچے آرہا۔ اس کے سوانح نگار کے بیان کے مطابق اس کی لاش کبھی دستیاب نہیں ہوئی۔ بعض دیگر مصنفین کا کہنا ہے کہ کسی شخص نے اس کا سر تن سے جدا کر دیا اور اسے سلطان سلیم کے پاس لے گیا۔ مصر اور شام پر ایک قلیل عرصے میں [ترکوں کے قبضے اور مملوکوں کی آخری شدید جنگ کے بارے میں رک بہ مادہ سلیم و طومان بای [Tumanbai]۔ اگرچہ سلطان الغوری نے اپنا فرض ہمّت و عزم سے انجام دینے کی کوشش کی تھی، لیکن نہ تو وہ لوگوں کو اپنا طرفدار بنا سکا اور نہ اس سے مالی ابتری کا بندوبست ہو سکا۔ چونکہ اسے اپنے امیروں اور مملوکوں پر قطعی اعتبار نہیں تھا اس لیے اس کی توجہ صرف اسی فائدے پر مرکوز رہتی تھی جو فوراً حاصل ہو سکے، تاکہ کسی نہ کسی طرح خرچ چلایا جائے۔ اس میں انصاف کو سمجھنے کی قابلیت نہیں تھی اور نہ وہ مختلف قوتوں کے باہمی تناسب کو پرکھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں اسے جدید ہتھیاروں، توپ خانوں اور رائفلوں سے نفرت تھی۔ اسے دور مار ہتیار پسند نہیں تھے، کیونکہ اس کے نزدیک ان کے استعمال سے ذاتی دلیری دکھانے کا موقع نہیں مل سکتا تھا۔ ترکوں نے جو اس قدر جلدی فتح حاصل کر لی اور پرتگیزوں نے جو اس پر اپنی فوقیت ثابت کر دی تو اس کی ایک حد تک وجہ یہی تھی کہ سلطان الغوری اور اس کے فوجی سرداروں کو آتشیں اسلحہ کے استعمال کی مناسب تربیت حاصل کرنے اور دینے پر اعتراض تھا۔ ابن ایاس نے اس کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔

کتاب خانۂ سلطانیہ میں قرآن مجید کا ایک نسخہ ہے جو اس کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس میں اس کے نام کے ہجے قانسوہ غوری Kansawh Ghawri کیے گئے ہیں، رک بہ E. Denison Ross، در Bulletin of the School of Oriental Studies، ۲ : ۳۳۴ (لنڈن ۱۹۲۲ء) طبع جدید.

**مآخذ**: Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۵ : ۳۸۴ تا ۴۱۶؛ (۲) V. Hammer: *Gesch. des Osmanischen Reiches*، Pest ۱۸۲۷ء ببعد، ۲ : ۴۶۲ ببعد (ان دونوں کتابوں میں بڑے بڑے مشرقی مآخذ نیز ہم عصر

وقائع اور یورپ کی تفصیلی رویدادیں بھی دی گئی ہیں؛ (۳) ابن ایاس نے بدائع الزُّہور میں سلطان الغوری کے عہد کا حال بیان کیا ہے (رک بہ مادہ ابن ایاس)؛ لیکن قاہرہ کے مطبوعہ نسخے میں اس کا صرف آخری جزو ہے۔ ۹۰۶ تا ۹۲۲ھ کے حالات مخطوطہ کتاب خانہ ملی پیرس، de Slane: Cat.، شمارہ ۱۸۲۴ (۹۰۶ھ-۹۱۳ھ) اور مخطوطہ سینٹ پیٹرزبرگ، Rosen: *Les manuscrits arabes de l'Inst. des Langues orient.*، شمارہ ۴۶ (۹۱۳-۹۲۲ھ) میں موجود ہیں؛ (۴) ابن الحنبلی کی تصنیف کردہ مکمل سوانح حیات سے قبل ازیں استفادہ نہیں کیا گیا: رک بہ ابن الحنبلی: دُرّ الحَبَب فی تاریخ اَعیان حَلَب، مخطوطہ وی آنا، Flugel: *Die arab... Handschr. der Hofbibl.*، عدد ۱۱۸۴ (قب Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.*، ۲ : ۳۶۸)، ورق ۲۶۷ ب ببعد؛ (۵) J. J. Marcel: *Hist. de l'Egypte depuis la conquete des Arabes etc.*، پیرس ۱۸۳۴ء، ص ۱۷۴ تا ۱۹۳؛ (۶) W. Muir: *The mameluke Slave Dynasty*، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۸۴ تا ۲۰۱؛ (۷) اس کی تعمیرات کے مفصل حالات حلب کے کتبات پر آنے والی کتاب میں "قلعے اور فصیل شہر" کے ابواب میں درج ہوں گے؛ (۸) دمشق میں اس کی تعمیرات کے بارے میں رک بہ M. Sobernheim: *Die Inschriften der Zitadelle von Damaskus*، عدد ۳۲ تا ۴۹، در *Der Islam*، ج ۱۲ (۱۹۲۱ء)؛ (۹) اس کے زمانے کی تجارت کے متعلق رک بہ B. Moritz: *Ein Firman des Sultans Selim... gewid-met*، در *Festschrift. Ed. Sachau*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۴۲۵ تا ۴۲۷؛ (۱۰) پرتگال سے اس کی لڑائیوں کے بارے میں رک بہ S. Ruge: *Gesch. des Zeitalters der Entdeckungen* (Oncken Samml.)، ۲ : ۱ در (۱۱) H. Schafer: *Gesch. Portugals*، جلد ۳، ہمبرگ ۱۸۵۰ء، ص ۲۰۰ ببعد؛ (۱۲) R. S. Whiteway: *Rise of Portuguese Power in India*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۱۳) اس کے سکوں کے لیے رک بہ *Or. Coins of Kansuh in the Cat. Brit. Mus.*، ۴ : ۲۱۳ تا ۲۱۶.

(M. SOBERNHEIM)

**قانُون** : (جمع : قوانین)، عربی، فارسی، ترکی اور اردو میں ایک آلۂ موسیقی کا نام بھی ہے جو تکونی یا غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کا ہوتا ہے اور اس میں ایک لکڑی کا چپٹا اور کھوکھلا کاسہ ہوتا ہے جس پر تار کھنچے ہوتے ہیں جنھیں مضراب سے بجایا جاتا ہے یا مضراب دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں میں پہنا جاتا ہے، اگرچہ پہلے زمانے میں مضراب صرف ایک ہاتھ کی انگلی میں پہنا جاتا تھا اور دوسرے ہاتھ سے سُر کی کھونٹیاں (= ملاوی) حسب ضرورت گھمائی جاتی تھیں، اگرچہ یہ نام یونانی لفظ "کانون" Kanon سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے، لیکن یونانی یا بوزنطی اس آلے کے متعلق کچھ نہ جانتے تھے، جسے ہم قانون کہتے ہیں کیونکہ یونانی فن موسیقی میں اس سے مشابہ کوئی چیز باقی نہیں ہے، عبدالقادر ابن الغَیبی نے جو یہ لکھا ہے کہ اسے "افلاطون نے ایجاد کیا تھا" اس نے محض ایک بے بنیاد افسانہ دھرا دیا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، ابن خَلِّکان (م ۶۸۱ھ) قانون کو الفارابی (م حدود ۳۳۹ھ) کی ایجاد بتاتا ہے، لیکن اس نے اپنی "کتاب الموسیقی الکبیر" میں اس آلے کا کوئی ذکر نہیں کیا، اگرچہ یہ ان "معازف" یعنی بربطنما آلات کی مختلف اقسام میں بخوبی شامل ہو سکتا ہے جن کی اس نے کیفیت لکھی ہے۔ در حقیقت گمان غالب یہی ہے کہ اسی نے یہ چوکور غیر متوازی الاضلاع شکل کا آلہ وضع کرکے اس کا نام قانون اس لیے رکھ دیا کہ تاروں کی لمبائی کا "قانون" اصول آنکھ سے نظر آتا تھا اور وہ یہ کہ چھوٹے تار کی آواز پنچم تھی اور لمبے کی مدّھم۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ابن خلّکان کے قول کے مطابق فارابی نے قانون کی "موجودہ شکل" کو

وضع کرکے رواج دیا ہے - غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کے قانون کا ذکر بار بہلول (زمانہ فروغ ۳۵۲ھ) کی سریانی لغات میں یقیناً موجود ہے اور الف لیلۃ و لیلۃ کی پرانی کہانیوں میں بھی آتا ہے جن میں ”قانون مصری“ کی تخصیص کی گئی ہے - مسلم ہسپانیہ (اندلس) میں ابن حزم (م ۴۵۶ھ) قانون کو ”رئیس الآلات“ کہتا ہے اور الشقندی (م ۶۲۹ھ) قانون کا ذکر ان آلات میں کرتا ہے جو اشبیلیہ سے تجارت میں باہر بھیجے جاتے تھے۔ *Cantigas de santa maria* (ساتویں صدی) کی کتابی تصاویر میں یہ آلہ ہسپانویوں کے ہاتھوں میں نظر آتا ہے - یہاں اس کی دو شکلیں ہیں canna entera (مکمل قانون) اور medio canna (متوسط قانون) جیسا کہ *guan ruiz* (آٹھویں صدی) نے انہیں موسوم کیا ہے۔ فارسی کی کتاب کنز التحف (حدود ۷۵۷ھ) میں بتایا گیا ہے کہ قانون میں چونسٹھ تار ہوتے ہیں، جو ”تین تاروں“ کی ترتیب سے لگائے جاتے ہیں - یعنی ہر تین تاروں کا مجموعہ ایک سر پیدا کرتا ہے - اس سے اگلی صدی میں عبدالقادر ابن الغیبی بتاتا ہے کہ جو موسیقار ”علم و عمل کے جامع“ ہیں، وہ ۱۰۵ تاروں کا قانون استعمال کرتے ہیں ”کشف الہموم“ (نویں صدی) کے مطابق جو ایک مصری مأخذ ہے، شام میں جس آلے کو قانون کہتے ہیں وہ مصر میں سِنْطیر کے نام سے موسوم ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ایک جلترنگ (dislimer) قسم کا ایک باجا تھا جس کی شکل تو کسی قدر قانون سے ملتی جلتی تھی، لیکن جسے چھوٹی چھوٹی موگریوں (مَطارق) سے بجایا جاتا تھا، بحالیکہ قانون کو مضراب سے بجاتے تھے - کشف الہموم میں ان دونوں آلوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بتایا گیا ہے : اگر آلہ مربّع ہو تو وہ قانون ہے اور اگر غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کا ہے تو سِنْطیر ہے - یہ تصریح دوسری تمام اسناد سے بالکل مختلف ہے اور شاید صرف مصر ہی میں تسلیم کی گئی ہوگی۔

ترکی میں نظامی اور روانی (نویں اور دسویں صدی) دونوں شاعروں نے قانون کی تعریف میں مسرت آفریں نغمے لکھے ہیں - یہ ساز ترکوں میں بارھویں صدی کے اواخر تک مقبول عام رہا، پھر متروک ہوگیا تاآنکہ اس کے بعد کی صدی میں دمشق کے ایک عرب نے اس کی ہردلعزیزی کو دوبارہ بحال کر دیا۔ ۱۲۱۶ء میں فرانس کے مشہور عالم *Villotean* نے اس آلۂ موسیقی کی تفصیلی تحقیق کی اور اس کی شکل اور استعمال میں کامل الخُلعی (۱۳۲۲ء) کے زمانے تک کوئی خاص تبدیلی پیدا نہ ہوئی۔ ۱۳۵۰ء میں قاہرہ میں عرب موسیقی کی ایک کانگریس منعقد ہوئی جس میں ایک بہتر قسم کا قانون پیش کیا گیا۔ اس آلے کی ”ملاوی“ (سر کی کھونٹیوں) والی جانب ہر تار کے نیچے ایک سرکنے والا پرزہ (عُرابہ) لگایا گیا تھا، جسے مطلوبہ نغمے کے مطابق آگے پیچھے کیا جا سکتا تھا - المغرب میں یہ آلہ ابھی پچھلے دنوں تک بہت رائج تھا اور آخر میں یہودی موسیقاروں میں زیادہ مقبول ہوگیا تھا - ایران میں ازمنۂ قدیمہ میں اس کا رواج عام تھا، لیکن بعد میں سَنْطُور (= سِنْطیر) قانون پر غالب آ گیا۔ پنجاب میں زمانۂ حال کا قانون اکیس تاروں پر مشتمل ہے، لیکن یہ سب تار الگ الگ کسے جاتے ہیں - دعوی کیا جاتا ہے کہ یہ بنگال کے ”کاتیا لاوینا“ سے لیا گیا ہے - مسلم ہندوستان میں دہلی کے سلاطین لودھی (دسویں صدی ہجری) کے شاندار ایام تک تو یقیناً قانون کی تاریخ موجود اور خاصی طویل ہے - غیر متوازی الاضلاع چوکور اور تکونی شکل کے علاوہ مستطیل شکل کے قانون بھی موجود ہیں - صفی الدین عبدالمؤمن (م ۶۹۳ھ) نے اسی آلے کا ایک نمونہ ایجاد کیا تھا جس کا نام اس نے ”نُزہۃ“

رکھا۔ یہ جسامت میں قانون سے دوگنا تھا اور "کتاب الادوار" کے بعض نسخوں میں اس کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ۳۲ تار تھے۔ فارسی کتاب "کنز التحف" میں اس سے کہیں زیادہ، یعنی ۱۰۸ تاروں تک کا ذکر ہے۔ مستطیل شکل کا قانون، ہسپانیا کی *Cantigas de Santa maria* (ساتویں صدی) میں دکھایا ہے۔ اس قسم کے تمام ساز نویں صدی سے اسی طرح بجائے جاتے تھے کہ "کاسہ" بجانے والے کی گود میں یا کسی ٹیک پر افقی طور پر رکھ لیا جاتا تھا۔ اس سے قبل اس کے بجانے کا طریقہ یہ تھا کہ ساز کا پیندا بجانے والے کے سینے کے سامنے عمودی طور پر رکھا جاتا تھا اور یہی طریقہ مغربی یورپ کے ملکوں میں نظر آتا ہے جو قدرتی طور پر مسلمانوں کے رائج العام طریقے ہی کی نقل تھا۔

**مآخذ:** (۱) C. R. Day: *The Music and Musical Instruments of Southern India*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۲، ۱۳۳؛ (۲) H. G. Farmer: "*Mi‘zaf*" در زز انگریزی لائیڈن بار اول؛ (۳) وہی مصنف: *Arabic musical manuscripts in the Bodleian Library* (لنڈن ۱۹۲۵ء)، لوحہ؛ (۴) وہی مصنف: *Studies in Oriental Musical Instruments* (لنڈن ۱۹۳۱ء)، ص ۳ تا ۱۶؛ (۵) وہی مصنف: *Turkish Instruments of Music in the 17th Century*، گلاسگو ۱۹۳۷ء، ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۶) وہی مصنف: *The Minstrelsy of the Arabian Nights*، لنڈن ۱۹۴۵ء، ص ۳۰ تا ۳۲؛ (۷) وہی مصنف: *Oriental Studies: Mainly Musical*، لنڈن ۱۹۵۳ء، ص ۲۲ تا ۲۳؛ (۸) ابن الغیبی: جامع الالحان، حصۂ آلات موسیقی، طبع محمد شفیع، (۹) [محمد] کامل الخلعی: الموسیقی الشرقی، (قاہرہ ۱۳۲۲ھ) ص ۵ و ۶؛ (۱۰) کنز التحف، مخطوطۂ برٹش میوزیم Or ۲۳۶۱، ورق ۲۶۳؛ (۱۱) کشف الہموم، مخطوطۂ قاہرہ، "فنون جمیلہ"، ۱: ۱۶۵ تا ۱۸۸؛ (۱۲) E. W. Lane: *The Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۳۵۹ تا ۳۶۰؛ (۱۳) A. Lavignac: *Encyclopaedie de la musique*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۵۲۴، ۲۷۸۸، ۲۹۲۴ تا ۲۹۲۹، ۳۰۱۳، ۳۰۲۰ تا ۳۰۲۱؛ (۱۴) V. M. Mahillon: *Catalogue...du Conservatoire royal de musique de Bruxelles*؛ (۱۵) المقری: نفح الطیب، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء، ۲: ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۱۶) Metropolitan Museum of Arts کا *Catalogue of Musical Instruments*، نیویارک ۱۹۰۶ء، اعداد ۳۰۲، ۳۰۳، ۱۲۳۶؛ (۱۷) K. Niebuhr: *Voyage en Arabie*، ایمسٹرڈم ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۰ء، ۱: ۱۴۷؛ (۱۸) P. A. Russell: *Natural History of Aleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء، ۱: ۱۵۲؛ (۱۹) K. Sachs: *History of Musical Instruments*، نیویارک ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۸؛ (۲۰) S. M. Tagore: *Yantra Kosha*، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۳ تا ۹۳؛ (۲۱) G. A. Villoteau: *La description de l'Egypt Etat moderne*، پیرس ۱۸۰۹ تا ۱۸۲۶ء، ۱: ۸۸۳ تا ۸۹۸.

(Henry George Farmer)

**قانون** : رک بہ شرع، شریعت۔ ⊗

**قانون** : (یونانی κανων سے ماخوذ)؛ * انگریزی Canon، دستور، قاعدہ، (Law)۔ اسلامی سلطنت کے فروغ، اس کی وسیع فتوحات، جن کی وجہ سے اسے بہت مختلف قسم کے لوگوں سے سابقہ پڑا جن میں سے بعض کے پاس پہلے ہی کچھ وضع شدہ قانون موجود تھے، تجارت اور اقسام صنعت وحرفت کی ترقی اور باقاعدہ عساکر کی تنظیم، ان سب باتوں نے صوبائی حاکموں کو اس پر مجبور کر دیا کہ وہ عرف (Lex Principis) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے شریعت یا قانون یعنی فقہ اسلامی کے پہلو بہ پہلو مذکورہ بالا مخصوص قوانین کا ایک

سلسلہ قائم کر دیں ۔ یہی وہ احکام ہیں جو قانون (جمع : قوانین) کہلاتے ہیں ۔ بربر (اور عثمانی ترکیہ میں بھی) یہ نام اپنے وضع کردہ قواعد و ضوابط اور اپنے رسمی قانون کو دیتے ہیں ۔ [انگریزوں کے زمانے میں برصغیر پاک و ہند میں قانون محمدی (شرع محمدی) کے نام سے ایک قانون رائج تھا جو کم و بیش شریعت پر مشتمل تھا ۔ قانون اور شرع میں بنیادی فرق یہ ہے کہ قانون ضرورتوں کے تحت انسانوں کا وضع کردہ ہوتا ہے اور شرع احکام الٰہی پر مبنی ہے ۔ ترکی میں قانون اور شرع میں یہ فرق ملحوظ رہا ۔ دیکھیے المجلة الاحکام العدلیہ؛ نیز رک بہ شریعت، فقہ وغیرہ]۔

**مآخذ** : (۱) Hanoteau و Letourneur : *La Kabylie et les coutumes Kabyles*، پیرس ۱۸۷۲ء، ج ۲ و ۳؛ (۲) Morand : *Les Kanouns du Mzab* در *Edutes de droit musulman algérien*)، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۳) Masqueray : *Formation des cites chez des populations arabes sedentaires*، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۲۷ ببعد؛ (۴) *Archives berbères*، ج ۱ و ۲؛ (۵) *Le droit Kabyle*، بار دوم، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۶) Henri Basset: *Essai sur la litterature des Berberes*، الجزائر ۱۹۲۰ء، باب ۵ : *La Litterature juridique des Kanouns*.

(Cl. Huart)

⊗ **قانون اساسی** : خاص : ترکی اور ایران کے دستور کو قانون اساسی کہا گیا ؛ عام : کسی قوم یا ملک کے رہنما بنیادی اصول ؛ انگریزی میں Constitution؛ عربی، فارسی، ترکی، اردو میں مختلف نام مثلاً آئین، دستور اساسی، قانون اساسی وغیرہ ۔ [قانون کی تشریح کے لیے رک بہ قانون [۱]؛ لائڈن، بار اول میں دیکھیے دستور]۔

اس مقالے میں عام طور پر یہ بحث مدنظر ہے کہ گذشتہ دو صدیوں میں مختلف مسلمان ملکوں میں، Constitution یا دستور یا قانون اساسی کے سلسلے میں کیا کیا تغیرات ہوتے رہے ۔ ان میں مغربی تصورات نے کیا حصہ لیا اور اسلامی ریاست کے بنیادی فلسفے (شرعی حکمت و دانش) سے نباہ یا انحراف کی کیا صورتیں نکلتی رہیں اور آخر میں یہ کہ اس وقت (۱۹۷۰ء تک) مسلم ممالک میں ریاست کو سیکولر (لادینی ؛ محض دنیوی عقلی) اساس پر قائم کرنے یا اسے اسلام کے رہنما اصولوں کی طرف واپس لانے کے سلسلے میں رجحانات و میلانات کیا ہیں ؟

اس حد تک واضح ہے کہ مذکورہ زمانے میں سیکولر اور اسلامی رجحانات کی کش مکش شدید رہی ہے، لیکن غور کیا جائے تو سب ایک طرح کی ذہنی شدت تھی جس کا باعث ایک طرف تو وہ غلامانہ مغرب پرستی اور روایت شکنی تھی جو انیسویں بیسویں صدی عیسوی کے مغربی استیلا کا نتیجہ تھی اور دوسری طرف وہ جمود تھا جو زندگی کے حرکی تصور سے ناآشنائی کی وجہ سے قدیم الخیال طبقے پر طاری تھا اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے والا صاحب فکر گروہ موجود نہ تھا جو معقول اشتراک کی صورتیں پیدا کرتا ۔ اس میں سب سے بڑی رکاوٹ معاشرتی اسالیب و تصورات کا اختلاف تھا ورنہ بنیادی عقائد میں اختلاف رفع ہو سکتا تھا اور ہو سکتا ہے ۔

اسلام کی روشنی میں جو بھی (آج کی اصطلاح کا تحریری) قانون اساسی مرتب ہوگا اس کی انسانی بنیادیں جو شرافتوں، شہری آزادیوں اور حقوق عامہ سے عبارت ہیں، خود عقلی و عمرانی اصولوں کے مطابق بھی نتیجہ خیز اور ریاست کے شہریوں کے لیے موجب فوز و فلاح ہی ہوں گی ۔ سیکولر قسم کے قانون

اساسی بھی انسان کے حقوق کے لیے جدوجہد کرتے ہیں ۔ اسلامی قانون اساسی بھی اس کی ضمانت دیتا ہے ۔ فرق یہ ہے کہ سیکولر قانون اساسی تغیر و تبدل کے تابع ہوتا ہے، مگر اسلامی قانون اساسی ان اقدار مطلقہ پر قائم ہوگا جو ماحول کے تغیرات کا لحاظ رکھنے کے باوجود، دیرپا انسانی نصب العین اور نفسیات پر مبنی ہوگا ۔ اس کا سرچشمہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہے، لہذا اس کی بنیادی حکمت بعض امور میں سیکولر قوانین اساسی کے تعصبات سے پاک ہوگی ۔

اسلام کے قانون اساسی کے اصول قرآن و سنت میں ہیں، لیکن جدید دور کی اصطلاحات اور طریقے کے مطابق، اس کی تبویب و تدوین نہیں ہوئی ۔ غیر تحریری قانون اساسی (Un-written Constitution) کوئی انوکھی بات نہیں ۔ انگلستان میں صحیح معنوں میں کوئی تحریری Constitution نہیں (دیکھیے *Thoughts on Constitution* : L. S. Amery)، لیکن واضح ہے کہ اسلام کی روشنی میں دستور کی جدید انداز پر تبویب و تدوین پر کوئی پابندی نہیں اور اس میں کچھ مشکل بھی نہیں ۔

جدید دور میں اگر اسلام کی روشنی میں کسی اسلامی کانسٹی ٹیوشن کی تحریری تدوین کا مطالبہ ہو تو اس میں کوئی امر مانع نہیں ۔ نہ یہ ناممکن العمل اور نامناسب امر ہے ۔ یہ تو اسلامی ریاست کے رہنما اصولوں کو موجودہ کوائف و مسائل کے طور پر، قدرے معین صورت میں مرتب کرنا ہے اور اس میں اعتراض کی کوئی بات نہیں ۔ مثلاً اگر قرآن مجید کے احکام اخوت و مساوات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خطبہ حجۃ الوداع کی روشنی میں، کسی اسلامی ریاست کی بنیادی قرارداد مقاصد مرتب ہوکر سامنے آ جائے تو اس میں بہت فائدہ ہے اور نقصان کچھ نہیں ۔

یہ تصریحات اس دبستان فکر کے جواب میں پیش کی جا رہی ہیں جو یہ کہتا ہے کہ ہمیں آج بھی کسی مرتب و مدون تحریری قانون اساسی کی ضرورت نہیں، کیونکہ سب کچھ قرآن و سنت اور اجتہادات ائمہ میں موجود ہے ۔ بلا شبہ موجود ہے مگر اس کی تبویب و تدوین تو سے اصول واضح طور سے سامنے آکر ریاست کی قطعی رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں ۔

ان کے برعکس تشکیک پسندوں کا ایک گروہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اسلام نے ہمیں کوئی قانون اساسی (باصطلاح جدید) نہیں دیا اور نہ قرآن و حدیث کی روشنی میں کوئی ایسا قانون بن سکتا ہے جسے آج کل کے دور کا کانسٹی ٹیوشن کہا جا سکے ۔ یہ خیال درست نہیں ۔ قرآن و سنت میں اس قانون اساسی کے اکثر و بیشتر اصول موجود ہیں ۔ فقہ کے وسیع ذخیرے سے بھی عمدہ اصول مل سکتے ہیں اور ان پر مسلمانوں کے سب بنیادی فرقوں [رک بہ فرقہ] کا اتفاق بھی ہوسکتا ہے۔ صرف یہ فرق ہوگا کہ ہمیں قرآن و سنت و فقہ کی اصطلاحوں کی (جدید اصطلاحوں کی روشنی میں) بغرض افہام وتفہیم تشریح کرانی ہوگی ۔

کسی قانون اساسی کے اہم مسائل کیا ہیں ؟

(۱) حاکمیت (Sovereignty) کا مسئلہ اور ریاست کی ہیئت (Form) کا سوال ۔

(۲) ریاست کے حقوق (بحوالہ افراد) کیا ہیں اور اسی کے ضمن میں ریاست کے فرائض کیا ہیں ؟

(۳) ریاست کے اعضا (Organs of the State) کیا ہیں اور ان کے الگ الگ اختیارات کیا ہیں، انتظامیہ اور عدلیہ، کابینہ اور اس کے نمائندہ وزیر اعظم کے حدود عمل کیا ہیں ؟

(۴) ریاست کے مقاصد وجود کیا ہیں ؟ اس کا

بنیادی انسانی فلسفہ کیا ھے ؟

(۵) حکومت کی جزئیاتی تشکیل اور قوانین و عمال حکومت کے اوصاف؟

(۶) شہریت کا اصول کیا ھوگا اور ریاست پر شہریوں کے حقوق اور شہریوں پر ریاست کے حقوق کیا ھوں گے ؟

ان مسائل میں بنیادی امتیازی حیثیت جو کسی اسلامی قانون اساسی کو دوسرے ممالک (مغرب و امریکہ) وغیرہ سے جدا کرتی ھے وہ مسئلہ حاکمیت (Sovereignty) ھے ۔ (اس کی تعریف کے لیے دیکھیے *Modern Political Constitutions* : C. F. Strong ۱۹۹۰ء، ص ۴ تا ۵)۔ غالباً اسی سوال کا جواب مغربی ذھن و ذوق کے لیے پریشانی کا باعث ھے ۔ اسلام میں حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ھے ۔ وھی حاکم اعلیٰ ھے ۔ حاکمیت کے مفہوم میں اقتدار اعلیٰ (= اقتدار مطلق) شامل ھے، یعنی یہ بھی کہ مذکورہ حاکمیت کے مالک کی ھر بات حکم اور قانون ھے ۔

جدید تر مغربی تصورات کی رو سے اس کے کئی جواب ملتے ھیں : کسی کے نزدیک ایک بااختیار فرد کی، جسے بااختیار بنا دیا گیا ھو، یا جمھور کی یا عوام کی یا پارلیمنٹ کی، ان سب صورتوں میں حاکمیت کا منصب انسان ھی کے پاس رھتا ھے، لیکن یہ بھی حقیقت ھے کہ انسانوں کی حاکمیت (اقتدار مطلق) ھمیشہ افراط و تفریط، غصب حقوق یا سلب حقوق کی مرتکب ھو جاتی رھی ھے، جس کے نتیجے میں بار بار پریشان کن تبدیلیاں رونما ھوتی ھیں اور تغیرات و انقلابات آتے رھتے ھیں جو اختلال کا باعث ھوتے ھیں ۔ مثال کے طور پر خود امریکہ کے قانون اساسی کو دیکھا جائے تو اصلاحات کے نام پر اس میں ترمیمات کی صورت پیدا ھوتی رھتی ھے (دیکھیے : John A. Hawgood: *Modern Constitutions Since 1787*، ۱۹۳۹ء، ص ۸ و بعد) .

اسلام میں حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ھے اور انسان اس کے نائب کے طور پر، خدا کی حکمت (انصاف و عدل و امن) کو نافذ کرتے ھیں، (ایسے کبھی کبھی حکومت الٰہیہ یا خلافت الٰہیہ بھی کہہ دیا جاتا ھے) ۔ ریاست مسلمانوں کی بطور نیابت ھوتی ھے کیونکہ حاکمیت صرف اللہ کی ھے ۔ انسان بمشورہ جمھور ریاست کی تدبیر کرتے ھیں ۔

اسلام کے تصور حاکمیت (و قانون اساسی) پر یہ اعتراض کیا جاتا ھے کہ اس قسم کا دستور اپنی فطرت کے لحاظ سے جامد (Rigid) ھوگا یعنی اس میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہ ھوگی، لیکن قابل توجہ یہ ھے کہ دنیا میں اس وقت لچکدار (Flexible) اور جامد (Rigid) دونوں طرح کی کانسٹی ٹیوشن ملتی ھیں ۔ جہاں قانون اساسی مؤخرالذکر قسم کا ھے وھاں مشکلات کی وجہ سے واضعین قانون کو یہ اعتراف کرنا پڑ گیا ھے کہ قانون کے کچھ اجزا ایسے ھونے چاھئیں جنھیں دوام حاصل ھو اور بدلا نہ جاسکے؛ کیونکہ تمدنی تجربے نے بتایا ھے کہ وہ انسانوں کے حقوق اور آزادیوں کے سلسلے میں ناگزیر تحفظ کا درجہ رکھتے ھیں ۔ یہ قانون بقول سی ۔ ایف ۔ سٹرانگ، (*Modern Political Constitutions*، ص ۱۴۵)، دوسرے قوانین کے مقابلے میں Greater and Superior Law ھوتا ھے ۔ اس حصے کو اصطلاحی زبان میں Fundamental Laws کہتے ھیں ۔ دنیا کے Rigid قانون اساسی مثلاً امریکہ، فرنچ ری پبلک چہارم (۱۹۴۶ء) اور اطالوی ری پبلک (۱۹۴۷ء) ان میں ایک نہ ایک حصہ ایسا ھے جسے بدلا نہیں جا سکتا .

اسلامی احکام کی روشنی میں جو قانون اساسی ھوگا اس کا ایک حصہ ضرور Rigid ھوگا ۔ یہ انسانوں

کے حقوق کے غصب کے لیے نہیں بلکہ انہیں بہتر تحفظ دینے کے لیے ہوگا۔ افراط و تفریط سے آزاد ہوگا اور وقتی و ہنگامی تعصبات کی خرابیوں سے پاک ہوگا۔

از بسکہ قانون اساسی صرف رہنما اصولوں اور بنیادی عقائد (Concept) کا بنیادی خاکہ ہوتا ہے، اس لیے اسلامی قانون اساسی میں اگر کوئی Rigidity (جمود) ہوگا بھی تو اس کا اثر اس کے اس حصے پر نہیں پڑے گا جو حالات کے تحت بدلتے ہوئے کوائف سے متعلق ہوگا البتہ جزئیاتی پہلو میں ہر وقت تبدیلی ممکن ہوگی اور اس کی اسلام میں پوری گنجائش ہے، مثلاً فقہ اسلامی کا ایک واضح اور بڑا معروف اصول استحسان و استصلاح (مصالح مرسلہ کا اہتمام) ہے یہاں تک کہ بعض فقہا نے خود عرف کو بھی ماخذ قانون اسلامی میں شمار کیا ہے، اگرچہ عرف خود ایک Rigid سلسلہ ہے؛ تاہم بشرائط اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

یہ بحث اللہ کی حاکمیت کے ضمن میں ہوئی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اسلامی قانون اساسی کی بنیاد قرآن مجید کے اوامر و نواہی اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم پر ہوگی۔ اس کا یہ حصہ ناقابل تغیر و تبدل ہوگا۔ اصولی حاکمیت بھی خدا کی ہوگی اور سیاسی حاکمیت بھی خدا کی ہوگی اور اس کا حکم مطلق اور اقتدار مطلق ہوگا۔ بندے صرف خلافت و نیابت کے حق دار (اولوالامر) ہوں گے جو قانون الٰہی کے پابند ہوں گے اور ان کی قائم کردہ ریاست کے رہنما اصول اور حدود عمل یہی ہوں گے جن کا ذکر ہوا۔

اسلامی قانون اساسی میں اعضائے ریاست کا فرض اور وظیفہ ولایت و امانت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (ابن تیمیہ : السیاسۃ الشرعیہ)۔ فرائض کی یہ بجا آوری حکومت نہیں ہوگی ولایت و خدمت ہوگی، بندوں کے معاملات بطور امانت بندوں کے سپرد ہوں گے۔ عدلیہ (Judiciary) اور مقننہ (Legislature) اور انتظامیہ (Executive) کی اصطلاحیں لاکھ نئی ہوں ان کے بارے میں اسلامی احکام میں واضح اصول و ہدایات موجود ہیں اور آج کے دور میں کسی واضح قانون کو ان کی حدود متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہو سکتی۔ معمولی سی اجتہادی کوشش سے قانون اساسی کی معقول بنیادیں از سرنو مرتب ہو سکتی ہیں۔ عدلیہ کا انتظامیہ سے الگ ہونا اسلام کا ایک واضح قانون رہا ہے۔ اسلامی تصورات کی رو سے ریاست کی صورت ایک خاص طریقے کی صدارتی جمہوریت (اہل الحل و العقد کے منتخب امیر کی ولایت امر) ہوگی جس میں استصواب رائے بہرحال ہے (خواہ اس کی شکل عمومی رائے شماری ہو جیسا کہ امام ماوردی نے الاحکام السلطانیہ میں لکھا ہے، خواہ وہ اجتماعی رائے کے اندازے ہو یا کسی انتخابی حلقے (Electoral College) کی صورت میں ہو)۔ یہ ناگزیر ہے کہ ریاست کا امیر (صدر) قومی رضامندی کا نمائندہ ہو۔ اسلامی ریاست کا Unitary یا Federal یا Confederal ہونا حالات پر منحصر ہے اور اس معاملے میں کوئی سخت دشواری موجود نہیں۔

اسلامی ریاست جس جمہوری اصول پر قائم ہوگی وہ مغربی جمہوریت کے اصولوں سے ان معنوں میں مختلف ہوگی کہ اس میں کثرت رائے کے باوجود امیر کے اختیارات مساوی نہیں۔ اس کے علاوہ اکثریت خدا کی حاکمیت اور قرآن و سنت کے احکام کو منسوخ نہیں کر سکے گی گویا اس کا دائرۂ مصالح مرسلہ اور امور عامہ تک محدود ہوگا جس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں کی جا سکیں گی۔ اب بڑے سوال دو ہیں: (۱) ریاست کا بنیادی فلسفہ و عقیدہ اور (۲) شہری حقوق اور آزادیوں کا مسئلہ۔ اسلامی ریاست کا بنیادی عقیدہ خدا کی زمین پر

خدا کی بادشاہت کا قیام اور اصول انصاف و عدل واخوت ومساوات کا نفاذ ہے۔ امربالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا نصب العین ہے۔ شہریت میں بہت سے معاملات ہیں جن میں اہم مسئلہ مسلموں اور غیر مسلموں کے معاشرتی حقوق کا ہے اور موخرالذکر کے سلسلے میں اطمینان بخش رہنما اصول موجود ہیں۔

بہرحال اسلام کی اساس پر کسی ریاست کا قانون اساسی تیار ہونا مشکل امر نہیں بشرطیکہ اس کے لیے جمہور اہل اسلام کا ایمان و یقین پختہ ہو۔ عالم اسلام میں اس وقت جو بے یقینی ہے وہ کم ہمتی کے باعث ہے اور مسلم ممالک میں دستوری ارتقا کی عہد بہ عہد روداد اسی بے یقینی کی غماز ہے، لیکن جہاں بھی جمہور نے عزم و یقین کا اظہار کیا وہاں اسلامی روح پر مبنی قانون اساسی متشکل ہوکر رہا، مثلاً پاکستان اور لیبیا میں جس کی تفصیل آگے مقالے میں آ رہی ہے۔

پاکستان میں ۱۹۴۹ء میں جو قرارداد مقاصد منظور ہوئی وہ اسلامی قانون اساسی کے امکانات کا روشن ثبوت ہے [دیکھیے دیگر دستاویزات کے علاوہ، اسلامی قانون نمبر چراغ راہ، کراچی؛ مودودی: اسلامی دستور کی تدوین، طبع اسلامک پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۶۹ء؛ نیز Law in : Lebesnly' Khadduri the Middle East'، ۱۹۵۳ء (مختلف ابواب)]. [ادارہ]

مسلم ریاستوں کے قوانین اساسی : مسلم ممالک کے قانون (دستور) اساسی اور جدید طرز کی دستوری حکومت کے لیے جد و جہد کی تاریخ پر مختلف فضلا نے لائیڈن بار دوم میں مقالہ (دستور کے تحت) جو مقالات لکھے ہیں، وہ ترمیم و اضافہ کے ساتھ یہاں پیش کیے جارہے ہیں اور ترتیب بھی وہی رکھی جارہی ہے۔ جن ممالک کے قوانین اساسی کی بحث آرہی ہے ان کے نام یہ ہیں :

۱ - تونس
۲ - ترکیہ
۳ - مصر
۴ - ایران
۵ - افغانستان
۶ - عراق
۷ - سعودی عرب
۸ - شام (سوریا) و لبنان
۹ - اردن
۱۰ - انڈونیشیا
۱۱ - لیبیا
۱۲ - سوڈان
۱۳ - پاکستان
۱۴ - موریتانیا
۱۵ - کویت
۱۶ - مراکش
۱۷ - وفاقی دساتیر
۱۸ - جنوبی عرب کی امارتیں : ابوظبی، دبئی شارجہ، عجمان، ام القیوین
۱۹ - خاتمہ (مختلف دساتیر پر مجموعی تنقیدی رائے)

ان کے علاوہ کچھ اور ممالک بھی ہیں، جن کی تفصیل نہیں دی جا سکی، سرسری معلومات کے لیے دیکھیے نذیر احمد خان: Common wealth of Muslim Nations، لاہور ۱۹۷۲ء؛ نیز The Statesman's year Book برائے سال ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۴ء۔ نام یہ ہیں:

۱ اپر والٹا (Upper volta) رک بہ والٹا، اپر
۲ - البانیا (رک بہ اناطولیہ)
۳ - الجزائر (رک باں الجیریا)
۴ - البحرین (رک باں)
۵ - افریقہ وسطی

۶ ۔ داہومی (رک باں)
۷ ۔ چاڈ (= شاد) (رک باں)
۸ ۔ ایتھوپیا (= حبشہ؛ رک باں)
۹ ۔ گمبیا (رک باں)
۱۰ ۔ گنی (رک باں)
۱۱ ۔ آئوری کوسٹ
۱۲ ۔ مالدیو (جزائر) (رک باں)
۱۳ ۔ مالی (رک باں)
۱۴ ۔ مسقط (رک باں) و عمان (رک باں)
۱۵ ۔ نائجر (رک باں)
۱۶ ۔ نائجیریا (رک باں)
۱۷ ۔ القطر (رک باں)
۱۸ ۔ سینی گال (رک باں)
۱۹ ۔ سیرالیون
۲۰ ۔ (صومالیہ (رک باں)
۲۱ ۔ یمن، جنوبی (رک بہ یمن)
۲۲ ۔ تنزانیا
۲۳ ۔ ٹوگو (Togo)
۲۴ ۔ ملائیشیا (= ملیشیا) رک بہ ملایا

اس وقت (۱۹۷۴ء میں) ۴۴ (اور بنگلہ دیش سابق مشرقی پاکستان کو شامل کیا جائے تو ۴۵) مسلم ممالک ہیں جن میں بعض بالکل نئی ریاستیں ہیں ۔ ان میں سے ۳۵ (یا ۳۷) اقوام متحدہ کی رکن ہیں ۔ ان کے قوانین اساسی معرض تشکیل میں ہیں ۔

ان کے علاوہ وسطی ایشیا کی مسلم ریاستیں (قازقستان) رک باں) ترکمانستان (رک بہ ترکمینیہ) ازبکستان (رک باں)، تاجیکستان (رک بہ تاجیک) اور کرغزیہ (رک باں) ہیں جو سوویٹ روس کے وفاق میں شامل ہیں۔ ان کے دستور کی بنیادی جزئیات سویت روس کے انداز فکر کے تابع ہیں ۔ مندرجہ بالا ۲۴ ریاستوں میں سے بیشتر کے دستور اور دوسرے کوائف متعلقہ مقالات میں ہیں جن کا حوالہ دے دیا گیا ہے اور بعض کے بارے میں تکملے میں مقالے شائع ہونے کی توقع ہے) ۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ترکی سلطنت کا جو دستور ۱۸۷۶ء میں مدحت پاشا صدر اعظم کے نام سے ایک ''خط شریف'' کے ذریعے نافذ کیا گیا تھا ''قانون اساسی'' ہی کہلایا (تفصیل ترکی کے قانون اساسی کی بحث میں آرہی ہے) ۔ اسی طرح ایرانی دستور دسمبر ۱۹۰۶ء بھی اسی نام سے موسوم ہوا (دیکھیے ایران : قانون اساسی) ۔ باقی ممالک میں کبھی دستور، کبھی آئین اور کبھی دوسرے ناموں سے یاد کیا جاتا رہا) ۔

### ۱ ۔ تونس

انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک بے یا بای [رک باں] کی مطلق العنانی میں اگر کبھی فرق آیا تو صرف اس وقت جب اس کے بعض حاشیہ نشین عارضی طور پر برسر اقتدار آ کر اپنی من مانی کرتے رہے ۔ اس صورت حال میں جو خطرات مضمر تھے، ان کا احساس کرتے ہوئے غیر ملکی قونصلوں نے محمد بای [رک باں] کو اس ''خط ہمایوں'' [رک باں] کی دفعات سے رہنمائی حاصل کرنے کا مشورہ دیا جو ترکیہ میں ۱۸ فروری ۱۸۵۶ء کو نافذ کیا گیا تھا اور جس کے ذریعے سلطنت کی غیر مسلم رعایا کو بعض تحفظات دیے گئے تھے؛ مگر بای نے ان کی پرواہ نہ کی ۔ بالآخر ایک ایسا اہم واقعہ پیش آیا جس نے حالات کا رخ تیزی سے بدل دیا ۔ ۱۸۵۷ء میں ایک مسلمان بچہ کسی یہودی کے چھکڑے کے نیچے آ گیا ۔ جب مشتعل ہجوم نے اس شخص کو گھیر لیا تو اس نے مغلظات سنائیں اور کفریہ کلمے بکے ۔ حکومت نے مقدمہ کی سرسری سماعت کے بعد مجرم کو موت کی سزا دے دی ۔ اس سے دول یورپ [کو بہانہ مل گیا] اور انھوں نے اپنے سفیروں کو حکومت تونس سے اس بارے میں احتجاج کرنے کی

ہدایت کی ۔ اس طرح ۹ ستمبر ۱۸۵۷ء کو محمد بای نے مجبور ہو کر "عہد الامان" کے اصولوں کا اعلان کر دیا (دیکھیے L. Bercher : *Enmarge du pacte fondamental*، در *R T*، ۱۹۳۹ء، ص ۶۷ تا ۸۶)۔ اس میں گل خانہ کے خط شریف (۲۹ شعبان ۱۲۵۵ھ/۳ نومبر ۱۹۳۹ء؛ دیکھیے B. Lewis : *The Emergence of Modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵، نیز وہ ماخذ جو وہاں بیان کیے گئے ہیں) کو جزوی طور پر دہرایا گیا تھا اور تمام باشندوں کو بلا تمیز مذہب و قومیت و نسل مکمل تحفظ دیا گیا تھا ۔ اس کی رو سے قانون کی نظر میں سب کے حقوق مساوی قرار پائے، اداے محصول کے سلسلے میں سب کو یکساں سطح پر رکھا گیا اور ہر شخص کو تجارت یا کوئی اور پیشہ اختیار کرنے کی مکمل آزادی دی گئی ۔ اس تاریخ کو بای نے یہ اعلان بھی کیا کہ چند ہی روز میں ملک کو ایک دستور دیا جائے گا ۔ اس سلسلے میں چند جزوی اصطلاحات فی الواقع نافذ بھی کی گئیں (بالخصوص مجالس بلدیہ کی تشکیل [رک بہ بلدیہ] ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ دستور کا مسودہ تیار کرنے کی ابتدائی کارروائی بھی شروع کر دی گئی جس میں فرانسیسی سفیر Leon Roches نے بھی حصہ لیا ۔ ۲۳ ستمبر ۱۸۵۹ء کو محمد الصادق [رک بآں] اپنے بھائی محمد بای کا جانشین ہوا اور ۱۷ ستمبر ۱۸۶۰ء کو اس نے فرانسیسی زبان میں دستور کی ایک نقل نپولین ثالث کو دی، جس کی شہنشاہ نے توثیق کی ۔ یہ دستور تیرہ عنوانات اور ایک سو چودہ دفعات پر مشتمل تھا ۔ جنوری ۱۸۶۱ء میں اس کا اعلان ہوا اور اسی سال ۲۷ اپریل سے اس پر عمل درآمد شروع ہو گیا ۔

اس دستور کے ضوابط کی رو سے بای مملکت کے جملہ [انتظامی اور مذہبی امور کا] موروثی سربراہ اعلٰی قرار پایا، لیکن آئندہ کے لیے اسے مالیات پر کوئی اختیار نہ رہا اور خزانۂ عامرہ سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا ۔ علاوہ بریں اپنے وزیروں کی طرح وہ بھی مجلس اعلٰی کے سامنے جواب دہ تھا ۔ اس مجلس اعلٰی کے ارکان کی تعداد ساٹھ تھی، جنھیں پانچ سال کے لیے نامزد کیا جاتا تھا ۔ حکومت تونس ان ارکان کو وزراء، اعلٰی عہدیداروں، بڑے افسروں اور مؤثر افراد میں سے چنتی تھی ۔ "مجلس اعلٰی کی منظوری مندرجۂ ذیل تمام کارروائیوں کے لیے ضروری تھی : جدید قوانین بنانا، کسی قانون میں ترمیم کرنا، اخراجات میں کمی بیشی کرنا، بری اور بحری فوج کی توسیع اور اس کے ساز و سامان میں اضافہ کرنا، قانون کی تعبیر و تاویل" ۔ اس طرح مجلس اعلٰی قانون سازی میں حصہ لیتی تھی اور ان قوانین کی بای اور اس کے وزیر توثیق کر دیتے تھے ۔ انتظامی اختیارات دوبارہ بای اور اس کے وزراء کو تفویض کر دیے گئے، تاہم مقننہ اور انتظامیہ کے مقابلے میں عدلیہ کو آزاد تسلیم کیا گیا ۔ عدالت‌ہاے شرطہ میں معمولی جرائم کے مقدمات کی سماعت بدستور قائدین ہی کے اختیار میں رہی ۔ اگرچہ ابتدائی سماعت کے لیے عدالتوں کا قیام عمل میں لایا گیا، تاہم شرعی عدالتیں [رک بہ شریعت] اپنے زیر اختیارات مسائل کو حسب سابق نمٹاتی رہیں ۔ یہ بھی طے پایا کہ تونس میں ایک عدالت مرافعہ مقدمات کی سماعت کرے گی، نیز یہ کہ مجلس اعلٰی کو آخری اور سب سے بڑی عدالت مرافعہ کی حیثیت حاصل ہوگی ۔ دستور کے آخر میں اہل تونس اور غیر ملکی رعایا کے حقوق کے بارے میں عہدالامان کی دفعات کی توثیق و تکمیل کر دی گئی ۔

فرانسیسی محمیہ (Protectorate) بن جانے پر ۱۸۶۱ء کا دستور معطل کر دیا گیا ۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل سے جنرل خیر الدین [رک بآں]

کے معتقد نوجوان تونسیوں نے اپنے ہم وطنوں کا مادی، اخلاقی اور ذہنی معیار بلند کرنے کی کوشش کی اور بہت سی انجمنیں (رک بہ جمعیۃ) قائم کرلیں جو کم و بیش سیاسی قسم کی تھیں۔ ۱۹۰۷ء میں ایک مجلس شوریٰ (Consultative Council) قائم کی گئی، لیکن اسے غیر تسلی بخش قرار دیا گیا اور اس وقت سے ایک دستور کے مطالبے کا آغاز ہوگیا۔ جنگ عظیم کے بعد ۴ جون ۱۹۲۰ء کو الحزب الحرّ الدستوری التونسی (Tunisian Liberal Constitutional Party) کی بنیاد پڑی، جو بالعموم دستور پارٹی کے نام سے معروف ہے۔ اس زمانے میں *La Tunisie Martyre* کو تونسی قوم پرستی کے دستور العمل (vade mecum) کی حیثیت حاصل تھی۔ اس مجموعے میں ان کے حسب ذیل مطالبات درج تھے: ایک مجلس مشاورت (Deliberative Assembly) کا انتخاب، جو عام رائے دہندگی کی بنیاد پر منتخب ہونے والے تونسی اور فرانسیسی ارکان پر مشتمل ہو؛ ایک ایسی حکومت کا قیام جو اس مجلس کے سامنے جوابدہ ہو؛ اختیارات کی مکمل تقسیم؛ تمام انتظامی عہدوں پر تونسی باشندوں کے تقرر کی اجازت؛ عام رائے دہندگی کی بنا پر مجالس بلدیہ کا انتخاب؛ عوام کی آزادیوں کا احترام۔ ۱۹۲۲ء میں محمیہ (Protectorate) کے ارباب اختیار کی طرف سے ایک مجلس اعلیٰ (Great Council)، ایک ثالثی کمیشن، مجالس قائدین (Councils of Caidat) اور علاقائی مجالس (Regional Councils) کا قیام عمل میں آیا (رک بہ تونس)۔ ملک کا قدامت پسند طبقہ تدریجی اصلاحات سے مطمئن ہوسکتا تھا، لیکن وہ ایک نئے شہری متوسط طبقے (بورژوائی Bourgeoisie) سے شکست کھا گیا، جو مجموعی اعتبار سے فرانسیسی اور عرب ثقافت کے اختلاط کی پیداوار تھا اور عوام کے مسائل کی گہرائی میں پہنچنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس افتراق کی ابتدائی علامات ۱۹۳۲ء ہی سے دستور پارٹی میں ظاہر ہوچکی تھیں، لیکن یہ پورے طور پر یکم مارچ ۱۹۳۴ء کو نمایاں ہوا جب (قدیم دستور پارٹی کے مقابلے میں) جدید دستور پارٹی کا قیام عمل میں آیا۔ اس جماعت نے کامل آزادی کا مطالبہ کیا اور اس کے حصول کی غرض سے عوامی مظاہرے منظم کیے۔ اس تحریک کے قائدین کو جلاوطن کر دیا گیا اور دوسری عالمی جنگ نے آزادی کے تمام مطالبات کو خاموش کر دیا۔ امن قائم ہوتے ہی یہ مطالبات از سر نو شروع ہوگئے اور بالآخر ۲۰ مارچ ۱۹۵۶ء کو فرانس نے تونس کو آزادی دے دی۔ یہ جدید دستور پارٹی کے صدر الحبیب ابو رقیبہ (حبیب بو رقیبہ Bourguiba) کی، جنھوں نے آگے چل کر جمہوریۂ تونس کی صدارت کا منصب سنبھالا، بڑی بھاری کامیابی تھی (قومی تحریکوں کے مآخذ بہت سے ہیں، لیکن وہ متعدد اخبارات، مجلات اور رسائل وغیرہ میں بکھرے پڑے ہیں؛ خاص طور پر دیکھیے (۱) *REI*، بمواضع کثیرہ؛ (۲) *OM*، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Ch. Khairallah: *Essai d' histoire et de synthèse des mouvements nationalistes tunisiens*، مطبوعۂ تونس؛ (۴) H. Bourguiba: *La Tunisie et la France*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۵) F. Garas: *Bourguiba et la naissance d'une nation*، پیرس ۱۹۵۶؛ (۶) P. E. A. Romeril: *Tunisian nationalism, a bibliographical outline*، در *MEJ*، ۱۴ (۱۹۶۰ء): ۲۰۶ تا ۲۱۵؛ (۷) N. A. Ziadeh: *Origins of nationalism in Tunisia*، بیروت ۱۹۶۲ء)۔

۲۹ دسمبر ۱۹۶۵ء کو بای نے اپنے ایک فرمان کی رو سے ایک قومی دستور ساز مجلس کی تشکیل کی اجازت دے دی۔ ۲۵ مارچ ۱۹۵۶ء کو اس مجلس کا انتخاب ہوا اور اس نے ایک نئے دستور کا

مسودہ تیار کیا، جو ۲ ذوالقعدہ ۱۳۷۸ھ/یکم جون ۱۹۵۹ء کو شائع کر دیا گیا ۔ یہ دس عنوانات اور چونسٹھ دفعات پر مشتمل تھا ۔

اس دستور کی تمہید (Preamble) میں ثبت ہے کہ تونس کے لوگ، جنھوں نے اپنے اتحاد محکم اور ظلم و استحصال اور رجعت پسندی کی پیہم مقاومت کی بدولت اپنے آپ کو بیرونی تسلط سے آزاد کر لیا ہے، اعلان کرتے ہیں کہ ''جمہوری نظام حقوق انسانی کا بہترین ضامن . . . اور قومی بہبود کے حصول کا مؤثر ترین ذریعہ ہے ۔ حصۂ اول میں درج ہے کہ تونس ایک جمہوریہ ہے، جس کا مذہب اسلام ہے؛ یہ المغرب الاعظم کا ایک حصہ ہے؛ اس کا شعار ''آزادی، نظم، عدل'' ہے؛ حاکمیت اعلٰی عوام کی ہے؛ جمہوریۂ تونس فرد کی ''حرمت'' اور ضمیر کی آزادی کی ضامن اور آزادی عبادت کی محافظ ہے، بشرطیکہ اس سے نظم عامہ میں خلل واقع نہ ہو (دفعہ ۵)؛ قانون کی نگہ میں اور ادائے محاصل کے سلسلے میں تمام باشندے برابر ہیں اور وہ اپنے جملہ حقوق سے بہرہ ور ہوسکتے ہیں، تاہم ان حقوق کو قانون کے ذریعے محدود کیا جاسکتا ہے (دفعہ ۶-۷)؛ آزادی رائے، آزادی تقریر، آزادی صحافت، آزادی تحریر اور اجتماعات کے انعقاد اور جمعیتوں کی تشکیل، نیز مزدوروں کی انجمنوں (Trade Unions) کے حقوق کی حفاظت جمہوریہ اپنے ذمے لیتی ہے (دفعہ ۸)؛ حق سکونت کا احترام و تحفظ، ڈاک کی راز داری اور نقل و حرکت کی آزادی کا یقین دلایا جاتا ہے (دفعہ ۹-۱۰) اور حق ملکیت کی ضمانت دی جاتی ہے (دفعہ ۱۴)۔ حصۂ دوم میں قومی مجلس (National Assembly) کے اختیار قانون سازی کے استعمال کا ذکر ہے ۔ اس مجلس کا انتخاب عام رائے دہندگی (ووٹ) سے پانچ سال کے لیے ہوگا اور اسی کے ساتھ جمہوریہ کے صدر کا انتخاب بھی عمل میں آئے گا؛ مجلس قانون ساز کا اجلاس بلانے کا حق صدر کو یا صدر اور ارکان مجلس کو حاصل ہے (دفعہ ۲۸)؛ مجلس کے عام اجلاس سال میں دوبار ہوں گے؛ درمیانی عرصے میں صدر کوئی نیا قانون نافذ کرنے کا مجاز ہے، تاہم اس کے نمائندے اس قانون کو لازمی طور پر مجلس کے آئندہ اجلاس میں توثیق کے لیے پیش کریں گے (دفعہ ۳۱)؛ کسی فوری خطرے کے پیش نظر صدر غیر معمولی تدابیر اختیار کرسکتا ہے، جس کی اطلاع مجلس کو دی جائے گی (دفعہ ۳۲)؛ قومی میزانیہ ارکان مجلس کی رائے شماری سے منظور ہوگا (دفعہ ۳۵) ۔

حصۂ سوئم صرف صدر جمہوریہ کے انتظامی اختیارات سے متعلق ہے: صدر بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو؛ اس کی عمر کم ازکم چالیس برس ہو؛ اس کے والد اور دادا تونس کے باشندے ہوں اور اسے پورے شہری حقوق حاصل ہوں (دفعہ ۳۷ تا ۳۹)؛ اسے عام رائے دہندگی کی بنیاد پر پانچ سال کے لیے منتخب کیا جائے گا اور یہ رائے دہندگی خفیہ ہوگی؛ متواتر تین بار صدر منتخب ہونے کے بعد وہ چوتھی بار انتخاب میں حصہ لینے کا اہل نہ رہے گا (دفعہ ۴۰)؛ قوانین کا اجرا صدر کی طرف سے ہوگا، لیکن اس سلسلے میں یہ لازم آتا ہے کہ پندرہ دن کے اندر اندر کیا جائے اور انھیں سرکاری گزٹ میں شائع کرے ۔ اس پندرہ دن کی مدت میں صدر مسودۂ قانون (Bill) کو مجلس قانون ساز میں دوسری خواندگی کے لیے بھیجنے کا مجاز ہے اور اگر یہ مسودۂ قانون دو تہائی کی اکثریت سے منظور ہو جائے تو اس کے بعد پندرہ روز کے اندر اسے بطور قانون جاری و شائع کر دیا جائے گا (دفعہ ۴۴)؛ صدر حکومت کی حکمت عملی کا تعین کرے گا اور ارکان حکومت (وزرا؛ کابینہ Cabinet) کا انتخاب کرے گا، جو اس کے سامنے جواب دہ ہوں گے

(دفعہ ۴۳)؛ وہ سول (Civil) اور فوجی عہدیداروں کو نامزد کرے گا اور وہی مسلح افواج کا سربراہ اعلٰی (کمانڈر ان چیف) ہوگا (دفعہ ۴۵ و ۴۶)۔ اس باب کے باقی حصے میں تعلقات خارجہ، معاہدوں، معافی ناموں اور عہدۂ صدارت خالی ہونے کی صورت میں مناسب تدابیر سے بحث کی گئی ہے ۔

حصۂ چہارم میں، جو بہت مختصر ہے، عدلیہ کے اختیارات سے بحث کی گئی ہے ۔ دستور میں عدلیہ کی آزادی کا یقین دلایا گیا ہے (دفعہ ۵۳) اور کہا گیا ہے کہ ارکان عدلیہ کو دی گئی ضمانتوں پر عمل درآمد کی نگرانی کے لیے ایک اعلٰی مجلس عدلیہ (Higher Judicial Council) مقرر کی جائے گی ۔ حصۂ پنجم ایک عدالت عالیہ (Supreme Court) کے قیام سے متعلق ہے، جو کسی رکن حکومت پر غداری کا الزام عائد ہونے کی صورت میں مقدمے کی سماعت کرے گی ۔ حصۂ ششم، ہفتم اور ہشتم کا تعلق مجلس مملکت (Council of State)، مجلس برائے معاشی و معاشرتی امور (Economic and Social Council) اور بلدیاتی و علاقائی مجالس (Municipal and Regional Councils) سے ہے ۔ اول الذکر مجلس کو بیک وقت ادارۂ نظم اور ادارۂ محاسبہ کی حیثیت حاصل ہے ۔ حصۂ نہم اور دہم میں ان شرائط کا بیان ہے جن کے تحت دستور میں ترمیم ہوسکتی ہے؛ ترمیم پیش کرنے کا حق صدر کو یا مجلس قانون ساز کے ارکان کی ایک تہائی تعداد کو حاصل ہے ۔ ہنگامی قوانین کے بارے میں بھی اسی حصے میں بحث کی گئی ہے ۔

**مآخذ :** ۱۸۶۱ء کے دستور کی تفصیل اور اس کے تجزیے کے لیے دیکھیے (۱) A. Benazet و E. Fitoussi : *L'Etat tunisien et le protectorat francais*، پیرس ۱۹۳۱ء، ۱، ۵۲ تا ۱۱۷ ؛ نیز (۲) J. Ganiage : *Les origines du protectorat francais en Tunisie (1861-81)*، پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۹۶ ببعد (مع مآخذ) ؛ (۳) ابن ابی الضیاف کا رسالہ، جس نے دستور کا مسودہ تیار کرنے میں حصہ لیا تھا ۔ یہ رسالہ آج کل زیر ترتیب و ترجمہ ہے ؛ (۵) ۱۹۵۹ء کا دستور: عمل، ۲۹ مئی ۱۹۵۹ء ؛ (۶) علم، یکم جون ۱۹۵۹ء ؛ (۷) *OM*، ۱۹۵۹ء، ص ۳۱۱ تا ۳۱۵ ؛ (۸) *MEJ*، ۱۳ : (۱۹۵۹ء)، ص ۳۴۳ تا ۳۴۸ ۔

[ادارہ، د ۱، لائیڈن، بار دوم]

## ۲ ۔ ترکیہ

قانون اساسی کے لیے دستور (موجودہ ترکی شکل : دستر Dustur) کی اصطلاح مروج ہے جو نظیر، مجموعہ قوانین یا دفتر کے عام معنوں میں بھی مستعمل ہے ۔ اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ مجلدات کے اس عظیم سلسلے پر کیا جاتا ہے جس میں جدید قوانین کے متون شامل ہیں اور جو ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۳ء سے استانبول (اور اس کے بعد انقرہ) میں شائع ہوتی رہی ہیں ۔ قوانین جدیدہ کی ایک قدیم تر جلد، جو اس نام کے تحت نہیں آتی، ۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۱ء میں پہلے ہی جاری کی جا چکی تھی ۔

قانون اساسی : اس نام سے ترکی سلطنت کا دستور، مؤرخہ ۷ ذوالحجہ ۱۲۹۳ھ/۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء، موسوم ہوا تھا، جو مدحت پاشا صدر اعظم کے نام اسی تاریخ کے ایک "خط شریف" کے ذریعے نافذ کیا گیا ۔ یہ قانون خاندان عثمانی کی ترتیب وراثت برقرار رکھتا ہے اور سلطان کو بالصراحة خلیفہ (دفعہ ۳) اور حامی دین اسلام (دفعہ ۴) کے لقب عطا کرتا ہے؛ اس کی مقدس اور مواخذے سے بری حیثیت کی توثیق کرتا ہے (دفعہ ۵) ؛ عثمانی رعایا کے حقوق (دفعات ۸ تا ۲۶)، وزراء (دفعات ۲۷ تا ۳۸) اور دوسرے سرکاری حکام (دفعات ۳۹ تا ۴۱) کے فرائض اور ان کی ذمہ داریاں بیان کرتا ہے ؛ دو ایوانوں، یعنی ہیئت اعیان

(Senate) اور ہیئت مبعوثین (Chamber of Deputie) پر مشتمل ایک پارلیمنٹ (مجلس عمومی) قائم کرتا ہے؛ پہلے ایوان کے ارکان براہ راست سلطان کے نامزد کردہ ہوں گے، جن کی تعداد دوسرے ایوان کی ایک تہائی سے زائد نہ ہونا چاہیے (دفعہ ۶۰)؛ دوسرے ایوان کا انتخاب عام لوگ کریں گے، جس کا ہر رکن پچاس ہزار ترکوں کی نمایندگی کرے گا (دفعہ ۶۵)؛ یہ شعبہ عدل کے دوام کی توثیق کرتا ہے (دفعہ ۸۱)؛ کوئی محصول عائد نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ کسی قانون کے ذریعے اسے منظور نہ کیا گیا ہو (دفعہ ۸۶)؛ صوبوں کا نظم و نسق، مرکزی اقتدار کی تقسیم (توسیع ماذونیت) اور علیحدگی اختیارات (تفریق و ظائف) کے اصولوں پر مبنی کیا گیا ہے اور اس کی بنیاد منتخب مجالس ادارہ پر رکھی گئی ہے (دفعہ ۱۰۸ تا ۱۱۲)؛ بدامنی کی حالت میں ارباب حکومت کو ادارۂ عرفیّہ کی شکل میں مطلق العنان حکومت کا اعلان کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس نام سے مراد حالت محاصرہ (State of Seige) ہے (دفعہ ۱۱۳)؛ بدامنی پھیلانے والوں کو سلطان کے حکم سے جلاوطن کیا جا سکتا ہے؛ ابتدائی تعلیم کو اصولاً لازمی قرار دیا گیا ہے (دفعہ ۱۱۴)۔ ان باضابطہ شرائط کے باوجود جو دفعہ ۱۱۵ میں درج ہیں اور جن کی رو سے دستور کی کسی دفعہ کو کسی بھی وجہ سے اور کسی بھی بہانے سے دبایا یا عمل میں آنے سے روکا نہیں جا سکتا، سلطنت کے اس بنیادی قانون کو مدحت پاشا کی معزولی کے بعد عملاً معلق کر دیا گیا، اگرچہ اسے سالنامہ (سرکاری جریدے) کے سرورق پر نمایاں جگہ دی جاتی رہی۔ بعد ازاں اس کا از سرنو اجرا اس نوجوان انقلاب کے طفیل سے ہوا جس سے سلطان عبدالحمید ثانی کے دور حکومت کا خاتمہ عمل میں آیا۔

(اسی نام سے اس ایرانی آئین کو بھی موسوم کیا گیا جس کا اعلان ایک فرمان (شاہی اعلان)، مؤرخہ ۱۴ جمادی الثانیہ ۱۳۲۴ھ/۵ اگست ۱۹۰۶ء کے ذریعے لایا گیا اور جو ۱۵ ذوالقعدہ ۱۳۲۴ھ/۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو مظفر الدّین شاہ کے عہد میں نافذ ہوا۔ یہ صرف مجلس ملی کی تشکیل اور اس کے فرائض منصبی سے بحث کرتا ہے۔ ایسے انگریزی سفارت خانے میں پناہ گزینوں کے مطالبے پر عطا کیا گیا تھا۔ ایک تکمیلی دستور نے، جسے مظفر الدّین کے جانشین محمد علی شاہ نے ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ھ/۷ دسمبر ۱۹۰۷ء کو جاری کیا، ایران میں آئینی قانون کی بنیاد رکھی۔ اس میں جن باتوں کا زیادہ خصوصیت سے اعلان کیا گیا ہے وہ یہ ہیں کہ شیعی مسلک سلطنت کا سرکاری مذہب ہے؛ تہران اس کا دارالسلطنت ہے؛ قومی پرچم شیر اور سورج کے نشان کے ساتھ سبز، سفید اور سرخ رنگ کا ہے (تین افقی خطوط میں)؛ نیز یہ کہ قانون کے سامنے سب ایرانی شہریوں کی حیثیت مساوی ہے اور وہ ان کے جان و مال کے تحفظ کا ضامن ہے؛ صدر مجلس عدل کے تحریری حکم کے بغیر کسی کو گرفتار نہیں کیا جا سکتا؛ یہ نشر و اشاعت کی آزادی کو تسلیم کرتا ہے، سوائے ملحدانہ یا ایسی اشاعتوں کے جن سے مذہب کی توہین ہوتی ہو؛ نیز یہ مجالس اور اجتماع کے اصول کو بھی تسلیم کرتا ہے؛ اس کی رو سے قانون سازی کا اختیار دو ایوانوں میں تقسیم ہو جاتا ہے؛ وزراء کا مسلم ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے؛ وہ دو مذکورہ ایوانوں کے سامنے جواب دہ ہیں؛ آخر میں یہ دستور صوبجاتی اور شعبہ جاتی (Departmental) مجالس (انجمن) کے قیام کا اہتمام کرتا ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے بذیل ایران)۔

**مآخذ:** (۱) سالنامہ (سلطنت عثمانیہ کی سالانہ

مطبوعات) از ۱۲۹۳ء؛ (۲) A. Ubicini : *La Constitution ottomane*، پیرس ۱۸۴۹ء؛ (۳) Edw. G. Browne : *Persian Revolution*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۹، ۱۲۳، ۳۵۳، ۳۶۲، ۳۶۳۔

[CL. HUART]

ترکیہ کے دستور (قانون اساسی) کے تین سلسلے بالترتیب اس طرح طبع ہوئے: پہلا سلسلہ ۱۸۳۹ء سے ۱۹۰۸ء تک کے قوانین پر مشتمل ہے؛ دوسرے میں ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک کے قوانین شامل ہیں؛ تیسرا ان قوانین پر مشتمل ہے جو انقرہ میں قومی (National) طرز حکومت اور اس کے بعد ۱۹۲۰ء سے آگے تک جمہوریۂ ترکیہ کی بابت جاری کیے گئے (دیکھیے G. Jaschke : *Türkische Gesetzsammlungen*، در *WI*، سلسلۂ جدید، ۳ (۱۹۵۴ء): ۲۲۵ تا ۲۳۴).

ترکیہ میں لفظ دستور مجموعۂ قوانین کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ اس مفہوم کے لیے باقاعدہ اصطلاحیں "قانون اساسی" (= بنیادی قانون) اور "مشروطیت" مقرر ہیں۔ پہلی اصطلاح خود آئین (Constitution) کے لیے استعمال ہوتی ہے اور جمہوریہ میں زبان سے متعلق قومی اصلاحات کے دوران میں اس کی جگہ انایاسا (Anayasa) کی اصطلاح نے لے لی؛ دوسری اصطلاح آئینی حکومت کے معنی دیتی ہے۔ ذیل میں ترکی کی انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں ہونے والی آئینی ترقی کا ایک مختصر خاکہ دیا جاتا ہے:

### سندِ اتفاق:

ترکیہ کی جدید آئینی [دستوری] تاریخ کی ابتدا عموماً ۱۸۰۸ء سے بتائی جاتی ہے جب کہ محمود ثانی کے تخت نشین ہونے کے تھوڑے ہی دن بعد صدر اعظم بیرق دار مصطفٰی پاشا [رک بان] نے استانبول میں ایک عام جلسہ منعقد کیا جس میں اس نے مقامی حکّام اور امرا کی ایک خاص تعداد کو مدعو کیا۔ یہ حکّام اس وقت سلطنت کے اکثر صوبوں میں عملاً خود مختار حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ان میں سے چند چوٹی کے اعیان [رک بان] اور درہ بیگی [رک بان] روم ایلی اور آناطولی دونوں علاقوں سے اپنے ساتھ بہت سے خدم و حشم اور مسلّح فوجیں لے کر آئے۔ سیروز Serez کے اسمٰعیل بے کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ بارہ ہزار نفر لے کر آیا؛ بلیجک [رک بان] کا قالیولجی مصطفٰی پانچ ہزار آدمی لایا؛ دوسرے امرا بھی بہت سے آدمی لے کر آئے، جن کی معین تعداد معلوم نہیں۔ انھوں نے شہر کے باہر مختلف مقامات میں اپنے پڑاؤ ڈالے۔ بعض خود تو نہیں آئے، مگر اپنے نمائندے بھیج دیے۔ کچھ دن مباحثہ و گفت و شنید میں گزرے تاکہ اصل گفتگو کے لیے میدان تیار کیا جائے۔ اس کے بعد ایک عام مشاورتی اجلاس (انجمن مشاورۂ عمومیہ) ہوا، جس کی صدارت صدر اعظم نے کی۔ اس اجلاس میں شیخ الاسلام، ینی چریوں اور سپاہیوں کے آغا، مرکزی حکومت کے عمائدین اور مدعو اعیان بھی شامل تھے۔ صدر اعظم نے اپنی تقریر میں عثمانی حکومت اور فوج کی کمزوریاں بیان کیں اور اصلاحات کا ایک منصوبہ پیش کیا۔ اس کی پیش کردہ تجاویز پر سب نے اتفاق کیا اور جلسے میں یہ قرارداد منظور ہوئی کہ ایک پروانۂ اتحاد (سندِ اتفاق) کا مسودہ تیار کیا جائے اور اس پر تمام حاضرین کے دستخط اور ان کی مہریں ہوں اور اس میں ان تمام امور کا اندراج ہو جن پر تمام جماعتوں کا اتفاق ہو چکا ہے۔ اس کے بعد حکومت کے عہدیداروں، اعیان اور سلطان کے مابین ملاقاتیں ہوئیں اور ۱۷ شعبان ۱۲۲۳ھ/ ۷ اکتوبر ۱۸۰۷ء کو سندِ اتفاق کا آخری متن تیار ہو گیا، جس پر صدر اعظم، شیخ الاسلام، اور دیگر اکابر اور سربرآوردہ اعیان کے دستخط اور مہریں

ثبت تھیں اور اسے سلطان کے پاس توثیق کے لیے بھیج دیا گیا۔ سلطان محمود ثانی کو اگرچہ اس دستاویز پر بڑے اعتراضات تھے، تاہم اس نے اپنے آپ کو اس کی تصدیق اور توثیق پر مجبور پاکر دستخط ثبت کر دیے۔

متنِ اتفاق ایک تمہید (Preamble)، سات دفعات اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔ تمہید میں پہلے عثمانی اقتدار کے زوال اور عثمانی مملکت کی زبوں حالی کا بیان ہے۔ اس کے بعد واضح کیا گیا ہے کہ ذیل کی دفعات اس پر دستخط کرنے والوں کے کُلّی اتفاق کا مظہر ہیں جو متعدد اجلاسوں کے بعد عمل میں آیا۔ وہ بالاتفاق اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ مملکت اور دین کو مضبوط کرنا چاہیے اور اس مدّعا کے حصول کے لیے ذیل [کی منظور شدہ تجاویز] پر عمل کرنا چاہیے:-

دفعہ اوّل کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ سب اعیان سلطان کے مطیع اور فرمانبردار رہنے کا اعلان کرتے ہیں اور مرکزی حکومت کے عہدے داروں کے ساتھ مل کر عزم کرتے ہیں کہ سلطان کی مخالفت نہیں کریں گے اور اگر دوسرے لوگ اس کی مخالفت کریں گے تو ان کے خلاف وہ سلطان کی مدد کریں گے؛ دستخط کنندگان بالاجماع اس بات کا عہد کرتے ہیں کہ سلطان کی مخالفت کرنے والوں کے خلاف وہ اس رویے پر ثابت قدم رہیں گے اور ان میں وہ مخالفین بھی شامل ہیں جنہوں نے اس دستاویز پر دستخط نہیں کیے اور یہ ذمے داری اپنے اوپر عمر بھر کے لیے لے رہے ہیں، نیز اپنے اخلاف کے لیے بھی ذمہ لیتے ہیں۔

دفعہ ۲ فوجی امور سے متعلق ہے؛ چونکہ اس اجلاس اور اتفاق کا اولیں مقصد مملکت کی فوجی طاقت کو بحال کرنا ہے، اس لیے دستخط کنندگان اس کا ذمہ لیتے ہیں کہ وہ فوج کی بھرتی میں حکومت سے تعاون کریں گے اور جب ضرورت پڑے گی سلطان کی مدد کریں گے، خواہ اس کے دشمن ملکی ہوں یا بیرونی اور تعدّی کرنے والوں کا مقابلہ کرنے کی مشترکہ ذمے داری قبول کرتے ہیں۔

دفعہ ۳ امور مالیہ سے متعلق ہے اور اس میں دستخط کنندگان کا یہ متفقہ وعدہ درج ہے کہ وہ ان قواعد و ضوابط کا احترام اور ان کی پابندی کریں گے جو مالی امور کی بابت حکومت کی طرف سے نافذ ہوں گے؛ وہ عہد کرتے ہیں کہ وہ ان رقوم کی وصول اور ادائی میں جو حکومت کو واجب الادا ہیں دل و جان سے کوشش کریں گے اور اس میں کسی قسم کی خیانت یا بددیانتی نہ کریں گے اور جو ایسا کرے گا اس کو سزا دینے کی مشترکہ ذمے داری قبول کرتے ہیں۔

دفعہ ۴ میں صدر اعظم کے اختیارات اور ذمے داری کی توثیق کی گئی ہے؛ دستخط کنندگان تسلیم کرتے ہیں کہ صدر اعظم کو سلطان کی کامل نمائندگی (وکالت مطلقہ) حاصل ہے اور ہر معاملے میں اس کے احکام کی بجا آوری کا عہد کرتے ہیں گویا وہ احکام خود سلطان ہی کے صادر کیے ہوئے ہیں۔ دیگر عہدے داروں کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اپنے عہدوں اور حلقہ ہائے انتظام کے اندر اپنی کارروائیاں محدود رکھیں۔ اگر وہ حد سے تجاوز کریں گے تو دستخط کنندگان بالاتفاق ان کو ملزم قرار دینے میں پیش پیش رہیں گے؛ اسی طرح اگر خود صدر اعظم ملک کے قانون کی خلاف ورزی کرے گا، یا اس عہدنامے کو توڑے گا، رشوت لے گا، کسی کے ساتھ زیادتی کرے گا، یا کسی ایسے فعل کا مرتکب ہوگا جو مملکت کے لیے نقصان دہ ہو یا اس میں نقصان رسانی کا غالب احتمال ہو تو تمام دستخط کنندگان اس کو ملزم قرار دینے میں بالاتفاق آگے آئیں گے اور ان تمام بدعنوانیوں کا

سدباب کرنے میں معاون ہوں گے۔

دفعہ ۵ اعیان کے باہمی تعلقات اور مرکزی حکومت کے عہدے داروں کے ساتھ ان کے تعلقات کو باہم ضمانت کی بنیاد پر منضبط کرتی ہے؛ اگر دستخط کنندگان میں سے کوئی اس عہدنامے کو توڑے گا تو باقی تمام مجموعی طور پر اس کو سزا دلوانے کے ذمے دار ہوں گے۔ اس دفعہ میں اس بات کی ضمانت دی گئی ہے کہ اعیان کو ان کی جاگیروں پر قائم رکھا جائے، اور ان کے ورثا کے حقوق جانشینی کی بھی توثیق کی گئی؛ یہ ورثا اپنے مورثوں کے عہد نامے کی طرح پابند ہوں گے۔ یہی ضمانت اکابر اعیان نے ان کمتر درجوں کے اعیان کے لیے دی جو ان کے حلقۂ انتظام کے اندر ہیں؛ یہ اعیان عہد کرتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کی زمین پر قبضہ و تجاوز نہ کریں گے، اپنی رعایا پر ظلم نہ کریں گے اور عموماً ان کا برتاؤ حکومت اور عوام کے ساتھ اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ منصفانہ ہوگا۔

دفعہ ۶ میں بحث ہے کہ اگر آگے چل کر مرکز مملکت میں کوئی فتنہ و فساد برپا ہو جائے، خواہ بوجہ ینی چریوں کے اجتماع کے یا کسی اور سبب سے، تو کیا کیا جائے گا: اس صورت میں اعیان وعدہ کرتے ہیں کہ اپنی اپنی فوج لے کر استانبول آجائیں گے اور وہاں امن و امان قائم کرنے اور مرکزی سلطنت کا اقتدار بحال کرنے میں پوری معاونت کریں گے۔

دفعہ ۷ رعایا کو ظلم و استحصال سے تحفظ دلانے سے متعلق ہے: اعیان اس بات کا عہد کرتے ہیں کہ اپنی اپنی رعایا کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کریں گے اور اس بارے میں آپس میں ایک دوسرے کی نگرانی (احتساب) کریں گے اور ایک دوسرے کو آگاہ کرتے رہیں گے۔

سند اتفاق کی قدر و قیمت کی تعین مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ ترکی دستور کے تاریخ نویس اسے ایک قسم کا منشور آزادی (Magna Carta) سمجھتے ہیں، جو ایک طرف تو اعلیٰ طبقوں کی کوشش ہے سلطان سے اپنے حقوق اور مراعات کے منوانے کی اور دوسری طرف یہ اقتدار کے محدود کرنے کی ایک تدبیر ہے۔ شریف ماردین Serif Marden کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عہدنامے کی تجویز مرکزی حکومت کے عہدیداروں نے تیار کی تھی، جن کے نزدیک صدر اعظم ''ایک اعلیٰ فوجی افسر'' سے زیادہ کچھ نہ تھا؛ اس کا مقصد مقامی حکمران خاندان کے اقتدار کو لگام دینا تھا اور یہ سلطنت عثمانیہ کو ایک جدید متحدالمرکز مملکت میں تبدیل کرنے کی ابتدائی تدبیروں میں سے ایک تدبیر تھی؛ اعیان کی خود مختاری کا اعتراف محض ''ایک عارضی مفاہمت کا درجہ رکھتا تھا جو مرکز کی کمزوری کی وجہ سے اس وقت ناگزیر تھا'' (Mardin : ص ۱۴۶ تا ۱۴۸)۔

تاریخی شہادت کی بنا پر یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ عہد نامے کی گفت و شنید صدر اعظم اور مرکزی حکومت کے اعلیٰ عہدیداروں اور دوسری طرف سربرآوردہ اعیان کے درمیان بلا کسی جبر و اکراہ کے ہوئی تھی۔ کسی فریق نے بھی اپنی مرضی کو دوسرے پر جبراً مسلّط نہیں کیا تھا اور واقعی اعیان سے کوئی بات زبردستی منوانا ناقابل فہم ہے کیونکہ وہ اپنے ساتھ مؤثر مسلّح فوجیں لے کر آئے تھے۔ جودت نے لکھا ہے کہ ان سب کا اجتماع اور اتفاق اس لیے ممکن ہو گیا کہ اعیان بیرق‌دار مصطفیٰ پاشا [رکے بان] پر اعتماد رکھتے تھے؛ اگرچہ ظاہر ہے کہ وہ اعتماد اتنا زیادہ نہ تھا کہ وہ استانبول میں بغیر فوجوں کے چلے آتے یا آنے کے بعد اس شہر میں (بلا حفاظت) چلتے پھرتے۔

یہ معلوم ہوا کہ اس عہد نامے کے ایک فریق، یعنی سلطان، کو اس پر اعتراض تھا کیونکہ وہ اسے اپنے اقتدار مطلق کی تحقیر سمجھتا تھا۔ جودت کہتا ہے کہ سلطان نے اس پر دستخط اپنی مرضی کے خلاف کیے تھے اور اس کا خفیہ ارادہ یہ تھا کہ موقع ملتے ہی اس کو منسوخ کر دے گا۔ اس کے دل میں اعیان کے خلاف رنجش تھی اور مسودہ تیار کرنے والے بیلکجی عزت بے سے بھی ناراض تھا، جسے آگے چل کر اسے سزاے موت دینے کا موقع مل گیا (جودت، ۹ : ۷ تا ۸)۔

جن طاقتوں نے یہ معاہدہ کیا، ان کا تأثر کچھ بھی ہو، سند اتفاق کی دستوری اہمیت اس میں مضمر ہے کہ یہ آزاد گفت و شنید کی پیداوار تھا۔ یہ ایک طرف سلطان اور دوسری طرف اس کے اہل کاروں اور رعایا کے درمیان ایک سمجھوتہ تھا، جس میں مؤخرالذکر معاہدہ کرنے والے آزاد فریق کی حیثیت سے سامنے آئے۔ انہوں نے کچھ حقوق و اختیارات حاصل کیے اور کچھ سے دست بردار ہوگئے (دیکھیے جودت کے انتقادات (۹ : ۶) سلطان کے حقوق خاصہ کے اوپر دست درازی کرنے پر)۔ مؤثر معاہدہ عملاً صدر اعظم اور اعیان کے درمیان تھا۔ سلطان تو اس کی محض توثیق کرنے والا تھا اور صاف طور پر اس سے اقتدار مطلق اور سلطانی کے بجاے محض سربراہی کی توقع کی گئی تھی نہ کہ حکمرانی کی۔

(سند اتفاق کا متن، شانی زادہ: تاریخ، ۱ : ۶۶ تا ۷۸ اور جودت : تاریخ، بار دوم، ۹ : ۲۷۸ تا ۲۸۳ میں ملے گا۔ ان واقعات کے لیے جو اس کی تحریر کا سبب بنے دیکھیے شانی زادہ، ۱ : ۱۶ ببعد؛ جودت، ۹ : ۲ ببعد؛ A. de Juchereau de Saint-Denys : *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲ : ۲۰۰ ببعد؛ J. W. Zinkeisen : *Gesch. des Osm. Reiches in Europa*، گوتھا ۱۸۶۳ء، ۷ : ۵۶۳ ببعد؛ O. von schlechta-wessehrd : *Die Revolutionen in Constantinople in den Jahren 1807 und 1808*، در *Wein SBK*، ۱۸۸۲ء، ص ۱۸۳ تا ۱۸۸۔ عہد نامہ کے مطالعات اور اس پر آراء کی بابت دیکھیے: اسمعیل حقی ازون چارشیلی : علمدار مصطفی پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۴؛ A. F. Miller : *Mustafa Pasha Bayraktar*، ماسکو ۱۹۴۷ء، ۲۸۳ تا ۲۹۱؛ ساجوق اوزچلک : سند اتفاق، در استانبول یونیورستی حقوق فیکلتی مجموعہ سی، ۱۹۵۹ء، ۲۳ : ۱ تا ۱۲؛ T. Z. Tunaya : *Türkiyenin siyasi hayatinda batilasma hareketleri*، استانبول ۱۹۶۰ء، ص ۲۵ تا ۲۶؛ S. Mardin : *The Genesis of Young Ottoman Thought*، مطبوعۂ پرنسٹن، ص ۱۴۵ تا ۱۴۸؛ نیز دستوری اور قانونی تاریخ پر عام تصنیفات جن کی فہرست آگے چل کر دی ہے)۔

### دستوری حکومت کا ظہور

سند اتفاق کی عمر مختصر ثابت ہوئی۔ اس پر دستخط ہونے کے بعد جلدی ہی صدر اعظم بیرق دار مصطفی پاشا کو معزول کر کے قتل کردیا گیا۔ پھر آئندہ دو برسوں میں سلطان محمود ثانی اعیان کو زیر کر کے اور باقی ماندہ سلطنت کو مرکزی حکومت کے با اثر اقتدار کے تحت لے آیا۔ ۱۸۳۹ء اور ۱۸۵۶ء کے اہم اصلاحی فرامین کو بعض اوقات دستوری میثاق کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اس لحاظ سے کہ ان کے اندر بعض عام دستوری اصول تسلیم کر لیے گئے تھے، مثلاً رعایا کی جان، عزت اور مال کی حفاظت، ملزموں پر کھلی عدالت میں بے رو و رعایت مقدمے قائم کرنا اور قانون کی نگاہ میں تمام ترکی رعایا کی بلا امتیاز مذہب و ملت برابری۔ اس

عہد کی چند اور اصلاحات کو بھی نیم دستوری خصوصیات کا حامل کہا جاسکتا ہے، مثلاً وہ مجالس جنھیں محمود ثانی اور اس کے جانشینوں نے قائم کیا تھا [رک بہ تنظیمات اور مجلس] اور بالخصوص قومی مجلس [شورای دولت]، جس کی بنیاد ۱۸۶۸ء میں رکھی گئی تھی، بایہ فرانس کی Conseil d' Etat کے نمونے پر بنائی گئی تھی اور انتظامی مقدمات کے لیے عدالت مرافعہ بھی یہی تھی۔ اس کے شورائی فرائض بھی تھے اور اس سے یہ بھی توقع تھی کہ یہ جدید قوانین کے متن بھی تیار کرے گی۔ اگرچہ اس کے تمام اراکین نامزد کیے جاتے تھے اور عوام کے منتخب نہیں ہوتے تھے، تاہم اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ایک قسم کی ابتدائی مجلس نمائندگان (Chamber of Deputies) تھی۔ دراصل ۱۸۴۵ء میں حکومت نے صوبوں کے معاریف کی ایک مجلس دارالحکومت میں تجربے کے طور پر قائم کی، لیکن یہ تجربہ ناکام رہا (لطفی : تاریخ، ۸ : ۱۵ تا ۱۷؛ La Turquie et le Tanzimat : Ed. Engelhardt، پیرس ۱۸۸۲ء، ۱ : ۷۶؛ Emergence : Lewis، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱)۔ ۱۸۶۴ء کے قانون تنظیم نو کی رو سے صوبوں میں بذریعہ انتخاب مجالس کے قیام کا وعدہ موجود تھا۔ ان اصلاحات کے باوجود حکومت کو مغربی نمونے پر ڈھالنے کا عام اثر یہ ہوا کہ مرکزی حکومت کی مطلق العنانی گھٹنے کے بجائے اور بڑھ گئی۔ سلطان کے استبداد کے خلاف جو قوتیں مؤثر رکاوٹ کا درجہ رکھتی تھیں، مثلاً فوج کی مداخلتی حیثیت، علما اور باحیثیت عمائد، یہ سب ایک ایک کرکے غالب ہونے لگیں یا کمزور پڑگئیں، جس سے سلطان کی بڑھتی ہوئی استبدادی قوت کو روکنے کے لیے اس کے اپنے فرمانوں کی کاغذی زنجیروں کے سوا کوئی چیز باقی نہ رہی۔ چونکہ جدید اصلاحات بہت کم سمجھی جاتی تھی، اس لیے ان کی تائید برائے نام ہوتی تھی اور ان سے کام بھی بے تدبیری سے لیا جاتا تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کا اثر کچھ زیادہ نہ ہوا.

حکومت کے روز افزوں استبداد سے، جو کبھی خود سلطان کی اور کبھی اس کی طرف سے کام کرنے والے وزیروں کی معرفت ظاہر ہوتا تھا، لوگ غافل نہیں تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں مغربی تصورات سیاست کی تحریک زور پکڑنے لگی (رک بہ حریت؛ تنظیمات، وغیرہ)۔ [یاد رہے کہ مغرب کے تصورات حریت مسلمانوں کے لیے نئے نہ تھے۔ اسلام کا نظریۂ شوری جمہوری پارلیمانی مشاورت سے خاصی مماثلت رکھتا ہے۔ شخصی حریت و مساوات کا عقیدہ دین اسلام کا جز ہے، البتہ جزئیاتی طور پر مغرب کی دستوری تشکیلات واقعی قابل توجہ تھیں۔ بہر حال قابل غور امر یہ ہے کہ وَ اَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ کے مطابق نمائندگان عوام اور جمہور سے مشورہ کرنے کی ہدایت کتنی بڑی جمہوری ہدایت ہے (رک بہ مشورہ؛ نیز شوریٰ)]۔

۱۸۳۹ء میں مصری شیخ الرافع رفاعہ الطہطاوی [رک بآن] کے بیان کا، جو انھوں نے اپنے قیام پیرس کی بابت دیا تھا، ترکی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس کے اندر فرانسیسی دستور کا تشریحی ترجمہ شامل تھا اور اس کے ساتھ دستوری حکومت کی خوبیاں بھی بیان کی گئی تھیں۔ پھر بھی ۱۸۶۰ء تا ۱۸۷۰ء تک دستوری نظام ترکیہ میں کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ کرسکا۔ ان دس برسوں کے اندر اس کے ارتقا کا باعث بیرونی واقعات کا ایک سلسلہ تھا۔ ۱۸۶۱ء کے تونسی دستور [دیکھیے بذیل بھی مقالہ : تونس] نے ایک مسلم سلطنت میں دستوری حکومت کی پہلی مثال قائم کی۔ ۱۸۶۶ء کی مصری مجلس قانون ساز اور اسی سال رومانیا میں دستوری

حکومت کے قیام نے ترکیہ کے قریب ہی اس کا نمونہ بھی پیش کر دیا۔ مصطفیٰ فاضل پاشا [رک بآں] نے، جو مصر کے خدیو اسمعیل کا بھائی تھا، اور آگے چل کر خود خدیو اسمعیل نے بھی محب وطن احرار کی، جو "نوجوانان عثمانی" (ینی عثمانلیلر) کے نام سے معروف تھے، ہمت بڑھائی۔ ان میں سے بعض نے ترکی کے اندر دستوری نظام قائم کرنے کی تحریک بڑے زور سے شروع کر دی۔ ابتدا میں حکومت نے ان کی سخت مخالفت کی اور انھیں جلاوطن کر دیا۔ صدر اعظم علی پاشا نے خود ایک مقالہ لکھا، جس میں ان دلائل کی جو اس انقلاب کے حق میں تھے، تردید کی (ماردین، ص ۱۹ تا ۲۰)۔ علی پاشا نے ۱۸۷۱ء میں وفات پائی۔ اس کے بعد مدحت پاشا [رک بآں] کے بڑھتے ہوئے اثر سے مرکزی حکومت کی رائے میں ایک تغیّر رونما ہوا اور اس کے ساتھ ہی بیرونی واقعات کے روز افزوں دباؤ نے بھی تقاضا کیا کہ احرار کی رائے کو وقعت دینے ہی میں مصلحت ہے۔ مئی ۱۸۷۶ء میں برطانوی سفیر سرہنری ایلیٹ Sir Henry Eliott نے اطلاع دی کہ "یہاں ہر ایک کی زبان پر دستور کا لفظ ہے"۔ مدحت پاشا نے ۱۸۷۵ء کے موسم سرما ہی میں سرہنری سے کہہ دیا تھا کہ اس کی جماعت کا مقصد ایک دستوری نظام قائم کرنا ہے، جس میں وزراء "ایک قومی عوامی مجلس" کے سامنے جواب دہ ہوں (سر ہنری ایلیٹ: *Some revolutions and other diplomatic experiences*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۲۲۸، ۲۳۱ تا ۲۳۲)۔ یہ ابھی تک پورے طور پر معلوم نہیں کہ دستور سازی میں کتنے مرحلے طے کرنے پڑے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قدم سلطان مراد خامس کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی دن بعد اٹھا لیا گیا، جس پر بحث و نظر کا آغاز ہوا۔ مراد کی بیماری اور معزولی نے معاملات میں التوا پیدا کردیا، لیکن عبدالحمید ثانی کے تخت نشین ہونے کے بعد پھر کام ہونے لگا۔ عبدالحمید ثانی نے مدحت پاشا سے وعدہ کیا تھا کہ وہ دستوری مقاصد میں اس کی حمایت کرے گا۔ ۱۹ رمضان ۱۲۹۳ھ/ ۸ اکتوبر ۱۸۷۶ء کو ایک جدید دستور ساز کمیشن قائم ہوا اور اس دفعہ اس کی قیادت مدحت پاشا نے کی۔ یہ ابتدا میں ایک صدر اور بائیس ارکان پر مشتمل تھا، جن میں کچھ فوجی اور غیر فوجی اہلکار، علما کی ایک جماعت، جن میں سے سب نہیں تو اکثر حکومت کے ملازم تھے، کچھ اعلیٰ عہدیدار، جن میں سے کئی عیسائی تھے، شامل تھے۔ اس کے بعد چند ارکان کا، جن میں سے بعض "نوجوانان عثمانی" کے افراد بھی کمیشن یا مسودہ نویس ذیلی کمیٹی میں تھے، اضافہ کیا گیا۔ کچھ تعویقات، اور کچھ ارکان کے باہمی یا سلطان کے ساتھ اختلافات کے بعد آخرکار ایک مصالحانہ تحریر منظور کرلی گئی اور سلطان نے اس کو جاری کر دیا۔ اس نتیجہ تک پہنچنے میں مدحت پاشا نے بحیثیت صدر مجلس مملکت، و دستور ساز کمیشن اور ۲۰ دسمبر ۱۸۷۶ء سے بحیثیت صدر اعظم بڑا اہم کردار ادا کیا (دستور کی تیاری اور منظوری کے متعلق دیکھیے Bekir Sitke Baykal : *Mesrutiyeti*، در *Belleten*، ۶/۲۱-۲۲ (۱۹۴۲ء): ۴۵ تا ۸۳؛ وثائق کے لیے دیکھیے وہی مصنف: *Birinci Mesrutiyete dair belgeler*، *Belleten*، ۲۴/۹۶ (۱۹۶۰ء): ۶۰۱ تا ۶۳۶؛ Mithat Cemal Kuntay : *Namik Kemal*، استانبول ۱۹۵۶ء، ۲/۲ : ۵۵ ببعد؛ Yu. A. Petrosian : *"Novle Osmani" i borbaza Konstitutsiyu* 1876 *g.r.* *Turtsii*، ماسکو ۱۹۵۸ء؛ S. Mardin : *The genesis*

### ۱۸۷۶ء کا دستور:

پہلا عثمانی دستور (قانون اساسی) سلطان عبدالحمید نے ۷ ذوالحجہ ۱۲۹۳ھ/ ۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء کو

جاری کیا۔ یہ دستور مغربی طرز کے دساتیر سے (روح میں کم مگر صورت میں زیادہ) مشابہ تھا۔ اس کی ۱۲ فصلیں تھیں اور ۱۱۹ دفعات۔ اس کے ساتھ ایک شاہی فرمان (خطّ ہمایوں) اس کے اجراء کے سلسلہ میں بطور تمہید (Preamble) تھا۔ اس کے متن کی تشکیل میں عثمانی مسودہ نویس بلجیم کے ۱۸۳۱ء کے دستور سے بہت زیادہ متأثر نظر آتے ہیں۔ یہ اثر براہِ راست بھی آیا اور ۱۸۵۰ء کے پرشیا کے منشور کے ذریعہ بھی، جو زیادہ تر بلجیم کے نمونے پر، لیکن کئی اعتبار سے پرشیا کی استبدادی روایات کے مطابق ڈھالا گیا تھا۔ بلجیم کا دستور ایک دستور ساز مجلس نے مشتہر کیا تھا، جس کے ارکان مقتدر عوام کے نمائندے تھے اور پرشیا کا منشور بادشاہ کی مرضی پر مبنی تھا، جس سے اس کے اصل اقتدار پر کوئی آنچ نہ آتی تھی۔ عثمانی دستور بھی بادشاہ کی رضا پر مبنی تھا، جو اپنے اختیار اور ارادے سے اپنے بعض خصوصی حقوق سے دست بردار ہوگیا تھا، لیکن اس نے باقی تمام اختیارات اپنے ہی ہاتھ میں رکھے تھے۔ پھر پرشیا کے دستور کی طرح عثمانی دستور بھی سرسری انداز میں تقسیم اختیارات کے اصول کو مانتا تھا، لیکن بلجیم کے دستور کے برخلاف اس اصول کو پوری طرح برسر کار نہ آنے دیتا تھا۔

پہلی فصل (دفعہ ۱ تا ۷) کا عنوان ہے "سلطنت عثمانیہ" (ممالک دولت عثمانیہ)۔ اس میں مملکت عثمانیہ کی حدود معین کی ہیں؛ دارالسلطنت کا نام بتایا ہے اور پھر سلطان اور شاہی خاندان کے حقوق اور مراعات کو متعین کیا ہے؛ عثمانی سلطنت، جو خلافت کبری اسلامیہ ہے، قدیم رسم و روایت کے مطابق خاندان عثمانیہ کے معمرترین بڑے فرد کا حق ہے (دفعہ ۳)؛ سلطان بحیثیت خلیفہ دین اسلام کا محافظ ہے (دفعہ ۴)۔ عثمانیوں کے دعوی خلافت کے لیے (دیکھیے خلیفہ : ترکیہ)؛ سلطان کی شخصیت محترم و مقدس ہے اور وہ جواب دہ نہیں ہے (غیر مسئول) (دفعہ ۵)؛ دفعہ ۷ میں سلطان کے کچھ خاص حقوق گنوائے گئے ہیں، لیکن طرز بیان (الفاظ کی وضع) سے صاف ظاہر ہے کہ اس فہرست کا مقصد حقوق و اختیارات کی واضح تعیین نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ باقی ماندہ اختیارات سے سلطان کی دست برداری بھی مقصود نہیں؛ ان اختیارات و حقوق میں روایتی اسلامی حقوق (جیسے سکے مضروب کرنا، خطبے میں نام لیا جانا) کے ساتھ چند اور حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً وزیروں کا مقرر اور موقوف کرنا، صلح و جنگ کرنا، احکام شرعیہ و قانونیہ کا اجرا، انتظام عامہ کی تنظیم؛ پارلیمنٹ (قومی مجلس) کا اجلاس بلانا اور اسے ملتوی کرنا اور وہ ضروری سمجھے (لَدَی الْاِقتضاء؛ سرکاری فرانسیسی ترجمے میں "Sileguge necessaire") مجلس نمائندگان برطرف کر دینا، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے بعد نئے انتخاب کرائے جائیں گے۔

دوسری فصل (دفعہ ۸ تا ۲۶) میں عوام کے حقوق (حقوق عمومیہ) سے بحث کی ہے، جس میں ساری عثمانی رعایا شامل ہے۔ اس میں عثمانی (ترکی) قومیت کی تعریف کی گئی ہے اور بلالحاظ مذہب تمام ترکوں (عثمانیوں) کی قانون کی نگاہ میں مساوات کا اقرار کیا گیا ہے؛ اگرچہ سرکاری مذہب اسلام ہے، تاہم تمام دیگر مذاہب کی مذہبی آزادی کی حفاظت کی جائے گی؛ دفعہ ۱۰ کی رو سے شخصی آزادی پر کوئی دست درازی نہیں کی جاسکتی۔ اس کے بعد کی دفعات عبادت، پریس، اجتماع، تعلیم کی آزادی وغیرہ سے متعلق ہیں اور ساتھ ہی جابرانہ مداخلت، غصب، گرفتاری یا کسی شخص کے مکان یا املاک پر کسی قسم کی غیرقانونی تعدی سے حفاظت کا وعدہ کرتی ہے۔

بقیہ دفعات میں وزیروں (دفعہ ۲۷ تا ۳۸)، عہدیداروں (دفعہ ۳۹ تا ۴۱)، قومی مجلس (دفعہ ۴۲ تا ۵۹)، ایوان بالا (دفعہ ۶۰ تا ۶۴)، مجلس نمائندگان (دفعہ ۶۵ تا ۸۰)، عدلیہ (دفعہ ۸۱ تا ۹۱)، عدالتہائے عالیہ (دفعہ ۹۲ تا ۹۵)، مالیات (دفعہ ۹۶ تا ۱۰۷) اور صوبائی تنظیم (دفعہ ۱۰۸ تا ۱۱۲) وغیرہ کا ذکر ہے۔ متفرق امور سے متعلق آخری فصل کے اندر بدنام دفعہ ۱۱۳ ہے، جس میں سلطان کی مرکزی ہیئت اقتدار کو حق دیا گیا ہے کہ کسی شورش کے برپا ہونے پر یا اس کے برپا ہونے کے خطرے پر مارشل لا کا اعلان کیا جاسکتا ہے اور سلطان کو بلا شرکت غیرے یہ اختیار ہے کہ پولیس کی معتمد علیہ تحقیقات کے بعد حکومت کے لیے خطرناک اشخاص کو ملک بدر کر دے۔

انتظامی اختیارات سلطان کے ہاتھ میں ہیں اور ان کا جزوی استعمال مجلس وزرا (مجلس وکلاء) کے ذریعہ انجام ہوتا ہے، جس کا سربراہ صدر اعظم ہوتا ہے؛ مجلس میں شیخ الاسلام بھی شامل ہے۔ ان دونوں بلند مرتبت عہدہ داروں کو سلطان خود مقرر کرتا ہے؛ دیگر وزرا کی تقرری فرمان شاہی (ارادۂ شاہانہ) سے عمل میں آتی ہے؛ وزرا انفرادی حیثیت سے سلطان کے سامنے جواب دہ ہیں، مگر اجتماعی حیثیت سے نہیں۔ اگر مجلس نمائندگان حکومت کے پیش کردہ کسی مسودے کو نامنظور کر دے تو سلطان اپنی صوابدید پر کابینہ کو بدل کر یا مجلس نمائندگان کو معطل کرکے نئے انتخاب کا حکم دے سکتا ہے۔

قانون سازی کا اختیار بھی سلطان ہی کو حاصل ہے، لیکن اس کے استعمال میں کسی قدر محدود بنیاد پر پارلیمنٹ (مجلس عمومی) بھی شریک ہے؛ مجلس عمومی (ہیئات اعیان) کے ارکان کو براہ راست سلطان عمر بھر کے لیے نامزد کرتا ہے؛ مجلس نمائندگان (ہیئات مبعوثان)، جس کے ارکان کو عثمانی رعایا ہر پچاس ہزار مردوں کے لیے ایک نمائندے کی نسبت سے چار سال کے لیے منتخب کرتی ہے، ایوان بالا پر مشتمل ہے؛ ارکان کی تعداد مجلس نمائندگان کے منتخب ارکان کی ایک تہائی سے زائد نہیں ہونی چاہیے؛ طریق انتخاب ۲۸ اکتوبر ۱۸۷۶ء کے فرمان (ارادہ) کے رو سے محدود رائے دہندگی اور بالواسطہ انتخاب کی بنیاد پر مقرر کیا گیا؛ پارلیمنٹ میں مسودۂ قانون پیش کرنے کا حق حکومت کو حاصل ہے؛ اگر کسی مجلس کی طرف سے کوئی تجویز پیش کرنی ہو تو پہلے صدر اعظم کے ذریعے سلطان کے پاس بھیجنی پڑے گی اور سلطان اگر مناسب سمجھے گا تو قومی مجلس کو ایک مسودہ قانون تیار کرنے کا حکم دے گا؛ قانون بننے کے لیے دونوں ایوانوں کی منظوری اور اس کی رضامندی ضروری ہے؛ اگر کسی مسودے کو کوئی ایوان مسترد کر دے تو اس مسودے پر اسی اجلاس کے دوران میں دوبارہ غور نہیں کیا جاسکتا۔

عدالتی اختیار عدلیہ کے دو نظاموں کے ذریعے بروئے کار آتا ہے: (۱) شرعی، جو مقدس اسلامی قانون سے تعلق رکھتی ہے؛ (۲) نظامی، جس کا تعلق حکومت کے بنائے ہوئے جدید قانون سے ہے؛ ججوں کا تقرر "برات" کے ذریعہ ہوتا ہے؛ یہ جج معزول نہیں کیے جاسکتے، لیکن استعفٰی دے سکتے ہیں یا کسی عدالت سے قابل تعزیز قرار دیے جانے کے بعد ہٹائے جاسکتے ہیں؛ دفعہ ۸۶ میں "ہر قسم کی مداخلت" سے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے۔

۱۸۷۶ء کے دستور کی مدت نفاذ تھوڑی ہی رہی۔ پہلی عثمانی پارلیمنٹ کا اجلاس ۴ ربیع الاول ۱۲۹۴ھ/۱۹ مارچ ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق ۷ مارچ] کو ہوا۔ اس کے ایوان بالا کے ۲۵ ارکان

اور مجلس نمائندگان کے ۱۲۰ ارکان تھے۔ اس کا چھپنواں اور آخری اجلاس ۱۶ جمادی الآخرہ ۱۲۹۴ھ/۲۸ جون ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق ۱۶ جون] کو ہوا۔ اگلے انتخابات کے بعد دوسری عثمانی پارلیمنٹ کا ۱۳ ذوالحجہ ۱۲۹۴ھ/۱۳ دسمبر ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق یکم دسمبر] کو افتتاح ہوا۔ اس نے تھوڑے ہی عرصے میں غیرمتوقع جرأت دکھائی۔ ۱۳ فروری ۱۸۷۸ء کو نمائندوں نے تین وزرا کی بابت، جن پر خاص الزامات لگائے گئے تھے، مطالبہ کیا کہ انھیں اپنی برأت ثابت کرنے کے لیے مجلس کے سامنے پیش ہونا چاہیے (قب دفعہ ۳۸)۔ اس کے دوسرے دن سلطان نے مجلس کو معطل کر دیا اور نمائندوں کو حکم دیا کہ اپنے اپنے حلقۂ انتخاب کی طرف واپس چلے جائیں۔ اس فرمان کے الفاظ یہ ہیں: "چونکہ موجودہ حالات سازگار نہیں ہیں کہ پارلیمنٹ اپنے فرائض کو پوری طرح انجام دے اور چونکہ دستور کے رو سے اس پارلیمنٹ کی مدت انعقاد کا نزاکت وقت کے پیش نظر محدود یا کم کرنا مقدس شاہی اختیارات میں شامل ہے، اس لیے قانون مذکور کے مطابق یہ شاہی فرمان عالی جاری کیا جاتا ہے . . . کہ ایوان بالا اور ایوان نمائندگان کے موجودہ اجلاسوں کی مدت انعقاد، جو مارچ کے شروع میں ختم ہونے والی تھی، آج ہی سے ختم کی جاتی ہے"۔ پارلیمنٹ کے تقریباً پانچ ماہ کی کل مدت میں دو اجلاس ہوسکے۔ اس کے بعد تیس سال تک اس کا کوئی اجلاس منعقد نہ ہوا۔

### نوجوان ترکوں کا زمانہ

۱۹۰۸ء میں ''نوجوان ترک'' انقلاب نے ایک اور ہی صورت حال پیدا کر دی، جو ترک مؤرخوں کے ہاں ''دوسرے دستوری نظام'' (ایکنجی مشروطیت) کے نام سے مشہور ہے۔ دستوری نظام کو کبھی صراحۃً منسوخ نہیں کیا گیا تھا بلکہ فی الواقعہ وہ باقاعدہ شاہی سالنامہ کے اندر عبدالحمید ثانی کے زمانۂ حکومت میں بار بار چھپتا رہا؛ تاہم معنوی طور پر اسے معطل کر دیا گیا تھا۔ ۲۱ جولائی ۱۹۰۸ء میں روم ایلی کے "نوجوان ترک" کے قائدوں نے سلطان کو تار دیا کہ دستور کو فوراً بحال کیا جائے۔ تھوڑے سے عرصے کے تأمل کے بعد آخرکار سلطان نے ان کی بات مان لی۔ ایک فرمان (خط ہمایون)، مورخہ ۴ رجب ۱۳۲۶ھ/۱۹ جولائی ۱۹۰۸ء تقویم قدیم [= یکم اگست تقویم جدید]، صدر اعظم سعید پاشا کے نام جاری کیا گیا۔ اس میں اعلان تھا کہ ملک دستوری حکومت کے لیے تیار ہے اور دستور کی تمام دفعات مؤثر اور عملاً جاری ہیں۔ علاوہ بریں فرمان میں چند اور دفعات کا اضافہ کیا گیا، جن میں رعایا کی شخصی آزادی میں توسیع کر دی گئی؛ گرفتاری اور تلاشی لینے کو ممنوع قرار دیا؛ اِلّا یہ کہ وہ مناسب قانونی طریقے سے ہو، تمام مخصوص اور غیر معمولی عدالتیں بند کر دی گئیں اور ڈاک کے تحفظ اور پریس کی آزادی کی ضمانت دی گئی، دفعہ ۱۱۳ پر، جس میں سلطان کو اختیار دیا گیا تھا کہ مملکت کے لیے خطرناک افراد کو جلاوطن کر دے، اس فرمان کی رو سے کوئی اثر نہیں پڑا، لیکن اگلے سال اس دفعہ کو منسوخ کر دیا گیا؛ اس فرمان کی رو سے ایک اہم تغیر یہ ہوا کہ صدر اعظم کو سوائے وزیر جنگ اور وزیر بحریہ کے باقی تمام وزیروں کے مقرر کرنے کا اختیار دے گیا؛ ان دو وزیروں کو مقرر کرنے کا حق اب بھی سلطان ہی کو حاصل رہا، اسی طرح شیخ الاسلام کا مقرر کرنا بھی فقط اسی کے اختیار میں تھا۔ ان پابندیوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سعید پاشا وزارت سے برطرف کر دیا گیا۔ اس کے جانشین کامل پاشا نے ایک اور فرمان جاری

کر دیا، جس کی رو سے صدر اعظم کو، بجز شیخ الاسلام، تمام وزرا کے مقرر کرنے کا اختیار مل گیا۔

۱۷ دسمبر ۱۹۰۸ء کو پارلیمنٹ کے افتتاح کے بعد مزید دستوری اصلاحات زیر غور آئیں اور ایک دستوری کمیشن تجاویز کے مسودات تیار کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ یہ تجاویز موجودہ متن میں ایک سلسلۂ اصلاحات پر مشتمل تھیں، جن کی رو سے بعض دفعات میں ترمیم کی گئی تھی اور بعض کو نئی دفعات میں تبدیل کر دیا گیا۔ یہ ترمیمیں ۲۱ اگست ۱۹۰۹ء کو قانون بن گئیں اور ان سے دستور میں بڑی اصلاح ہوئی۔ ان کا عام اثر یہ ہوا کہ پارلیمنٹ کی قوت بڑھ گئی اور ''تخت'' [سلطان] کی قوت گھٹ گئی۔ سلطان اور اس کا نامزد صدر اعظم دونوں اپنا اقتدار بہت کچھ کھو بیٹھے اور پہلی دفعہ کابینہ کی مجموعی ذمہ داری واضح طور پر قائم کر دی گئی، نیز پارلیمنٹ کا اقتدار اعلیٰ شد و مدّ سے قائم کر دیا گیا۔

یہ تبدیلیاں اس زمانے میں اختیار کی گئیں جبکہ انجمن اتحاد و ترقی [رک بہ ترک] پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں پر پوری طرح حاوی تھی، لیکن پھر بھی باب عالی سے خائف تھی۔ آگے چل کر انجمن اتحاد و ترقی پر واضح ہو گیا کہ اصلاحات کی وجہ سے انتظامیہ میں جس پر وہ ایک دفعہ قابو پا چکی تھی، جو کمزوری پیدا ہو گئی تھی وہ خود اس کے لیے مشکلات کا باعث ہوگی۔ ۱۹۱۱ء میں حکومت نے دستور میں ترمیم کرنے کی تجاویز پیش کیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ پارلیمنٹ پر سلطان کا اقتدار بڑھ جائے۔ پارلیمنٹ میں حزب مخالف نے اس پر بہت زور شور سے اعتراض کیا، کیونکہ اس کا مقصد سلطان کو نہیں بلکہ ''اتحاد و ترقی'' کی کمیٹیوں کو مضبوط کرنا تھا۔ اس کے بعد جو پارلیمانی اور دستوری بحران واقع ہوا اس میں پارلیمنٹ کو توڑ دیا گیا۔ ۲۸ مئی ۱۹۱۴ء کو، جب ملک پر عملاً اتحادیوں کی آمرانہ حکومت تھی، دستوری اصلاحات کے ایک اور مجموعے کو قانون کا درجہ دے دیا گیا۔ اس کے بعد ترمیمات جنوری ۱۹۱۵ء، مارچ ۱۹۱۶ء اور اپریل ۱۹۱۸ء میں ہوئیں، جن سے سلطان کے اختیارات میں اور اضافہ ہوا۔ ان کی رو سے سلطان جب چاہتا اپنی صوابدید کے مطابق پارلیمنٹ کو منعقد کر سکتا، ملتوی کر سکتا، اس کی مدت بڑھا سکتا، یا اس کو معطل کر سکتا تھا۔

قانون انتخابات، کی تیاری کے متعلق دستور میں ذکر آچکا تھا۔ اس کا مسودہ ۱۸۷۷ء میں لکھا گیا اور زیر بحث آیا، لیکن اس نے ۱۹۰۸ء انقلاب کے بعد کہیں جا کر قانونی شکل اختیار کی۔ اس نے ۱۸۷۶ء کے فرمان (ارادہ) میں اصلاح اور اضافہ کیا، لیکن محدود رائے دہندگی اور انتخابی حلقوں کے ذریعے بالواسطہ انتخاب کو برقرار رکھا گیا۔ اس قانون کے تحت ۱۹۰۸، ۱۹۱۲، ۱۹۱۴ اور ۱۹۱۹ء میں انتخابات ہوئے۔ سوائے ۱۹۱۴ء کے انتخاب کے سب میں ایک سے زیادہ پارٹیوں نے حصہ لیا۔ ان میں سے کوئی انتخاب اقتدار کے انتقال پر منتج نہ ہوا۔ جنوری ۱۸۲۰ء میں آخری عثمانی پارلیمنٹ کا، جو عثمانی سلطنت کے چوتھے اور سب سے آخری انتخاب سے منتخب ہوئی تھی، استانبول میں اجلاس ہوا۔ ۱۸ مارچ کو مجلس نے اپنا اجلاس ملتوی کر دیا اور ۱۱ اپریل کو سلطان نے اسے توڑ ڈالا۔ اس کے بارہ دن بعد ترکی کی مجلس ملی کبیر نے انقرہ میں اپنا پہلا اجلاس منعقد کیا۔

(۱۸۷۶ء کے دستور کا متن، دستور، سلسلۂ اولیٰ، ۴ : ۲ تا ۲۰ میں چھپا اور سلطنت کے سالناموں میں دوبارہ چھپا۔ دستور میں بعد کی ترمیمات، سلسلۂ

ثانیہ، ۱: ۱۱ ببعد، ۳۲۸ ببعد و ۹: ۹۹۷ و ۷: ۴۲۲ وغیرہ؛ جدید ترکی نسخے، در Gözübüyük اور Kili (کتاب ماخذ میں مذکور ہے)، ص ۳۲ ببعد؛ سرکاری فرانسیسی ترجمہ، در G. Aristarchi: *Legislation Ottomane*، ج ۵، ضمیمہ، از D. Nicolaides، قسطنطنیہ ۱۸۷۸ء، ص ۱ تا ۲۵؛ قب A. Ubicini: *La Constitution ottomane du 7 Zilhidje 1293*، قسطنطنیہ ۱۸۷۷ء؛ دستور، ترمیمات اور قانون انتخاب کا محشّی جرمن ترجمہ، در F. Von Kraelitz-Greifenhorst: *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*، وی انا ۱۹۰۹ء؛ دستور کا انگریزی ترجمہ، در E. Hertslet: *The Map of Europe*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۴: ۲۵۳۱ تا ۲۵۴۰؛ ترمیمات، در H. F. Wright: *The Constitutions of the States at War 1914-1918*، واشنگٹن ۱۹۱۹ء، ص ۵۸۹ تا ۶۰۵؛ دستور کے مطالعہ اور اس کے استعمال کے لیے دیکھیے G. Jäschke: *Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates von den Anfängen bis zur Gegenwart*، در *WI*، ۵ (۱۹۱۷ء) ۷ تا ۵۶؛ وہی مصنف: *Die rechtliche Bedeutung der in den jahren 1909-1916 vollzogenen Abanderungen des turkischen Staatsgrundgesetzes*، در *WI*، ۵ (۱۹۱۸ء): ۹۷ تا ۱۵۲؛ نیز دیکھیے W. Albrecht: *Osmanischen Staatsrechts*، برلن ۱۹۰۵ء۔

## جمہوریہ اور اس کے ابتدائی مرحلے

تقریباً ابتدا هی سے مجلس ملی کبیر (بویوک ملّت مجلسی)، جس کا اجلاس انقرہ میں قوم پرستوں نے منعقد کیا تھا، دستوری مسائل پر غور کرتی رهی تھی۔ اس کا وضع کردہ پہلا قانون ۲۰ جنوری ۱۹۲۱ء کا قانونِ تنظیمات اساسیہ (تشکیلات اساسیہ قانون) تھا، جو حقیقی معنوں میں ابھرتی هوئی جدید ترکی مملکت کا عارضی دستور تھا (دستور، سلسلۂ ثالثہ، ۱: ۱۹۶؛ Guzubüyük و Kili، ص ۸۵ تا ۸۷)۔ پہلی دفعہ میں اس انقلابی اصول کا اعلان ہے کہ "حکومت بلا شرط قومی ملکیت ہے" اور انتظام کے طریق کار کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "قوم بالذات و بالفعل اپنی قسمت کی رهنما آپ ہے"۔ دوسری دفعہ میں اس امر کی تصریح ہے کہ "انتظامی اختیارات اور قانون سازی کا حق مجلس ملی کبیر کو حاصل ہے اور یہی مجلس تنہا اور فی الحقیقت قوم کی نمائندہ ہے"۔ تیسری دفعہ میں ثبت ہے کہ "مملکت ترکیہ (تورکیہ دولتی) کا انتظام مجلس ملی کبیر عظیم کرتی ہے اور اس کی حکومت کا نام حکومت ملی کبیر مجلس ہے"۔ باقی ماندہ دفعات انتخاب کے انعقاد اور امور حکومت کے انجام دینے سے متعلق ہیں (ان کے متن، در دستور، سلسلہ ۳، ۱: ۱۹۳؛ Gözübuyük و Kili، ص ۸۵ تا ۸۷؛ انگریزی ترجمہ، در W. E. Webster: *The Turkey of Ata Turk*، فلیڈلفیا ۱۹۳۹ء، ص ۹۷ تا ۹۸)۔ یہ ضابطہ، جس میں دو انقلابی اصول "قوم کی حکمت اعلیٰ" اور "مملکت ترکیہ" کا ذکر ہے، قانونی اور دستوری تغیرات کے سلسلے میں پہلا فیصلہ کن اقدام تھا، جس کی رو سے ترکیہ کی مملکت اسلامیہ کو قومی اور لادینی حکومت بنادیا گیا۔ اگلا اقدام وہ قرارداد تھی جسے قومی مجلس نے قوم پرستوں کی آخری فتح کے بعد یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو منظور کیا۔ اس کی کل دو دفعات تھیں: پہلی دفعہ میں اعلان تھا کہ "ترک سمجھتے ہیں کہ استانبول کی وہ حکومت جس میں تمام اقتدار ایک شخص (سلطان) کے هاتھ میں تھا ۱۶ مارچ ۱۹۲۰ء کو ختم ہوگئی [یعنی اس وقت سے ڈھائی سال پہلے جب برطانوی فوج نے استانبول پر قبضہ کیا] اور ہمیشہ کے لیے قصۂ پارینہ بن کر رہ گئی"؛

دوسری دفعہ میں اس امر کا اعلان کیا تھا کہ خلافت خاندان عثمانی میں برقرار رہے گی، لیکن قومی مجلس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ جس عثمانی شاہزادے کو سب سے زیادہ موزوں سمجھے خلیفہ مقرر کر دے۔ سلطنت کو خلافت سے الگ کرنے کی یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی اور ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو منصب خلافت موقوف کرکے آخری خلیفہ کو جلا وطن کر دیا گیا۔

اسی اثنا میں ایک اور بنیادی تغیر عمل میں آیا۔ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو قومی مجلس نے گھنٹوں مباحثہ کرنے کے بعد ۱۹۲۱ء کے دستوری ضابطے میں چھ ترمیمیں منظور کیں۔ مصطفیٰ کمال نے ان کا مقصد یہ بیان کیا کہ ان سے ملک کے سیاسی نظام میں مبہم اور متضاد باتوں کو دور کرنا تھا۔ ان ترمیمات کی مدد سے، جو ایک رات پہلے تیار کی گئی تھیں، کہ مملکت ترکیہ کی حکومت کا نظام جمہوری ہے؛ اس کا صدر (رئیس جمہوریہ) مجلس ملی کبیر اپنے اس اجلاس میں جس میں تمام ارکان حاضر ہوں، خود اپنے ارکان ہی میں سے منتخب کرے گی؛ صدر مملکت کا سربراہ ہوگا؛ وزیر اعظم وہی مقرر کرے گا"۔ اس نئے ضابطے کی توثیق مجلس ملی نے ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کو کر دی (اسلام میں انکار جمہوریت کی بابت رک بہ جمہوریۃ)۔

دستور جمہوریہ میں ۱۹۲۱ء کے منظور شدہ ضابطے کے اجزا کو برقرار رکھا گیا، یہاں تک کہ اصلاح شدہ عثمانی دستور کو بھی رہنے دیا گیا ہے، لیکن بہت سی نئی چیزیں بھی شامل کر دی گئیں، مثلاً دستور کا نفاذ مجلس ملی کرے گی اور وہ اس میں دو تہائیوں کی اکثریت سے اس میں ترمیم کر سکتی ہے (دفعہ ۱۰۲)۔ ناقابل ترمیم فقرہ صرف ایک ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "ترکیہ مملکت جمہوریہ ہے"؛ اس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی کی تجویز کسی شکل میں پیش نہیں کی جا سکتی؛ دستور کی دفعہ کو کسی دلیل یا عذر کی بنا پر نظر انداز یا معطل نہیں کیا جا سکتا اور کسی قانون میں کوئی ایسی شق نہیں ہونی چاہیے جس میں دستور اساسی کی خلاف ورزی ہو (دفعہ ۱۰۳)؛ لیکن دستور میں ایسا کوئی خاص اصول بیان نہیں کیا گیا جس سے قوانین کے دستوری جواز کو پرکھا جا سکے۔

قانون سازی اور انتظامی امور کے اختیارات قومی مجلس ملی کو حاصل ہیں، جو فرمانروا عوام کی نمائندہ ہے۔ قانون سازی کے اختیارات کو مجلس ملی بلاواسطہ بروئے کار لائے گی، لیکن انتظامی اختیارات کا استعمال صدر کی وساطت سے، جسے وہ خود انتخاب کرتی ہے، اور جس کے وزیروں کا مشورہ شامل ہے، لے گی (دفعہ ۴ تا ۷)؛ دفعہ ۷ مجلس کو اختیار دیتی ہے کہ وہ تمام وزرا کو برطرف کر دے، لیکن ان اختیارات سے کبھی کام نہیں لیا گیا؛ عدلیہ کے اختیارات آزاد عدالتوں کو حاصل ہوں گے؛ (دفعہ ۸)۔ مجلس کا فقط ایک ہی ایوان ہوگا، جس کے ارکان ہر چار سال بعد منتخب ہوں گے، تاہم مجلس کثرت رائے سے نئے انتخابات کرانے کا فیصلہ اپنی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی کر سکتی ہے (دفعہ ۱۳ تا ۲۵)؛ صدر جمہوریہ کا انتخاب خفیہ رائے دہندگی اور غالب اکثریت سے قومی مجلس کرے گی۔ صدر مجلس کی میعاد مقررہ کے لیے منتخب کیا جائے گا؛ صدر مجلس کے منظور کردہ قوانین کا دس دن کے اندر اندر نفاذ کرے گا، لیکن اسی مدت میں اسے قانون کو واپس مجلس میں بھیجنے کا بھی اختیار ہے، جس کے ساتھ وہ ایسا کرنے کی وجوہ بھی لکھ کر بھیجے گا؛ دستوری قانون یا میزانیہ کے قوانین کے سلسلے میں اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے؛ اگر صدر کے بھیجے ہوئے قانون کو مجلس دوبارہ منظور کر دے تو صدر اس کے نفاذ پر مجبور

ہے ۔ سنگین غداری کی صورت میں وہ قومی مجلس کے سامنے جواب دہ ہوگا، لیکن صدر کے جاری کردہ احکام کی ذمہ داری وزیر اعظم اور اس وزیر پر ہے جس کے دستخط اس حکم نامے پر ثبت ہوں گے (دفعہ ۴۱) ۔ حکمت عملی کے لیے مجلس وزرا مجموعی طور پر ذمہ دار ہے، لیکن ہر وزیر انفرادی حیثیت سے ان عملی کارروائیوں کے لیے جواب دہ ہوگا جو اس کے حلقۂ انتظام میں کی جائیں گی، نیز اپنے ماتحت اہل کاروں کے اعمال کا بھی وہی ذمہ دار ہوگا (دفعہ ۴۶) ۔ وزیر اعظم کو صدر نامزد کرے گا اور باقی وزرا کو خود وزیر اعظم مقرر کرے گا ۔ باقی ماندہ فصول امور عدلیہ، جو آزاد ہے، ترکوں کے حقوق عامہ اور متفرقہ، جن میں صوبائی انتظام، عہدے دار، مالیات اور دستور سے متعلق ضوابط شامل ہیں، سے متعلق ہیں ۔

آخری تنسیخ سے پہلے اس دستور میں دو اساسی ترمیمیں کی گئیں ۔ پہلی ترمیم اپریل ۱۹۲۸ء میں ہوئی جس کی رو سے دفعہ ۲ سے یہ الفاظ حذف کر دیے گئے ”مملکت ترکیہ کا مذہب اسلام ہے“ اور اسی کے مطابق دیگر دفعات میں بھی تبدیلیاں کرنی پڑیں تاکہ مذہب اور شرعی قانون کا جہاں ذکر آیا تھا وہ نہ رہے ۔ دوسری ترمیم فروری ۱۹۳۷ء میں کی گئی جس میں دفعہ ۲ میں پھر ترمیم کی رو سے ”ری پبلکن پیپلز پارٹی“ کے چھ اصول دستور میں داخل کیے گئے جن میں یہ صراحت کی گئی کہ مملکت ترکیہ ”جمہوریہ، قومی، عوامی، ترکی زبان کی حامی (etatist)، سیکولر (دنیویت پسند) اور اصلاحات پسند“ ہے ۔ اس کے ساتھ چند دیگر معمولی تبدیلیاں بھی کی گئیں ۔ دستور کے متن کا ۱۹۴۵ء میں خالص ترکی زبان میں ترجمہ اور پھر ۱۹۵۲ء میں اس تبدیلی کو ترک کر دینا خالص لسانی دلچسپیوں سے تعلق رکھتا ہے ۔

”قانون تنظیمات اساسیہ“ کے تحت عام انتخابات ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۸ء، ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۳ء، ۱۹۴۶ء، ۱۹۵۰ء، ۱۹۵۴ء اور ۱۹۵۷ء میں ہوئے ۔ ان میں سے فقط آخری چار انتخابات میں ایک سے زیادہ پارٹیوں نے حصہ لیا اور فقط ایک میں جو ۱۹۵۰ء میں ہوا، اس کا نتیجہ حزب مخالف کی جیت میں ہوا جس کی رو سے ڈیموکریٹ پارٹی کو اقتدار حاصل ہوا ۔ ۱۹۵۰ء کے بعد ترکی میں جو سیاسی ترقی ہوئی اس میں بہت سی باتیں جو پہلے دستور کے اندر محض نظریاتی تھیں، عملی صورت اختیار کر گئیں ۔ خود دستور کو تو نہ چھیڑا گیا، لیکن قانون اجتماعات، تعزیرات، اور قانون انتخابات میں تبدیلیاں ہوتی رہیں اور اس کے ساتھ ہی انتظامیہ کی بھی صورتیں بدلتی رہیں ۔ ان کی بدولت ایک موثر دستوری حزب مخالف کا قیام اور عمل ممکن ہوگیا ۔ یہی حزب مخالف ۱۹۵۰ء میں برسر اقتدار آئی ۔ ۱۹۵۴ء میں ڈیموکریٹک پارٹی کی دوسری انتخابی کامیابی کے بعد حالات بگڑ گئے ۔ انتخاب سے پہلے ہی مئی ۱۹۵۴ء کو، ایک نیا قانون پاس ہوچکا تھا جس میں حکومت کے عہدیداروں کو بدنام کرنے کی اور کسی ایسی غلط خبر، اطلاع یا دستاویز کے چھاپنے کی جس سے مملکت کی سیاسی یا مالی ساکھ کو نقصان پہنچے یا جس سے شورش یا بدامنی پھیلے، بہت بھاری سزا مقرر کی گئی تھی ۔ اس قانون کے تحت جو الزام عائد ہو اس کی صفائی میں دیے ہوئے بیانات کو سچ ثابت کرنا ناکافی تھا ۔ انتخابات کے بعد دو نئے قانون ۲۱ جون اور ۵ جولائی کو پاس ہوئے جن سے حکومت کو اختیار مل گیا کہ ججوں کو ۲۵ سال کی ملازمت کے بعد سبکدوش کر دے اور ججوں کے علاوہ دوسرے عہدیداروں اور مسلح افواج کے ارکان کو کچھ عرصہ معطل کرنے کے بعد سبکدوش

کر دے۔ اس کے ساتھ ہی ۳۰ جون کو قانون انتخابات میں ترمیم کی گئی۔ ۲۷ جون ۱۹۵۹ء کو قانون اجتماع و مجالس میں ایک ترمیم، باوجود اس کے کہ ایوان میں اس کی زبردست مخالفت کی گئی، پاس ہوگئی۔ اس کی رو سے عام جلسوں اور مظاہروں پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ اپریل ۱۹۶۰ء میں جب کہ سیاسی کشمکش روز افزوں تھی، حکومتی پارٹی نے ایک پارلیمانی کمیٹی مقرر کی تاکہ وہ قانونی اختیارات کے ساتھ حزبِ مخالف کے خلاف تحقیقات کرے۔ ۲۷ مئی کو ایک فوجی انقلاب نے حکومت کا تختہ الٹ دیا۔

(عثمانی دستور کی جگہ ترکی دستور قائم ہونے تک کے درمیانی زمانہ کے لیے دیکھیے، G. Jäschke: *Die ersten Verfassungsentwürfe der Ankara Türkei*، در *MSOS*، ج ۴۲/۲ (۱۹۳۹ء)، ص ۷۵ تا ۸۰؛ (۲) وہی مصنف: *Wie lange galt die osmanische Verfassung?* در *WI*، سلسلۂ جدیدہ، ج ۵ (۱۹۵۷ء)، ص ۱۸ تا ۱۹؛ (۳) وہی مصنف: *Auf dem Wege zur türkischen Republik*، در *WI* سلسلۂ جدیدہ، ج ۵ (۱۹۵۸ء)، ص ۲۰۶ تا ۲۱۸؛ (۴) وہی مصنف: *Die Entwicklung der türkischen Verfassung 1924 bis 1937*، در *Orient-Nachrichten*، ۳/۹ تا ۱۰ (۱۹۳۷ء)، ص ۲۲ تا ۲۳؛ (۵) T.Z. Tunaya: *Osmanli Imparatorlugundan Türkiya Buyuk Millet Meclisi hukumeti rejimine geçis*، در *Prof. M. R. Sevig'e Armagan*، استانبول ۱۹۵۶ء؛ (۶) وہی مصنف: *Turkiye Buyuk [Millet] Meclisi hukumeti'nin Kurulusu ve siyasi Karakteri*، در *Istanbul Univ. Huk. Fak. Mec.*، ج ۲۳ (۱۹۵۸ء)؛ (۷) ۱۹۲۴ء کے دستور کے متن کے لیے دیکھیے دستور، سلسلۂ سوم، ۵: ۵۷۶ تا ۵۸۵؛ (۸) ترمیمات ۱۹۲۸ء کے لیے دستور، ۹: ۱۳۲؛ (۹) ۱۹۳۷ء کی ترمیمات کے لیے ۱۸: ۳۰۷ ببعد؛ ۱۹: ۳۷ ببعد؛ (۱۰) ۱۹۴۵ء کی ترمیمات کے لیے، ۲۶: ۷۰۱ ببعد؛ نقول در Gözübüyük و Kili، ص ۱۰۱ تا ۱۲۳ (مع ترمیمات)؛ انگریزی ترجمہ مع ترمیمات تا ۱۹۳۷ء، در D. E. Webster: *The Turkey of Atatürk*، ص ۲۹۷ تا ۳۰۶؛ نیز در Helen M. Davis: *Constitutions, Electoral laws of the states in the Near and Middle East*، بار دوم، ڈرہم ۱۹۵۳ء، اور مفید حواشی کے ساتھ، در G. L. lewis: *Turkey*، لنڈن ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۷ تا ۲۱۰۔ دستور پر پارلیمانی بحثوں کی رودادیں Z. Sezgin و A. S. Gozubuyuk: *1924 anayasasi hakkindaki meclis gorusmeleri*، انقرہ ۱۹۵۷ء میں چھپیں؛ دستاویزات اور ابحاث K. Ariburnu: *Milli mücadele ve inkilaplara ilgili Kanunlar*، ج ۱، انقرہ ۱۹۵۷ء میں بھی ملتی ہیں۔ دیکھیے E. C. Smith: *Debates on the Turkish Constitution of 1924*، در *Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Derg*، ج ۱۳ (۱۹۵۸ء)، ص ۸۲ تا ۱۰۵۔ دستور اور اس کے مقدمات کے لیے دیکھیے E. Pritsch: *Die Türkische Verfassung von 20 April 1924*، در *M S O S*، ۲۶-۲۷/۲ (۱۹۲۴ء)، ص ۱۶۴ تا ۲۵۱؛ ۱۹۴۵ء کے خالص ترکی متن کے لغوی مطالعہ کے لیے M. Colombe: *Le nouveau texte de la constitution turque*، در *COC*، ج ۳ (۱۹۴۶ء)، ص ۷۷ تا ۸۰؛ اس زمانے میں کام کرنے والی دو بڑی پارٹیوں کے لیے دیکھیے: ڈیموکرات پارٹی اور جمہوریہ خلق فرقسی۔

### جمہوریہ ثانیہ

### [نیا دستور: نفاذ ۹ جولائی ۱۹۶۱ء]

۱۹۶۰ء آغاز میں مجلس اتحاد ملی نے جس نے چند روز پہلے ملک کی حکومت سنبھالی تھی، فوری ضرورت کے تحت قرارداد منظور کی کہ جدید

دستور کے اجرا تک کے عبوری دور کے لیے ایک عارضی دستور بنا کر جاری کیا جائے؛ چنانچہ قانون دانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کی مدد سے ۱۲ جون کو نیا قانون شائع کیا گیا اور اس کا نام ”۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کے دستوری قانون عدد ۴۹۱ کی بعض دفعات کی تنسیخ و ترمیم کے لیے وقتی قانون“ رکھا گیا [ترجمہ در COC، ج ۴۳ (۱۹۶۰ء)، ص ۲۶۶ تا ۲۷۰] ۔ قانون کے آغاز میں قانون اور دستوری دلائل سے فوج کی اس کارروائی کو حق بجانب ثابت کیا گیا تھا جس سے سابقہ حکومت کا تختہ الٹا گیا تھا ۔ سابقہ حکومت نے دستور کی خلاف ورزی کی، شخصی حقوق اور آزادیوں کو پامال کیا، حزب مخالف کی راہ عمل کو ناممکن بنا دیا ۔ ۔ ۔ اور ایک ہی پارٹی کی آمریت قائم کی تھی ۔ ترکی فوج نے اپنے اس فرض کو سامنے رکھ کر کہ ترکوں کے وطن کی اور جمہوریہ کی، جو دستور کی بنا پر قائم کی گئی تھی، حفاظت کی جائے جو ان پر فوج کی ملکی ملازمت کے ضابطہ کی دفعہ ۳۴ کی رو سے عائد ہوتا ہے، ترکی قوم کی طرف سے عملی اقدام کیا تاکہ اپنے اس مقدس قانونی فرض کو سابقہ حکومت کے خلاف سرانجام دے اور قانون کو بحال کرے، اس لیے فوج نے مجلس کو برخاست کرکے عارضی طور پر حکومت ”مجلس اتحاد ملی“ کے سپرد کر دی ۔

قانون چار ابواب پر مشتمل ہے جن میں ۲۷ دفعات ہیں ۔ پہلے باب میں درج ہے کہ ”مجلس اتحاد ملی“ ترکوں کے لیے حکومت اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس وقت تک برسر اقتدار رہے گی جب تک وہ اپنا اقتدار ترکی کی مجلس ملی کبیر کے سپرد نہ کر دے ۔ اس مجلس کا قیام عام انتخابات کے بعد عمل میں آئے گا، جو نئے دستور اور نئے قانون کی منظوری کے بعد جلد از جلد منعقد کرائے جائیں گے ۔ اس مرحلہ کے بعد ”مجلس اتحاد ملی“ کا قانونی وجود ختم ہو جائے گا اور وہ خود بخود معطل ہو جائے گی (دفعہ ۸) ۔ اس وقت تک ”مجلس اتحاد ملی“ ان تمام حقوق اور اختیارات کی حامل ہوگی جو دستور کی رو سے ”قومی مجلس“ کو تفویض کیے گئے ہیں ۔ ”مجلس اتحاد ملی“ قانون سازی کے اختیارات کو بلاواسطہ کام میں لائے گی ۔ انتظامی اختیارات وزرا کی ایک مجلس کو حاصل ہوں گے جنھیں سربراہ مملکت مجلس اتحاد ملی کی منظوری سے مقرر کرے گا (دفعہ ۳) ۔ دفعہ ۵ کی رو سے ایک عدالت عالیہ قائم کی جائے گی جو سابقہ حکومت کے عہدہ داروں کے خلاف عدالتی کارروائی کرے گی ۔ دفعہ ۹ میں ”مجلس اتحاد ملی“ کی رکنیت کی شرطیں مقرر کی گئی ہیں ۔ دفعہ ۱۷ میں مذکور ہے کہ ”مجلس اتحاد ملی“ کا صدر بیک وقت سربراہ مملکت اور وزیر اعظم ہوگا ۔ عارضی قوانین جو ”مجلس اتحاد ملی“ بنائے گی اس وقت تک جاری رہیں گے جب تک کہ مجلس ملی کبیر جو جدید دستور کے تحت قائم ہوگی، ان کی جگہ اپنے بنائے ہوئے قانون جاری نہ کرے (دفعہ ۱۷) ۔

جدید مستقل دستور کے بنانے کا خیال اس قانون میں پیش کیا گیا تھا ۔ اس کی طرف پہلا قدم اس قومی انقلاب کے فوراً بعد اٹھایا گیا ۔ ۲۸ مئی کو مجلس اتحاد ملی کے صدر جنرل گرسل نے اپنی پہلی (پریس کانفرنس) میں اعلان کیا کہ اس نے دستوری قانون دانوں کا ایک کمیشن جدید دستور بنانے کے لیے مقرر کر دیا ہے ۔ اس دستور کی رو سے دو ایوانی قانون ساز مجلس اور ایک دستوری عدالت مقرر کی جائے گی ۔ ۱۸ اکتوبر کو کمیشن نے دستور کا ایک مسودہ ”مجلس اتحاد قومی“ کے سامنے پیش کیا ۔ فیصلہ یہ کیا گیا کہ اس کے متن کو ابھی شائع نہ کیا جائے بلکہ اس کو ایک مجلس دستور ساز

(Kurucu Meclis) میں پیش کیا جائے ۔ ایک کمیٹی جس کا صدر پروفیسر ترخان فیضی اوغلو تھا، کے ذمے یہ کام سپرد کیا گیا کہ مجلس دستور ساز میں پیش کرنے کے لیے دستور کا ایک مسودہ تیار کرے ۔ اس کمیٹی نے یہ مسودہ ۲۹ نومبر کو تیار کیا اور بالآخر اس کو مجلس اتحاد ملی نے کچھ ترمیمات کے بعد ۱۴ دسمبر کو منظور کرلیا ۔ اس نے سفارش کی کہ ایک دو ایوانی مجلس قانون ساز قائم کی جائے ۔ ان میں سے ایک ایوان مجلس اتحاد ملی کا ہوگا اور دوسرا نمائندوں کا (-temsilci ler meclici) جو ترکوں کی وسیع پیمانے پر نمائندگی کرے گا (دفعہ ۱) ۔ قومی مجلس کے ۲۷۲ ارکان ہوں گے جن میں سے کچھ نامزد اور کچھ مختلف مفادات اور جماعتوں کے منتخب کردہ ہوں گے ۔ انتخابات اور نامزدگیاں دسمبر اور اوائل جنوری میں عمل میں آئیں اور مجلس قانون ساز کا اجلاس ۶ جنوری ۱۹۶۱ء کو منعقد ہوا ۔ اس کے ارکان میں سربراہ مملکت اور مجلس اتحاد ملی کے نامزدگان، ری پبلکن پیپلز پارٹی اور ری پبلکن نیشنل پیزنٹ پارٹی کے صوبائی نمائندے شامل تھے؛ ان کے علاوہ یونیورسٹیوں، وکلا، پریس، ثانوی سکولوں، ٹریڈ یونینوں، ٹریڈ انجمنوں، ایوان ہائے صنعت و تجارت، سابقہ ملازموں کی تنظیموں اور نوجوانوں کے نمائندے بھی تھے ۔ عارضی حکومت کے وزرا بحیثیت عہدہ اس میں شامل تھے ۔

۹ جنوری کو مجلس قانون ساز نے دو کمیٹیاں چنیں: ایک کو، جس کے رکن بیس تھے، دستور اور دوسری کو قانون انتخاب کی تیاری کا کام سپرد ہوا ۔ ۹ مارچ کو دستوری کمیشن نے اپنا مسودہ پیش کر دیا، جس پر ایوان نمائندگان اور ایوان مجلس اتحاد ملی، دونوں نے غور کیا ۔ مجلس اتحاد ملی نے کچھ ترمیمات تجویز کیں ۔ مختلف آراء میں موافقت پیدا کرنے کے لیے ایک مخلوط کمیٹی مقرر کی گئی ۔ اس مخلوط کمیٹی نے اپنا کام ۲۶ مئی کو مکمل کر لیا اور اگلے دن ۲۷ مئی کو جو انقلاب کی پہلی سالگرہ کا دن تھا، جنرل گرسل نے اعلان کیا کہ اس مسودہ کو قومی مجلس کی اکثریت نے قبول کرلیا ہے ۔ اس کا متن ۳۱ مئی کے سرکاری گزٹ میں شائع کر دیا گیا ۔ قومی مجلس نے پہلے ہی ۲۸ مارچ کو ایک قانون پاس کر دیا تھا جس کی رو سے لازم تھا کہ قانونی تقاضوں کے مطابق دستور پر استصواب کرایا جائے؛ چنانچہ ۹ جولائی کو استصواب رائے کرایا گیا اور نیا دستور بھاری اکثریت سے قبول کر لیا گیا ۔

دستور نے مجلس ملی کبیر (Grand National Assembly) کے دو ایوان مقرر کیے: ایک سینٹ اور دوسرے کا نام قومی مجلس تھا ۔ دستور میں درج تھا کہ سینٹ کے ارکان میں ۱۵ ارکان صدر کے نامزد اور ۱۵ ارکان ۶ سال کے لیے منتخب ہوں گے جن میں سے ہر دو سال بعد ایک تہائی ارکان براہ راست کثرت رائے سے چنے جائیں گے ۔ قومی مجلس کے ۴۵۰ ارکان تھے جو ہر سال کے بطریقۂ ”نمائندگی متناسب“ منتخب ہوں گے ۔ صدر کا انتخاب مجلس ملی کبیر اپنے ہی ارکان میں ایسے اجلاس میں جس میں تمام ممبر حاضر ہوں، دو تہائی کی اکثریت سے سات سال کے لیے کرے گی ۔ صدر وزیر اعظم کو مقرر کرے گا اور وزیر اعظم دوسرے وزیر مقرر کرے گا ۔ حکومت مجلس ملی کبیر کے سامنے جواب دہ ہوگی ۔ ایک خاص جدت یہ تھی کہ ایک دستوری عدالت مقرر کی گئی تھی (دفعہ ۱۴۵ تا ۱۵۲) جس کا کام وضع کردہ قوانین کے جواز کا جائزہ لینا تھا ۔ اس کو ایک مجلس اعلیٰ کی حیثیت سے صدر، وزرا اور بعض اعلیٰ عہدہ داروں کی بدعنوانیوں پر مواخذے کا

حق بھی حاصل تھا۔ دستور میں صراحةً حریت فکر، اظہار رائے، اجتماع اور اشاعت کی آزادی، سکونت کے تحفظ اور دیگر جمہوری آزادیوں کی ضمانت دی گئی تھی (فصل ۲، دفعہ ۱۴ تا ۳۴)۔ مزید برآں اس میں ایک فصل سماجی اور اقتصادی حقوق کی بھی شامل ہے۔ اس میں حکومت کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اقتصادی ترقی کے لیے منصوبے تیار کرے جن کا مقصد معاشرے میں عدل و انصاف قائم کرنا ہو۔ فرد کو نجی ملکیت اور وراثت کا حق دیا گیا ہے اور کام اور کاروبار کی آزادی عطا کی گئی ہے (فصل ۳، دفعہ ۳۵ تا ۵۳)۔ ہڑتال کرنے کا حق اصولاً تسلیم کر لیا گیا ہے جو قانونی حدود کے اندر ہوگی۔ دستور کے اندر دیگر دفعات کا مقصد مصطفٰی کمال کی لادینی اصلاحات کا تحفظ ہے تاکہ کسی وقت ان کو مسترد نہ کیا جاسکے، نیز حکومت کی جمہوری بنیاد کو جدید آمریت سے محفوظ کرنا بھی مقصود ہے۔ یہ دستور ۲۰ جولائی ۱۹۶۱ء کو سرکاری گزٹ میں بعنوان "قانون ۹ جولائی، عدد ۳۳۴" شائع ہوا اور اس پر فوراً عمل درآمد شروع ہوگیا (دستور کا سرکاری انگریزی ترجمہ ۱۹۶۲ء میں انقرہ میں چھپا اور دوبارہ *OM* ۴۳/۱ (۱۹۶۳ء)، ص ۱ تا ۲۸ میں اور *MEG* ۱۶ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۱۵ تا ۲۳۸ میں مع شرح از K. K. Key چھپا۔ دستور کے تجزیے کے لیے دیکھیے Ismet Giritli : *Some aspects of the new Turkish Constitution* ص ۱ تا ۱۷؛ مجلس دستور ساز کے لیے دیکھیے R. Dvereux : *Turkey and the Corporative State*، در *SAIS*، (موسم بہار ۱۹۶۲ء)، ص ۱۶ تا ۲۴ - ۱۹۶۰ء میں جو دستوری ترقیاں ہوئیں اس کا مفید خلاصہ *Middle East Record, I, 1960* لندن (۱۹۶۲ء)، ص ۴۵۲ تا ۴۵۴ میں ملے گا۔ نیز دیکھیے واقعات کا جائزہ، در *C O C*، *O M* وغیرہ).

**تعلیقہ** : [۱۹۷۱ء کا ترمیم یافتہ دستور، مجریہ ۲۲ ستمبر ۱۹۷۱ء۔

دس برس کے بعد ۱۹۶۱ء کے دستور میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس مقصد کے پیش نظر پارلیمنٹ نے دستور کی پینتیس دفعات میں ترمیم اور نو دفعات کا اضافہ کیا اور ان کا نفاذ ۲۲ ستمبر ۱۹۷۱ء سے عمل میں لایا گیا۔

اس دستور میں بنیادی حقوق و مراعات کو قابل حرمت قرار دیا گیا ہے اور عدالتوں کے ذریعے ان کے تحفظ کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔ دستور میں پہلی دفعہ معاشرتی حقوق کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ اس میں مندرج ہے کہ مفاد عامہ کے پیش نظر نجی ملکیت کو محدود اور تجارتی اداروں کو پابند کیا جاسکتا ہے۔ اس دستور میں یہ مطالبہ بھی کیا گیا ہے کہ اراضی کسانوں میں تقسیم کر دی جائے بشرطیکہ اس سے زرعی پیداوار کم نہ ہو۔

دستور کی رو سے مجلس ملی کبیر دو ایوانوں پر مشتمل ہے: ایک کا نام قومی اسمبلی اور دوسری کا نام جمہوریہ کی سینٹ ہے۔ قومی اسمبلی ساڑھے چار سو ارکان پر مشتمل ہے، جو عام رائے دہندگی سے چار برس کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔ ہر شہری جس کی عمر تیس برس ہو، ممبری کا امیدوار ہوسکتا ہے بشرطیکہ دستور کی دفعہ ۶۸ کی رو سے کوئی امر مانع نہ ہو۔ سینٹ کے ارکان کی تعداد ڈیڑھ سو ہے جو عام رائے دہندگی سے منتخب ہوتے ہیں جب کہ پندرہ ارکان کو صدر جمہوریہ نامزد کرتا ہے۔ ہر شہری جو کم از کم چالیس سالہ ہو سینٹ کی رکنیت کا امیدوار ہوسکتا ہے۔

مجلس وزرا وزیر اعظم اور وزرا پر مشتمل ہے۔ وزیر اعظم کو صدر جمہوریہ نامزد کرتا ہے اور وزیر اعظم ارکان اسمبلی میں سے وزرا منتخب

کرتا ہے اور صدر جمہوریہ ان کا تقرر کرتا ہے۔ مجلس وزرا کی تشکیل کے ایک ہفتہ کے اندر وزیر اعظم کو قومی اسمبلی سے اعتماد کا ووٹ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ ہر وزیر اپنے محکمے کی کارکردگی کا ذمے دار ہے اور وزیر اعظم تمام وزرا میں اشتراک عمل کے لیے جواب دہ ہے۔ مجلس وزرا ملک کے استحکام، سالمیت اور مسلح افواج کو جنگ کے لیے تیار رکھنے کی ذمہ دار اور مجلس ملی کبیر کے سامنے جواب دہ ہے۔

تمام صدارتی احکامات کا اجرا وزیر اعظم کے کے دستخطوں سے ہوتا ہے جس کی تعمیل کے لیے وہ اور متعلقہ وزیر ذمہ دار ہے۔ اگر اٹھارہ ماہ میں حکومت کو دوبار شکست ہو جائے اور تیسری بار اسے اعتماد کا ووٹ نہ ملے تو وہ صدر جمہوریہ سے نئے انتخابات کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

صدر جمہوریہ سات برس کے لیے منتخب ہوتا ہے۔ اسے دوبارہ صدر نہیں بنایا جاسکتا۔ امیدوار کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کی عمر چالیس برس ہو اور وہ کسی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ ہو۔ صدر منتخب ہونے کے بعد وہ قومی اسمبلی میں اپنی نشست سے محروم اور اپنی پارٹی کی سیاسی سرگرمیوں سے دستبردار ہو جاتا ہے۔ صدر جب چاہے کابینہ کی صدارت کرسکتا ہے۔ وہ بیرون ملک ترکیہ کے سفیروں کا تقرر کرتا ہے اور غیر ممالک کے سفیر اسے اسناد تقرر پیش کرتے ہیں۔ بین الاقوامی معاہدات کی توثیق بھی وہی کرتا ہے۔ مجلس ملی کبیر میں بل پاس ہونے کے بعد وہ پندرہ دن کے اندر اس کو نافذ کر دیتا ہے وگرنہ نظرثانی کے لیے بل کو واپس کردیتا ہے۔ وہ کبر سنی، معذوری اور لمبی بیماریوں کی بنا پر سزا یافتگان کی سزائیں معاف کرسکتا ہے۔ وہ اپنے سرکاری فرائض کی انجام دہی کے لیے کسی کے سامنے جواب دہ نہیں، مگر مجلس ملی کبیر کے دو تہائی ارکان کے فیصلے سے اس پر غداری کے الزام میں مقدمہ چلایا جاسکتا ہے۔

عدلیہ آزاد ہے اور دستور کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔ عدالتوں کی نگرانی ججوں کی مجلس اعلیٰ کرتی ہے۔ ایک دستوری عدالت بھی موجود ہے جو پارلیمنٹ کے وضع کردہ قوانین و ضوابط کی جانچ پڑتال کرتی ہے اور فیصلہ کرتی ہے کہ یہ قوانین دستور کے مطابق ہیں یا نہیں۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ان کے علاوہ : (۱) علی فواد باشگل اور دیگر : La vie Turque Juridique des peuples، ج ۲، طبع H. Levey Ullmann و B. Mirkine Guetzevitch، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۲) Siddik Sami Onar : Idare hukukunun umumi esaslari، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۳) Recai G. okandan : Umume amme hukukumuzun ana hatlari، استانبول ۱۹۳۸ء؛ (۴) علی فواد باشگل : Türkiye siyasi rejim ve anayasa prensipleri، ۱/۱، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۵) مقالہ قانون اساسی، در IA (جہاں مزید حوالہ جات دیے گئے ہیں)؛ (۶) G.Franco : Developpements constitutionnels en Turquie، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۷) A. Mary-Rousseliere : La Turquie Constitutionelle، Rennes ۱۹۳۵ء؛ (۸) T.Z. Tunaya : Türkiyede siyasi partiler 1859-1952، (سیاسوں پارٹیوں پر)، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۹) K. H. Karpet : Turkey's politics. The transition to a multi-party system، پرنسٹن ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) B. Lewis : The emergence of modern Turkey، باردوم، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۱) دستاویزات Suna Kili و A. Seref Gozubuyuk : Turk anayasa metinleri، انقرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) مزید حوالہ جات در Bibliografiya turtsii (1917-1958)، ماسکو ۱۹۵۹ء، ص ۲۲ تا ۳۳؛ (۱۳) Pearson، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱؛ (۱۴) وہی مصنف : supplement 1956-1960، ص ۴۵ تا

۴ء؛ [(۱۴) قانون نمبر ۳۳۴، شائع شدہ گزٹ محکمہ اطلاعات قومی، نمبر ۱۰۸۵۹، مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۶۱ء بار دوم، اپریل ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) *Fifty years of Turkish Republic 1923-1973* شائع کردہ محکمہ اطلاعات قومی ترکیہ (۱۶) *News from Turkey*، ج ۱، عدد ۸، ۱۶ مارچ تعلیقہ ۱۹۷۳ء)؛ (۱۷) *Facts about Turkey, the state* (شائع کردہ ایضاً) ۱۹۷۳ء].

[B. Lewis و ادارہ]

* **مصر** : مصر بہت پہلے یورپ کے زیر اثر آ گیا تھا اس لیے اس میں دستوری ترقی دوسرے مسلم ممالک سے جداگانہ طریقے پر ہوئی، اگرچہ مجموعاً اس کے دستوری تجربات عثمانی مملکت سے کسی طرح غیر متعلق نہ تھے۔ یہ صحیح ہے کہ پہلا مکمل دستوری منشور ۱۸۸۲ء سے پہلے شائع نہیں کیا گیا، لیکن بہت سی دستوری دستاویزات جن میں نمائندہ مجالس کے قیام کا یا ذمے دار وزارتوں کا اہتمام کیا گیا تھا، انیسویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے جاری ہونی شروع ہو گئی تھیں۔ جب ۱۷۹۸ء میں نپولین بونا پارٹ مصر پر قبضہ کر چکا تو اس نے چند احکام جاری کیے جن کی رو سے مصری اور فرانسیسی ارکان پر مشتمل کئی دیوان (مجالس) قائم کیے گئے۔ اگرچہ یہ دیوان محض مجالس شوریٰ کی نوعیت کے تھے، تاہم ان کی اہمیت یہ تھی کہ ان کے وجود سے یہ اصول تسلیم کر لیا گیا کہ عوامی مسائل میں عوام کے نمائندوں سے مشورہ کرنا چاہیے۔ محمد علی (۱۸۰۵-۱۸۴۸ء) نے ۱۸۲۹ء میں بونا پارٹ کے ''دیوان'' کو مجلس مشاورت کی صورت میں پھر سے زندہ کیا۔ یہ مجلس مشاورت ملک کے انتظام میں اس کی مدد کرتی تھی۔ یہ مجلسیں، جنھیں رائے عامہ کی تائید حاصل نہ تھی، تھوڑی مدت تک ہی قائم رہ سکیں۔

خدیو اسمٰعیل کے زمانۂ حکومت میں کہیں جا کر ایسا ہوا کہ مزید دستوری دستاویزات جاری کیے گئے۔ ان میں سے ایک (۱۸۹۰ء) کے ذریعہ مجلس نمائندگان قائم ہوئی جس کا نام ''مجلس شوریٰ النُّواب'' تھا؛ ایک دوسری دستاویز (۱۸۷۸ء) کے ذریعہ ایک ذمہ دار وزارت قائم کی گئی جس کا نام ''مجلس النُّظّار'' رکھا گیا۔ ان احکام کے جاری کرنے سے اسمٰعیل کا فوری مقصد لازمی طور پر یہ نہ تھا کہ دستوری اصلاح جاری کرے بلکہ یہ تھا کہ مالی مشکلات کا حل تلاش کرے۔ اگر یہ حل نہ کی گئیں تو بیرونی حکومتوں کی مداخلت اور اس کے ساتھ ہی خدیو کے اختیارات کے محدود ہو جانے کا خطرہ تھا۔ ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۶ء کو اسمٰعیل نے دو فرمان جاری کیے جن کی رو سے ایک نمائندہ مجلس کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے ارکان کی تعداد ۷۵ تھی اور وہ ۳ سال کے لیے منتخب کیے جاتے تھے۔ اس مجلس کا نام ''مجلس شوریٰ النُّواب'' تھا (مجلس نمائندگان) تھا۔ ان میں سے ایک فرمان ایک بنیادی قانون (لائحہ اساسیہ) پر مشتمل تھا جس کے ۱۸ دفعات تھے۔ اس میں مجلس کے فرائض اور اس کے انتخاب کا طریقہ بیان کیا گیا تھا۔ دوسرے فرمان میں ۶۱ دفعات تھے اور اس کا نام قانون انتظامِ داخلی (لائحہ نظامیہ یا نظام نامہ) تھا۔ اس میں مجلس کے لیے قواعد مباحثہ اور اندرونی طریق کارروائی کی تعیین کی گئی تھی۔ مجلس کے فیصلوں کی آخری منظوری اپنے ہاتھ میں رکھ کر خدیو نے اس پر اپنے مکمل تسلط کو برقرار رکھا۔ مجلس کے اجلاس ۲۵ نومبر ۱۸۶۶ء کو شروع ہوئے، لیکن ۱۸۷۹ء میں مجلس کو معطل کر دیا گیا۔ اس مجلس نے عرابی کی بغاوت کے زمانے میں پھر سے کام شروع کر دیا اور ایک مفصّل دستوری ضابطہ تیار کرنے میں اہم کردار ادا کیا، لیکن یہ مجلس بے اثر ثابت ہوئی اور اس کا کام

محض مشورہ دینا رہ گیا کیونکہ حکومت اس کے فیصلوں کی پابند نہ تھی۔

۲۸ اگست ۱۸۷۸ء کو اسمٰعیل نے ایک اور فرمان جاری کیا جس میں مجلس وزرا (مجلس النظار) کے قیام کا اعلان تھا۔ اس فرمان کی رو سے اس نے اختیارات مجلس کے سپرد کر دیے۔ اس انتظامیہ نے جو جدید مصر کی تاریخ میں پہلی انتظامیہ تھی، خدیو کو اس کی ذمہ داری سے سبکدوش کر دیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے غیر محدود اختیارات محدود ہوگئے، لیکن اس فرمان میں توفیق پاشا نے، جو ۱۸۷۹ء میں اسمٰعیل کا جانشین ہوا، ترمیم کی، جس کی رو سے وزارت اس کے آگے جواب دہ قرار دی گئی۔ اکثر مجلس کے جلسوں میں توفیق خود صدارت کرتا تھا۔

اس سے پہلے کہ توفیق مجلس وزرا پر پورا قابو پالے اور مجلس النُّواب کو برطرف کر دے، مجلس النُّوّاب نے یہ سخت قدم اٹھایا کہ ایک مفصّل دستوری منشور تیار کیا۔ عرابی کی بغاوت زمانے میں اس مجلس نے ۱۸۸۲ء میں قومی مجلس دستور ساز کی حیثیت سے اجلاس کرکے پہلا تحریری دستور تیار کرکے جاری کیا جس کا نام ''اللائحة الاساسية“ تھا۔ اس مجلس نے اس دستور کے مسودہ پر جنوری ۱۸۸۲ء میں بحث شروع کی؛ ۷ فروری ۱۸۸۲ء میں یہ دستور جاری ہوا۔

۱۸۸۲ء کے دستور میں فیصلہ کیا گیا تھا کہ ملک میں پارلیمانی نظام حکومت اور ذمہ دار وزارت قائم کی جائے جسے خدیو مقرر کرے۔ مجلس نوّاب ۵ سال کے لیے منتخب ادارہ ہوگا؛ اس کے اجلاس عوام کے لیے کھلے ہوں گے اور اس کے ارکان کو قانونی تحفظ حاصل ہوگا؛ اس کا صدر خدیو مقرر کرے گا جسے وہ ان تین افراد میں سے منتخب کرے گا جنھیں مجلس نامزد کرے گی؛ مجلس کو وزرا سے استفسار اور اطلاعات حاصل کرنے کے لیے سوالات کرنے کا اور دوران اجلاس میں انتظام عامہ کے تمام عوامی عہدہ داروں کی کارگزاریوں کی نگرانی کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اراکین صدر مجلس کی وساطت سے وزرا کو ہر عوامی عہدہ دار کے خلاف اس کی فرائض کی انجام دہی کے سلسلے میں اس پر غلط کاریوں، بے ضابطگیوں اور غفلتوں کے عائدہ شدہ الزامات کی اطلاع دیں گے (دفعہ ۲)۔ قانون سازی کی تحریک وزارت یا مجلس نوّاب کی طرف سے ہوسکتی ہے، لیکن اس کی توثیق اور اس کا اجرا خدیو کرے گا۔ مجلس کی منظوری کے بغیر کوئی نیا ٹیکس نہیں لگایا جاسکتا۔ میزانیہ بحث اور منظوری کے لیے مجلس نوّاب میں پیش کیا جاوے گا سوائے ان مدّات کے جو باب عالی کو سالانہ خراج ادا کرنے سے یا حکومت کے قرضوں سے متعلق ہوں۔ حکومت کا کسی بیرونی ملک کے ساتھ کوئی معاہدہ صلح واجب الوفا نہیں ہوسکتا جب تک کہ مجلس اس کی منظوری نہ دے دے، سوا ان معاملات کے جس کے لیے کوئی رقم زر میزانیہ میں پہلے ہی منظور ہو چکی ہو۔ عرابی کی بغاوت کے فرو ہو جانے کے بعد مجلس نوّاب معطّل کر دی گئی اور ۱۸۸۲ء کا دستور منسوخ کر دیا گیا۔

۱۸۸۳ء میں جب کہ برطانیہ کے قبضہ کو ایک سال گزر چکا تھا، توفیق پاشا نے ایک اساسی قانون جاری کیا جس کی رو سے مصر کا دستوری خاکہ پھر منظّم ہوگیا، جو برطانیہ کے قبضہ سے لے کر عالمی جنگ اوّل تک جاری رہا۔ اس قانون میں حسب ذیل مجالس کے قیام کا اہتمام تھا۔

(۱) ایک صوبائی مجلس، جس کے ارکان کی تعداد صوبے کی آبادی کے مطابق ۳ سے لے کر ۸ تک ہوسکتی تھی، ہر صوبہ (مدیّریہ) میں قائم کی گئی۔ اس کا صدر مدیر ہوتا تھا۔ اس مجلس کا کام

خارجی معاملات سے متعلق تھا۔ ان صوبائی مجالس کے ارکان کی مجموعی تعداد ۷۰ تھی۔

(۲) مجلس قانون ساز تیس ارکان پر مشتمل تھی۔ ان میں سے ۱۴ ارکان (جن میں صدر بھی شامل تھا) کو حکومت مقرر کرتی تھی اور ۱۶ صوبائی مجلسیں اپنے ارکان میں سے منتخب کرتی تھیں۔ انتظامی معاملات کی بابت کوئی قانون یا حکم نامہ پہلے مجلس کے سامنے پیش ہوئے بغیر جاری نہ ہو سکتا تھا، لیکن حکومت پر اس کی کوئی پابندی نہ تھی کہ وہ مجلس کی قرار دادوں پر عمل درآمد کرائے۔ بہر حال اگر مجلس کی قرارداد پر عمل نہ کیا جائے تو اس کے رد کرنے کی وجوہ مجلس کو بتانا پڑتی تھیں۔ میزانیہ کو بحث کے لیے مجلس میں پیش کرنا ضروری تھا، لیکن حکومت اس کی پابند نہ تھی کہ مجلس کی رائے مانے۔ مجلس کو یہ اختیار بھی نہ تھا کہ ان مالی معاملات کو جن کا تعلق مصر کے بین الاقوامی معاہدات کی پابندیوں سے تھا، زیر بحث لائے۔

(۳) مجلس قانون ساز کے ۸۲ ارکان تھے جن میں ۶ وزیر، ۳۰ ارکان مجلس قانون ساز میں سے اور ۴۶ ارکان عوام کے انتخاب کردہ شامل تھے۔ انتخاب کے امیدواروں کے لیے ضروری تھا کہ ۳۰ سال سے کم عمر کے نہ ہوں؛ نوشت و خواند کی قابلیت رکھتے ہوں اور حکومت کو براہ راست ۳۰ مصری پونڈ سے کم ٹیکس ادا نہ کرتے ہوں۔ حکومت کو اختیار نہ تھا کہ مجلس کی منظوری کے بغیر نئے ٹیکس لگائے۔ علاوہ ازیں ہر عوامی قرض اور تمام عوامی معاملات کی بابت، جو نہروں، ریلوں، اراضی اور اراضی پر ٹیکس کے متعلق ہوں، مجلس سے مشورہ لیا جانا ضروری تھا۔ دیگر مالی، اقتصادی اور انتظامی امور پر بھی وہ اپنی رائے کا اظہار کرسکتی تھی۔ اس مجلس کا منصب فقط مشورہ دینا تھا۔ حکومت اس کے مشوروں کی قطعاً پابند نہ تھی، لیکن اس کے نہ ماننے کی وجوہ بیان کرنی ضروری تھیں۔ مجلس کے اجلاس کا انعقاد کم سے کم دو سال کے اندر ایک مرتبہ ہوا کرتا تھا اور اس کے اجلاسوں میں عوام کو شمولیت کی اجازت نہ تھی۔ یکم مئی ۱۸۸۳ء کو انتخاب سے متعلق ایک قانون جاری کیا گیا اور مجلس قانون ساز کا پہلا انتخاب نومبر ۱۸۸۳ء میں ہوا۔ یہ مجلس عالمی جنگ اول تک اپنا کام کرتی رہی۔

۱۹۱۳ء میں ایک جدید قانون کی رو سے، جو اسی سال جاری ہوا، مجلس کے فرائض اور اختیارات بڑھ گئے۔ اس قانون میں ۱۸۸۳ء کے اساسی قانون پر نظر ثانی کی گئی۔ جدید مجلس قانون ساز نے قانون ساز کونسل اور قانون ساز اسمبلی دونوں کی جگہ لے لی۔ یہ نئی مجلس ۱۷ نامزد اور ۶۶ بالواسطہ انتخاب کے ذریعے منتخب شدہ ارکان پر مشتمل تھی۔ اس کو اختیار تھا کہ براہ راست ٹیکس کے بڑھانے کی تجاویز کو رد کر دے، لیکن دیگر معاملات میں اس کا کام فقط مشورہ دینے اور غور کرنے کا ہی رہا۔ اس کے اجلاس عوام کے لیے کھلے تھے کیونکہ پیش رو مجلس پر بند اجلاس کرنے کے اعتراضات ہوچکے تھے۔ مجلس قانون سازی میں تاخیر کر سکتی تھی؛ وزیروں کو مجبور کرسکتی تھی کہ وہ اپنی تجاویز کی معقول وجوہ پیش کریں؛ ان سے پوچھ گچھ کرسکتی تھی اور کسی امر کی بابت اطلاع طلب کرسکتی تھی۔ اس قانون ساز مجلس سے مقصود مصری عوام کی زیادہ سے زیادہ نمائندگی کرنا تھا، لیکن اس کے لیے قلیل تعلیم یافتہ طبقے کی سیاسی خواہشات کی تشفی کرنا مشکل تھا۔ ۱۹۱۴ء میں تھوڑی مدت کے لیے اس کا اجلاس ہوا یہاں تک کہ ۱۹۱۵ء میں اس کے اجلاسوں کو معطل کر دیا گیا اور اس کے بعد وہ پھر کبھی

نہ ہونے پائے۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد مصر بے اختیاری کی حالت سے خود مختاری کی طرف تیزی سے بڑھا اور اس نے نمایاں سیاسی اور اقتصادی ترقی کر لی تھی۔ برطانوی استیلا ختم کر دیا گیا اور ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء کو ملک کی آزادی کا اعلان چار محفوظ نکات کی شرط پر کر دیا گیا (یہ چار نکات مصر کے دفاع، برطانوی شاہی مواصلات کی حفاظت، غیر ملکیوں کی حفاظت اور سوڈان سے متعلق تھے)۔ خدیو مصر نے ۱۵ مارچ ۱۹۲۲ء کو بادشاہ مصر [ملک] کا لقب اختیار کیا اور دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ۳ اپریل ۱۹۲۲ء کو ۳۲ ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی مقرر کی گئی۔ اس کمیٹی نے دستور بنا کر ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۲ء کو حکومت کے حوالے کر دیا، مگر یہ دستور ۱۹ اپریل ۱۹۲۳ء تک جاری نہ کیا جاسکا۔ اس دستور کی بنیاد بلجیم اور عثمانی دستور کے نمونے پر قائم کی گئی تھی۔ اس دستور میں با اختیار بادشاہت کے قیام کا اہتمام تھا، جو روایتی نظام حکومت کی عکاسی کرتی تھی۔ بادشاہ کو نہ صرف وزیر اعظم کو نامزد کرنے اور مقرر کرنے (اور وزیر اعظم کی سفارش پر دیگر وزیروں کے مقرر کرنے) کا حق دیا گیا بلکہ اسے یہ حق بھی حاصل تھا کہ وزارت توڑ دے اور پارلیمنٹ کو برطرف کر دے۔ سینٹ کے صدر کو اور سینٹ کے آدھے ارکان کو، غالباً مجلس وزرا کی سفارش سے وہی مقرر کرتا تھا۔ مجلس وزرا پورے طور پر ذمے دار تھی، کیونکہ اس کے ارکان پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں سے لیے جاتے تھے اور مجموعی طور پر ایوان زیریں کے سامنے جواب دہ تھی۔ دستور کے مطابق اس کی بقا ایوان زیریں کی "رائے اعتماد" پر موقوف تھی، تاہم بادشاہ کسی لمحے اپنے حکم سے اسے برطرف کرسکتا تھا۔ قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ اور بادشاہ کو حاصل تھا۔ ایوان زیریں کو تمام مردوں کی عام رائے دہندگی کے ذریعے انتخاب کیا جاتا تھا، لیکن سینٹ کے نصف ارکان منتخب اور نصف نامزد ہوتے تھے۔ قانون سازی کی تحریک کسی بھی ایوان میں ہوسکتی تھی، لیکن اس کے اجرا کے لیے بادشاہ کی توثیق لازمی تھی۔ بادشاہ کو اختیار تھا کہ مسودے کو نظر ثانی کے لیے واپس بھیج دے۔

سلطانی حکومت (۱۹۱۴ء) کے قیام سے لے کر اعلان خود مختاری (۱۹۲۲ء) تک مصر میں آٹھ وزارتیں بنیں، ٹوٹیں اور اعلان خود مختاری سے لے کر بادشاہت کے اختتام تک مصر میں بتیس وزارتیں بنیں۔ اس طرح وزارت کی اوسط عمر ایک سال سے کم ٹھیرتی ہے۔ ۱۹۲۴ء کے عام انتخابات کے بعد پارلیمنٹ کے اجلاس عموماً باقاعدہ ہوتے رہے اگرچہ تقریباً ہر بار ایوان زیریں کو اس کی چار سال کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی توڑ دیا جاتا رہا۔ ۱۹۲۴ سے لے کر ۱۹۵۲ء تک دس مرتبہ، یعنی ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۸ء، ۱۹۴۲ء، ۱۹۴۵ء اور ۱۹۵۰ء میں عام انتخابات ہوئے۔ ان میں سے صرف نویں پارلیمنٹ نے اپنی اپنی چار سال کی مدت پوری کی اور دوسری کا تو فقط ایک ہی اجلاس ہونے پایا۔

۱۹۲۳ء کا دستور ۱۹۲۸ء کے شاہی فرمان سے جزوی طور پر معطل کر دیا گیا اور اس کی جگہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو ایک اور دستور جاری کیا گیا۔ اس جدید دستور نے حکومت کی ساخت میں کوئی اہم تبدیلی نہیں کی، لیکن پارلیمنٹ کے اختیارات کو محدود کر دیا، خصوصاً مجلس وزرا پر عدم اعتماد کے اظہار کا اختیار اسے نہ رہا۔ ادھر انتظامیہ کے اختیارات کو اور بڑھا دیا اور اجازت دے دی کہ انتخابات ۱۹۳۰ء کے قانون انتخاب

کے مطابق دو مرحلوں میں منعقد ہوں۔ ان قیود نے مخالف پارٹیوں کو تحریص دلائی کہ جدید دستور پر نکتہ چینی کریں اور انتخابات میں حصہ نہ لیں۔ تاہم حکومت نے جدید دستور کے منصوصات کو ۱۹۳۶ء تک مضبوطی کے ساتھ نافذ کیے رکھا۔

۱۹۳۶ء میں ایک مخلوط قومی حکومت بنائی گئی اور برطانیہ اور مصر کے درمیان اتحاد کے ایک معاہدے پر دستخط ہوئے۔ قوم پرستوں نے پہلے ہی سے یہ مطالبہ کر رکھا تھا کہ صلح کی بات چیت میں وہ تب حصہ لیں گے جب ۱۹۲۳ء کا دستور بحال کر دیا جائے گا، چنانچہ بادشاہ نے اس دستور کو ۲۳ دسمبر ۱۹۳۵ء کو باقاعدہ طور پر بحال کردیا۔ یہ دستور نافذ رہا حتیٰ کہ انقلابی حکومت نے ۱۰ دسمبر ۱۹۵۲ء کو اسے منسوخ کر دیا۔ فوج کے سیاسیات میں دخل دینے سے پہلے پارلیمانی طرز حکومت میں ضعف پیدا ہو چکا تھا کیونکہ سیاسی پارٹیوں میں محاذ آرائی پیدا ہوگئی تھی۔ متعارض نظری جماعتیں کھڑی ہونے لگیں تھیں اور ادھر حکمران گروہ مظلوم عوام کی تیزی سے بگڑتی ہوئی حالت کو سدھارنے میں قاصر رہا تھا۔ جب ملکی حکومت امن عامہ کے برقرار رکھنے میں ناکام ہوگئی تو فوج کو لامحالہ دخل دینا پڑا تاکہ اندرونی خلفشار اور عدم استحکام کا خاتمہ کرے۔

انقلابی حکومت نے نئے دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ایک دستوری کمیٹی مقرر کی جو مختلف آراء رکھنے والے پچاس ارکان پر مشتمل تھی۔ دستور کا یہ مسودہ، جو ترقی پسند اور صحیح پارلیمانی طرز حکومت کے قیام کے لیے مشہور ہو چکا تھا، کبھی نافذ نہ ہونے پایا۔ اس کے بجائے ۱۰ فروری ۱۹۵۳ء کو ایک عارضی دستوری منشور شائع کیا گیا جس میں، در حقیقت، پورا اختیار ایک انقلابی مجلس کو دے دیا گیا، جسے اس کا صدر، جو مجلس وزرا کا صدر تھا، استعمال کرے گا۔ بادشاہت کو برقرار رکھا گیا، لیکن معزول شدہ شاہ فاروق کا جانشین کم سن تھا، اس لیے اس کے اختیارات ایک مجلس اولیائے بادشاہ (مجلس الوصایۃ) کو دے دیے گئے۔ ۱۸ جون ۱۹۵۳ء کو بادشاہت ختم کر دی گئی اور ملک میں ایک جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا گیا جس کا پہلا صدر خود وزیر اعظم جرنیل محمد نجیب مقرر ہوا۔ کام چلتا رہا یہاں تک کہ ۲۲ فروری ۱۹۵۴ء کو کرنل جمال عبدالناصر نے تمام اختیارات سنبھال لیے۔ ۱۶ جنوری ۱۹۵۶ء کو ایک نیا دستوری منشور جاری کیا گیا، جو تھوڑے ہی دن چل سکا۔ اس میں سارے کے سارے انتظامی اختیارات صدر جمال عبدالناصر کے ہاتھ میں دے دیے گئے۔ اس دستور میں چند نئے پہلو تھے۔ اس میں اعلان کیا گیا تھا کہ اہل مصر عرب ہیں اور ملک میں پارلیمانی طرز حکومت کے بجائے صدارتی طرز حکومت جاری کر دیا گیا۔ صدر کا انتخاب استصواب رائے کے ذریعے ہوا۔ اسے اختیار تھا کہ ایک وزارت بنائے جو اسی کے سامنے جواب دہ ہو اور پارلیمنٹ کے ارکان کو نامزد کرے بشرطیکہ قوم عام استصواب رائے سے ان کی توثیق کر دے۔ ۲۳ جون ۱۹۵۶ء کو استصواب رائے سے دستور کی توثیق ہوگئی۔

فروری ۱۹۵۸ء میں شام اور مصر کے درمیان اتحاد دونوں ملکوں کے دستوری نظاموں میں تبدیلی کا متقاضی ہوا۔ یہ اتحاد، جسے کامل تر عرب اتحاد کی طرف پہلا قدم خیال کیا گیا تھا، متحدہ عرب جمہوریہ کے نام سے موسوم ہوا۔ ۵ مارچ ۱۹۵۸ء کو ۷۳ دفعات کا ایک عارضی دستور جاری کیا گیا جس کی رو سے مرکزی انتظامیہ اور ایک مرکزی مجلس قانون ساز قائم کی گئی، لیکن تمام اہم مقامی معاملات مقامی انتظامی مجالس کے ہاتھ میں رہے۔ اس

سے قبل اس معاہدے کی اندرونی دستوری ساخت پر اتفاق رائے ہوا۔ اکتوبر ۱۹۶۱ء میں شام کے الگ ہو جانے کے بعد معاہدہ توڑ دیا گیا۔

”متحدہ عرب جمہوریہ“ کا نام برقرار رہا گو اب اس کا اطلاق صرف مصر پر ہونے لگا، لیکن مصر کے حکمرانوں کی توجہ اب اشتراکیت کی بنیاد پر ملک کی اندرونی معاشری اور اقتصادی تنظیم نو پر مرتکز ہوگئی۔ ایک قومی منشور، جو قوم پرستی اور اشتراکیت کے اصولوں کو شامل تھا، ایک قومی مؤتمر کا موضوع بحث بنا جو ۱۹۶۲ء کے موسم خزاں میں منعقد ہوئی، تاہم اب تک کوئی جدید دستوری دستاویز شائع نہیں کی گئی۔ شام سے اتحاد ٹوٹ جانے کے بعد صدر جمال عبدالناصر نے کئی بار ۱۹۵۶ء کے دستور کا ذکر کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دستور ابھی تک نافذ ہے اور جدید دستور کا ابھی تک اجرا نہیں ہو سکا۔ مصری ارباب حکومت میں میلان پایا جاتا ہے کہ نئے دستور کی تشکیل کو ملتوی رکھا جائے جب تک کہ نیا طرز حکومت معرض ظہور میں نہ آ جائے۔ انہیں امید ہے کہ ظہور میں آنے والا یہ دستوری ڈھانچا اتحاد سے متعلق عربوں کی خواہشات سے ہم آہنگ ہوگا [جمال عبدالناصر کے انتقال کے بعد صدر انوارالسادات کا مسلک اگرچہ صدر ناصر کی پیروی ہے، تاہم سوشلزم کے بارے میں نیز مغربی یورپ اور امریکہ کے متعلق ان کی حکمت عملی معتدل ہے]۔ تاہم ۲۱ مئی ۱۹۶۲ء کا چارٹر بطور تتمۂ دستور کام دیتا ہے اور اس میں موجودہ جمہوریہ کے اغراض و مقاصد اور اصول کی وضاحت کی گئی ہے۔ اسی طرح ۷ دسمبر ۱۹۶۲ء کا قانون بھی بطور تتمہ استعمال ہوتا ہے]۔

**مآخذ :** (۱) A. Giannini: *La Costituzione egiziana*، در *OM*، ج ۳ (۱۹۲۳ء): ۱ تا ۲۲؛ (۲) G. Douin: *Histoire du regne du Khedive Ismail*، روما ۱۹۳۳ء - ۱۹۳۱ء؛ (۳) عبدالرحمٰن الرافعی: عصر اسمعیل، بار دوم، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲ جلدیں؛ (۴) وہی مصنف: الثورۃ العرابیۃ، بار دوم، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) وہی مصنف: فی اعقاب الثورۃ المصریۃ، قاہرہ ۱۹۴۷-۱۹۵۱ء، ۳ جلدیں؛ (۶) W. S. Blunt: *Secret history of the English occupation of Egypt*، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۷) محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام، قاہرہ ۱۹۳۱ء، ج ۲؛ (۸) ایم صادق: *La Constitution de l'Egypte*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۹) White Ibrahim: *La Constitution egyptienne du 19 Avril 1923*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *La nouvelle constitution de l'Egypte*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۱۱) امین عثمان: *Le mouvement Constitutionnel en Egypte et la Constitution de 1923*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) Sir William Hayter: *Recent constitutional development in Egypt*، کیمبرج ۱۹۲۵ء؛ (۱۳) السید صابری: *Le pouvoir legislatif et le pouvoir exécutif en Egypte, étude critique de la constitution du 19 Avril 1923*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۴) حلمی مکرم: *Problèmes soulevés par la constitution égyptienne*, Dijon ۱۹۳۷ء؛ (۱۵) V. A. O'Rourke: *The juristic status of Egypt*، بالٹیمور ۱۹۳۵ء؛ (۱۶) Diaeddine Saleh: *Les pouvoirs du roi dans la Constitution égyptienne, étude de droit comparé*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) J. M. Landau: *Parliaments and parties in Egypt*، تل ابیب ۱۹۵۳ء؛ (۱۸) M. Colombe: *L'evolution de l'Egypte 1924-1950*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۱۹) C. F. Jones: *The New Egyptian constitution*، در *MEJ*، ج ۱۰ (۱۹۵۶ء)؛ ۲۰۰ تا ۲۰۶؛ (۲۰) R. Monaco: *La nuova costituzione egiziana*، در *OM*، ج ۳۶ (۱۹۵۶ء): ۲۸۱ تا ۲۸۸؛ (۲۰) *World Muslim Gazetteer*]

کراچی؛ (۲۵) *The Statesmans' Year—Book. 1971-72*، لنڈن[آیا]

(M. KHADDURI)

## ایران

ایران میں بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی دستوری تحریک مشروطیت [رک بہ ایران] اس مسلسل عمل کا نتیجہ ہے جو انیسویں صدی کے دوران میں وہاں خاموشی سے جاری رہا ۔ اس صدی کے اوائل میں روس سے جو تباہ کن جنگیں ہوئیں ان کے باعث ایران میں فوجی اور دوسری اصلاحات کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا ۔ ایران میں غیر ممالک سے آنے والے فوجی وفود اور مختلف سفارتوں پر یورپ جانے والے ایرانی وفود (مثلاً میرزا صالح اور ابوالحسن شیرازی)، بیرونی ملکوں سے تجارت کرنے والے سوداگروں اور استانبول، کلکتے اور دوسرے شہروں سے نکلنے والے فارسی جرائد کی بدولت ایرانیوں کو جدید فوجی، سائنسی اور تکنیکی علوم اور ان سیاسی تغیرات کا علم ہوا جو یورپ میں رونما ہو رہے تھے ۔ خود ناصر الدین شاہ قاجار (۱۸۴۸ء تا ۱۸۹۶ء) نے تین بار یورپ کا سفر کیا ۔ اس نے میرزا تقی خان امیر نظام اور میرزا حسین خان سپہ سالار مشیر الدولہ جیسے لوگوں کو وزارت عظمٰی کے منصب پر فائز کیا، جو ایران میں انتظامی اصلاحات، عوامی مجلس کے قیام اور عوام کو ان کے حقوق دلانے کے حامی تھے ۔ ان دونوں کی رائے تھی کہ کسی ملک کی سیاسی، معاشی اور تعلیمی پسماندگی ہی بیرونی مداخلت کی ذمے دار ہوتی ہے، جس کا سدباب صرف اصلاحات کے نفاذ ہی سے ممکن ہے ۔ اس اعتبار سے وہ اس دستوری تحریک کے پیش رو تھے جو ملکی حکومت کے استبداد کو ختم کرنے کے لیے جاری ہوئی اور آگے چل کر اس کا رخ ملک میں دول خارجہ کے عمل دخل کے خلاف پھر گیا ۔

۱۸۵۹ء میں ناصر الدین شاہ نے عیسیٰ خان اعتماد الدولہ کی سرکردگی میں ایک مجلس مشاورت ''مصلحت خانہ'' قائم کی ۔ اس کے ارکان میں وزرا، مستوفیان، علما، مشائخ اور حکومت کے بعض دوسرے اعلٰی ملازمین شامل تھے ۔ خیال تھا کہ صوبائی سطح پر بھی اس قسم کی مجالس قائم کی جائیں، لیکن یہ منصوبہ پیش از وقت ثابت ہوا (مستوفی: شرح زندگی من، تہران ۱۹۴۵ء، ۱: ۱۲۶؛ روزنامۂ وقائع اتفاقیہ، ۲ ربیع الآخر ۱۲۷۶ھ) ۔ اصلاحات کے راستے میں دو رکاوٹیں تھیں : ایک تو شاہ ایران کو اندیشہ تھا کہ اس سے اس کے اقتدار کو ضعف پہنچے گا، دوسرے خود وزرا بھی صدیوں کی غیر ذمے دارانہ اور خود مختارانہ حکومت کے خوگر ہونے کے باعث کسی تبدیلی کے روادار نہ تھے ۔ ایک طرف تو بادشاہ اکثر انتظامیہ کے معمولی معاملات میں مداخلت کرتا رہتا تھا اور دوسری طرف اگر وزیر اعظم کو ذرا سا اقتدار بھی حاصل ہو جاتا تو وہ مستبد اور جابر بن جاتا اور ضمیر فروشی پر آمادہ رہتا ۔ محمد شاہ قاجار کا وزیر اعظم حاجی میرزا آقاسی اپنے اسی طرز عمل کی وجہ سے عوام میں بہت غیر مقبول ہو گیا تھا اور محمد شاہ کے مرنے پر اسے بھی اقتدار سے ہاتھ دھونے پڑے ۔ ناصر الدین شاہ کے پہلے وزیر اعظم میرزا تقی خان امیر نظام نے، جسے قبل ازیں ترکیہ اور ایران کے سرحدی کمشن میں ایرانی نمائندے کی حیثیت سے سلطنت عثمانیہ میں تنظیمات کی ترویج کے مطالعے کا موقع مل چکا تھا، انتظامیہ کو بدعنوانیوں سے پاک کرنے کی کوشش کی اور وزارت مالیات کی طرف خصوصی توجہ دی ۔ اس کی کوششوں کو بار آور ہوتے دیکھ کر اس کے مخالفین ریشہ دوانیوں پر اتر آئے، جن کی سرپرستی خود شاہ

کر رہا تھا۔ بالآخر اسے وزارت عظمی سے سبکدوش کر کے ۱۸۵۱ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے جانشین میرزا آقا خان نوری کی تمام تر سرگرمیاں اپنا اقتدار بڑھانے تک محدود رہیں۔ ۱۸۵۳ء میں جب شاہ نے اسے اعتماد میں لیے بغیر روسی سفارت سے بعض اہم معاملات پر گفت و شنید شروع کی تو اس نے مستعفی ہو جانے کی دھمکی دی، جس پر شاہ نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ وزیر اعظم کے مشوروں پر عمل کرے گا۔ بایں ہمہ نوری کا رویہ روز بروز مستبدانہ اور ضمیر فروشانہ ہوتا گیا اور آخر ۱۸۵۸ء میں اسے معزول کر دیا گیا۔

دریں اثنا میرزا میلکم خان ناظم الدولہ نے جو ایک ارمنی ایرانی تھا اور ۱۸۷۲ء میں لندن میں سفیر مقرر کیا گیا تھا، اپنی برخاستگی (۱۸۸۹ء) کے بعد لندن سے ایک فارسی اخبار قانون شائع کیا؛ اس میں اس نے اصلاحات کی حمایت میں سیاسی مقالات کا ایک سلسلہ شروع کیا اور عدلیہ کو انتظامیہ سے علیحدہ کرنے پر زور دیا، نیز تجویز پیش کی کہ آٹھ وزرا پر مشتمل ایک مجلس کی تشکیل کی جائے جس کی صدارت خود شاہ کرے؛ یہ مجلس آئین ساز کا کام مجلس تنظیمات کے سپرد کرے؛ مختلف وزارتوں اور ملازمتوں کی تنظیم کے لیے قواعد منضبط کیے جائیں (مجموعۂ آثار میلکم خان، طبع محمد محیط طباطبائی، تہران ۱۹۴۸ء).

۱۸۷۱ء میں ناصر الدین شاہ کے حکم سے حکومت کا کاروبار چلانے کے لیے ایک "مجلس کبیر" (Council of State) جو سولہ ارکان پر مشتمل تھی (مستوفی، ۱ : ۱۵۲) کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۲ دسمبر ۱۸۷۱ء کو میرزا حسین خان مشیر الدولہ، جسے چند ماہ قبل سپہ سالار اعظم کا خطاب دے کر وزیر جنگ بنایا گیا تھا، وزیر اعظم کے منصب پر فائز ہوا۔ یہ عہدہ تیرہ سال سے خالی چلا آ رہا تھا۔ اس نے حکومت کی ہمہ جہتی اصلاح شروع کر دی۔ ۱۸۷۲ء میں مجلس کو "دربار اعظم" کا نام دے کر اس کی تنظیم نو کا شاہی فرمان صادر ہوا۔ نظم و نسق حکومت وزارتوں (امور خارجہ، داخلہ، حرب، مالیات، انصاف، تعلیم، تعمیرات عامہ، تجارت، زراعت، دربار) میں تقسیم کر دیا گیا۔ وزیراعظم کو "شخص اول دولت" اور "رئیس دربار اعظم" کا اعزاز دیا گیا اور اسی کی سفارش پر وزرا کا تقرر اور برطرفی ہو سکتی تھی۔ یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ ہر وزیر کو اپنی وزارت کے امور پر مکمل اختیار ہوگا اور وہ دوسری وزارتوں کے امور میں مداخلت نہیں کرے گا؛ وزرا کے باقاعدہ اجلاس ہوں گے اور بحیثیت مجموعی امور حکومت کے ذمے دار ہوں گے؛ وہ وزیر اعظم کی وساطت سے شاہ کو جملہ امور سے مطلع رکھیں گے اور وزیر اعظم شاہ کے سامنے جواب دہ ہوگا۔ یہ مجلس وزرا بہت حد تک "زار شاہی" مجالس سے ملتی جلتی تھی اور مشاورتی نوعیت کی جماعت تھی، جو شاہ کو پیش از وقت مشورہ یا عام طور پر اس کے احکام کی تعمیل پر غور کرنے کے لیے بلائی جاتی تھی۔ انتظامیہ صرف شاہ کی ذات سے وابستہ تھی۔ ۱۸۷۳ء میں میرزا حسین خان کو برطرف کر دیا گیا اور اس کی اصلاحات ادھوری رہ گئیں۔ اس کے بعد مجلس کے اجلاس شاذ و نادر ہی ہوئے، البتہ وزرا کی تعداد میں اکثر کمی بیشی ہوتی رہی۔

ناصر الدین شاہ کے اواخر عہد اور اس کے جانشین مظفرالدین شاہ کے زمانے (۱۸۹۶ تا ۱۹۰۷ء) میں ایران کے اندرونی حالات تیزی سے ابتر ہوتے چلے گئے۔ مالی حالت ناگفتہ بہ ہو گئی۔ بیرونی اثر بڑھ گیا۔ حکومت کی بے اعتدالیوں سے عوام میں ناراضی پھیل گئی اور پھر جب ایرانی تمباکو کی اجارہ داری ایک انگریز میجر جیرالڈ ٹالبوٹ

Gerald Talbot کو دی گئی تو ایک عوامی تحریک شروع ہوگئی، جس کے دو پہلو تھے: ملک میں ایک بد دیانت اور خود سر حکومت کے خلاف احتجاج اور ممالک خارجہ کے اثر و نفوذ کی مخالفت۔ بہت جلد اس تحریک پر قومی اور اسلامی رنگ غالب آ گیا، جو مجتہدین کے علاوہ بڑی حد تک نامور رہنما جمال الدین افغانی [رک بآن] کی کوششوں کا مرہون منت تھا۔ اگرچہ یہ محض ایک احتجاجی تحریک تھی، تاہم اس نے عوام اور مذہبی جماعتوں کو یہ احساس دلا دیا کہ اگر وہ باہمی اتحاد سے کام لیں تو بہت بڑی قوت ثابت ہوسکتے ہیں۔ ۱۸۹۲ء میں اگرچہ تمباکو کی اجارہ داری ختم کر دی گئی، تاہم یہ تحریک حکومت کے جبر و استبداد کا دائرہ محدود کرنے میں کامیاب نہ ہوسکی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر مطمئن عوام جگہ جگہ ایسی خفیہ اور نیم خفیہ انجمنیں قائم کرنے لگے [رک بہ جمعیۃ] جن کا مقصد جدید علوم کو پھیلانا اور لوگوں کو استبداد کی برائیوں اور آزادی کی خوبیوں سے آگاہ کرنا تھا۔ ناصر الدین شاہ کے قتل کے بعد یہ انجمنیں اور بھی فعال ہوگئیں کیونکہ روس کی مداخلت بڑھ جانے اور بیرونی قرضوں کی ادائی کے لیے مزید قرضے لینے سے عوام کی بے چینی میں اضافہ ہوگیا [illegible] مئی ۱۹۰۵ء کو ایک خفیہ انجمن نے وزیر اعظم عین الدولہ کے نام ایک کھلے خط میں ملکی امور کی بدنظمی، امن و امان کے فقدان اور سرکاری ملازموں کی بددیانتی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے یہ مطالبات پیش کیے: (۱) ضابطۂ انصاف کا انضباط اور وزارت انصاف کا قیام؛ (۲) اراضی کی پیمائش اور جاگیروں کا باقاعدہ اندراج؛ (۳) محصولات میں مناسب ترمیم؛ (۴) فوج کی اصلاح؛ (۵) گورنروں (استانداروں) کی نامزدگی کے اصول کا اعلان اور ان کے اور عوام کے حقوق کا تعین؛ (۶) داخلی تجارت کی اصلاح اور حوصلہ افزائی؛ (۷) ادارۂ محصولات کی تطہیر؛ (۸) سامان خوراک اور لوازم معیشت کی فراہمی میں سہولت؛ (۹) فنی تربیت گاہوں اور معدنیات سے فائدہ اٹھانے کے لیے اداروں کا قیام اور کارخانے لگانے کے قوانین کی ترتیب و تدوین؛ (۱۰) وزارت خارجہ کے فرائض کی وضاحت؛ (۱۱) مشاہروں اور پنشنوں کی ادائی کے طریق کار میں اصلاح؛ (۱۲) وزراء ان کے محکموں اور ملّاؤں کے اختیارات کی از روے شریعت تحدید۔

بہت سے ملّاؤں، تاجروں اور دست کاروں نے شاہ عبدالعظیم میں ''بست'' (مسجد نشینی) اختیار کیا۔ آخر کار شاہ نے تہران کے گورنر اور ادارۂ محصولات کے بلجیمی مدیر ناوس Naus کی برطرفی اور وزارت انصاف کے قیام کا اعلان کر دیا اور جنوری ۱۹۰۶ء میں وزیر اعظم کے نام کے ایک فرمان میں اسے "عدالت خانہ دولتی" قائم کرنے کا حکم دیا جو ایران بھر میں شرعی فیصلے اس طرح نافذ کرے کہ قانون کی نظر میں عوام مساوی تصور کیے جائیں اور اس سلسلے میں ایک مجموعۂ قوانین (کتابچہ) مرتب کیا جائے۔ شاہ عبدالعظیم کے شرکاے بست اپنے گھروں کو واپس آ گئے، مگر شاہ کی مطلق العنانی میں کوئی فرق نہ آیا۔ اپریل کے آخر میں شاہ سے اپنے وعدے پورے کرنے کی استدعا کی گئی، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ عوام کا جوش بڑھ گیا۔ ایک طرف تو سید جمال الدین افغانی نے مسجد کے منبر سے استبداد کی مذمت کرکے رائے عامہ کو ابھارا اور دوسری طرف انجمنوں کی سرگرمیاں تیز سے تیز تر ہوگئیں۔ ۲۱ جون ۱۹۰۶ء کو سید جمال الدین اور شیخ محمد واعظ کو شہر بدر کرنے پر ہنگامے برپا ہوگئے۔ متعدد مذہبی

گروہوں، تاجروں اور صناعوں نے اپنے شہروں کو چھوڑ کر قم میں بست اختیار کیا جسے ''ہجرت کبریٰ'' کا نام دیا گیا۔ ملک بھر میں ہڑتال ہوگئی۔ بالآخر شاہ نے مجبور ہو کر عین الدولہ کو برطرف کر دیا اور ۵ اگست کو نئے وزیر اعظم کے نام ایک فرمان جاری ہوا کہ شہزادوں، علماء، مشاہیر، زمینداروں، تاجروں اور انجمنوں کے نمائندوں پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ ملی قائم کی جائے، جو ایران کی خوشحالی کے لیے عمل میں لائی جانے والی اصلاحات ... مجلس وزرا کی اعانت کرے اور وزیر اعظم کے توسط سے شاہ کے سامنے عوام کی فلاح و بہبود سے متعلق اپنی تجاویز پیش کرے۔ یہ بھی اعلان کیا گیا کہ مجلس شوریٰ کے لیے ضابطے قوم کے منتخب نمائندے تیار کریں گے، جن کی توثیق کے بعد شاہ اس مجلس کا افتتاح کرے گا اور وہ امور سلطنت کے لیے ضروری اصلاحات عمل میں لائے گی اور شریعت مقدسہ کے قوانین نافذ کرے گی۔

وزیر اعظم کی مخالفت کے باوجود بالآخر مجلس کے ضوابط سے متعلق عوامی تجاویز منظور ہوگئیں اور طے پایا کہ مجلس ۱۵۶ ارکان پر مشتمل ہوگی، جن میں سے ۶۰ تہران سے اور ۹۶ دوسرے صوبوں سے منتخب ہوں گے؛ ان نمائندوں کو ہر طرح سے تحفظ دیا جائے گا اور انتخابات ہر دو سال بعد منعقد ہوں گے۔ ۷ اکتوبر ۱۹۰۶ء کو انتخابات شروع ہوئے۔ مظفر الدین شاہ نے صوبائی نمائندوں کے پہنچنے سے قبل ہی مجلس کا افتتاح کر دیا اور صدر مجلس اور دوسرے عہدیداروں کے انتخاب کی کارروائی شروع ہوگئی۔ قانون اساسی کا مسودہ اکتوبر تک تیار ہوگیا، جس کی شاہ نے بڑے لیت و لعل کے بعد ۳۰ دسمبر کو توثیق کر دی۔ ۷ اکتوبر ۱۹۰۷ء کو مجلس نے قانون اساسی کا ایک تتمہ (متمم قانون اساسی) منظور کیا، جس کی توثیق مظفر الدین شاہ کے جانشین محمد علی شاہ نے کی۔ قانون اساسی کی ۵۱ دفعات ہیں، جن کا تعلق ملک کے دستور اور مجلس شوریٰ ملی اور سنا (Senate) کے فرائض سے ہے۔ ضمیمہ ۱۰۷ دفعات پر مشتمل ہے جس میں عوام، حکومت، شاہ اور ارکان مجلس کے حقوق و اختیارات اور عدالتوں، مالیات اور فوج کے ضوابط متعین کیے گئے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی دستوری انقلاب کا پہلا دور ختم ہوا اور یہ تحریک، جو بد انتظامی اور غیر ملکی مداخلت کے خلاف ایک عوامی احتجاج کی صورت میں شائع ہوئی تھی، بغیر کسی خونریزی کے دستور کی منظوری اور مجلس شوریٰ کے قیام پر منتج ہوئی۔ بایں ہمہ حالات پوری طرح رو بہ اصلاح نہ ہوسکے۔ محمد علی شاہ اور اس کے وزرا شروع ہی سے دستور کے سخت مخالف تھے۔ ادھر مجلس شوریٰ کو دستوری حکومت کا کوئی تجربہ نہ تھا اور امور سلطنت کی انجام دہی کے لیے ضروری سرمایہ اور فوجی طاقت بھی موجود نہ تھی۔ عام خیال یہ تھا کہ شاہ اور وزیر اعظم امین السلطان نے روس سے کوئی خفیہ سمجھوتا کر لیا ہے، چنانچہ بیرونی ممالک اور خصوصاً روس کے اثر و نفوذ کو روکنے کی غرض سے عوامی انجمنیں سرگرم عمل ہوگئیں۔ ۳۱ اگست ۱۹۰۷ء کو امین السلطان کو قتل کر دیا گیا، فروری ۱۹۰۸ء میں شاہ پر قاتلانہ حملہ ہوا اور ۲۳ جون کو شاہی فوج اور قوم پرستوں میں لڑائی چھڑ گئی۔ مجلس ملی کی عمارت کا صفایا کر دیا گیا؛ تیس قوم پرست رہنما گرفتار کر لیے گئے اور اگلے ہی روز یعنی ۲۴ جون کو، ان میں سے دو کو عدالت میں پیش کیے بغیر گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ ۲۷ جون کو شاہ نے مجلس ملی کو برخاست اور دستور کو منسوخ کر دینے

کا اعلان کر دیا ۔ اس طرح دستوری انقلاب کا دوسرا دور ختم ہوا ۔

تہران کے بعد تبریز میں قوم پرستوں کے خلاف کارروائی شروع ہوئی، لیکن جلد ہی وہاں سے شاہی فوجوں کو نکال دیا گیا؛ اپریل ۱۹۰۹ء تک مقاومت جاری رہی تاآنکہ روسی دستے غیرملکیوں کی جان و مال کی حفاظت کے بہانے وہاں داخل ہوگئے ۔ اس کے بعد سردار اسعد کے تحت ایک بختیاری فوج نے اور سپہدار اعظم محمد والی خان کے زیر قیادت رشت کی ایک فوج نے تہران پر چڑھائی کرکے شہر پر قبضہ کر لیا ۔ شاہ کو، جس نے روسی سفارت خانے میں پناہ لے لی تھی، معزول کرکے اس کے نابالغ بیٹے سلطان احمد کی تخت نشینی کا اعلان کر دیا گیا ۔ ۵ دسمبر کو مجلس شوری کے نئے انتخابات عمل میں آئے اور قانون سازی کا دوسرا اجلاس شروع ہوا ۔

نئی مجلس ملی کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ خزانہ خالی تھا، انتظامیہ کی حالت ابتر تھی اور روس کی مداخلت کا خطرہ لاحق تھا، جس کے دستے ابھی تک ملک میں مقیم تھے ۔ ۱۹۱۰ء میں روس اور انگلستان سے قرضہ لینے کی تجویز اس بنا پر مسترد کر دی گئی کہ اس کی بعض شرائط ایران کی خود مختاری کے منافی تھیں ۔ ۱۹۱۱ء میں بعض امریکی ماہرین کو مالیات اور سویڈن کے ماہرین کو پولیس کی اصلاح کے لیے ملازم رکھا گیا ۔ اس سے روس نے مشتعل ہوکر اور برطانیہ کی حمایت حاصل کرکے بعض ناروا مطالبات پیش کر دیے، جنھیں مجلس ملی نے مسترد کر دیا ۔ روسی دستوں نے قزوین کی طرف پیش قدمی کر دی ۔ رشت، انزلی اور تبریز میں روس اور ایران کی فوجوں کے مابین کئی جھڑپیں ہوئیں ۔ بالآخر نائب السلطنت ناصر الملک نے اس تباہ کن نبرد آزمائی سے بچنے کے لیے روسی مطالبات تسلیم کرلیے اور ۲۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کو مجلس ملی ختم کر دی ۔ دستور معطل ہوگیا، تاآنکہ ۷ جولائی ۱۹۱۴ء کو قانون سازی کے تیسرے اجلاس کا افتتاح ہوا ۔

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے دوران ایران یورپی طاقتوں کی سازشوں کا اکھاڑہ بنا رہا ۔ روس اور برطانیہ کے خلاف ایران میں جو کدورت پیدا ہو چکی تھی، جرمنوں نے اسے اور ہوا دی ۔ ۱۵ نومبر ۱۹۱۵ء کو جب روسی فوجیں قزوین سے آگے بڑھیں تو مجلس کے بیشتر ارکان ترکوں اور جرمنوں کے ساتھ تہران چھوڑ کر قم چلے گئے ۔ اس طرح دستور پھر معطل ہوگیا اور قانون سازی کا چوتھا اجلاس ۱۹۲۱ء تک منعقد نہ ہوسکا ۔

۱۹۲۱ء میں رضا خان (بعد ازاں رضا شاہ پہلوی) [رک بآں] وزیر جنگ مقرر ہوا اور جلد ہی ملک کا بالعمل حکمران تسلیم کرلیا گیا ۔ ۱۹۲۵ء میں ایک مجلس دستور ساز (مجلس مؤسسان) کا اجلاس ہوا، جس نے ۳۱ اکتوبر کو خاندان قاجار کی حکومت ختم کرنے کا اعلان کر دیا اور متمم قانون اساسی کی بعض دفعات (۳۶ تا ۳۸) میں ترمیم کرکے ایران کی حکومت رضا شاہ پہلوی اور اس کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص کر دی گئی ۔

رضا شاہ نے دستور میں کوئی اور تبدیلی نہیں کی اور مجلس شوری ملی کو برقرار رکھا؛ تاہم اس کے اختیارات بہت کم کر دیے گئے ۔ دوسری عالمگیر جنگ (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء) کے دوران اتحادیوں نے رضا شاہ پہلوی کو معزول کرکے اس کے جوان سال ولی عہد محمد رضا کو تخت پر بٹھا دیا (۱۹۴۱ء) ۔ ۱۹۵۳ء میں کچھ مدت کے لیے وزیر اعظم ڈاکٹر مصدق نے مجلس کو اور ۱۹۶۱ء میں شاہ محمد رضا پہلوی نے مجلس اور سنا Senate

دونوں کو ایک فرمان کے ذریعے توڑ ڈالا۔

قومی تحریک کو مذہبی جماعتوں کی تائید حاصل تھی اور متعدد علما نے اپنی تحریروں میں اصلاحات اور قانون (جس سے مراد اسلامی قانون تھا) کی حکومت کی حمایت کی تھی، چنانچہ قانون اساسی کی تمہید میں بیان کیا گیا ہے کہ ۱۴ جمادی الآخرہ ۱۳۲۴ھ/۵ اگست ۱۹۰۶ء کے فرمان کے تحت جو مجلس شورٰی قائم کی جائے گی اس کا نصب العین یہ ہوگا کہ ہماری سلطنت اور عوام کی ترقی اور خوش حالی میں اضافہ ہو، ہماری حکومت کی بنیادیں مستحکم ہوں اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی مقدس شرع کے احکامات جاری ہوں۔ قانون اساسی کی دفعہ ۱ میں درج ہے کہ ایران کا سرکاری مذہب اسلام بمطابق فقہ جعفری ہوگا اور شاہ کے لیے اسی مذہب سے منسلک ہونا لازمی ہوگا۔ دفعہ ۲ میں بیان کیا گیا ہے کہ "مقدس مجلس شورٰی ملی جس کا قیام مقدس امام زمان (خدا ان کے ظہور کا وقت جلد لائے) کی مہربانی اور مدد اور جلالت مآب شہنشاہ اسلام (خدا اس کی حکومت کو قائم و دائم رکھے) کی عنایت، عمائد اسلام (خدا ان کی تعداد بڑھائے) اور ایرانی قوم کے جملہ افراد کی حمایت سے عمل میں آیا، اس کا بنایا ہوا قانون کبھی اور کسی وقت اسلام کے مقدس اصول و قوانین کے، جنہیں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے پیش کیا، منافی نہیں ہوگا"۔ اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ پانچ مجتہدین پر مشتمل ایک کمیٹی ان تمام امور پر بحث و تمحیص کے لیے قائم کی جائے گی جو مجلس میں زیر تجویز آئیں اور وہ جس امر کو شریعت کے خلاف پائے گی اسے کلیۃً یا جزواً رد کر دے گی تاکہ وہ قانون کی شکل نہ اختیار کر سکے۔ ایسے امور میں مجتہدین کی کمیٹی کا فیصلہ حتمی تصور کیا جائے گا اور اسی کے مطابق عمل ہوگا (یہ دفعہ رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں معطل رہی)۔ متمم قانون اساسی کی دفعہ ۲۷ میں درج ہے کہ جو امور و قضایا شریعت سے متعلق ہیں (شرعیات)، ان کے فیصلے کا اختیار شرعی عدالتوں کو ہوگا اور جو قضیے عام قانون سے متعلق ہیں (عرفیات) ان کے فیصلے کا اختیار عمومی عدالتوں کو ہوگا۔

اگرچہ دستور کا مسودہ بنانے والوں نے اسلامی فقہ کو ملحوظ رکھا، تاہم ان پر بلجیم اور فرانس کے دستوری قوانین کا بھی بہت اثر ہوا۔ ایران کے قانون اساسی کی تہ میں جو تصورات کام کر رہے تھے ان کے بعض پہلو اہل ایران کے لیے نئے تھے؛ چنانچہ اساسی قانون کی دفعہ ۲۶ میں درج ہے کہ مملکت کے اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں۔ اسی طرح دفعہ ۳۰ میں ہے کہ اقتدار ایک امانت ہے، ایک عطیہ الٰہی ہے، جو اہل ملک شاہ کے سپرد کرتے ہیں۔ مسودہ بنانے والوں کے سامنے سب سے بڑا مقصد غالباً شاہ کے استبدادی اختیار کو محدود کرنا اور عوام کو حکومت کے عہدے داروں کے جابرانہ طرز عمل سے تحفظ دینا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دفعہ ۲۴ کی رو سے معاہدات اور قوانین کا طے کرنا، یا کسی ملکی یا غیر ملکی کو تجارتی، صنعتی، زرعی اور دیگر مراعات کا دینا مجلس شورٰی ملی کی منظوری پر موقوف ہے، سوائے ان معاہدات کے جو ملکی مصالح یا عوام کے مفاد میں کیے جائیں اور جن کا صیغۂ راز میں رہنا ضروری ہو۔ اسی طرح دفعہ ۲۲ کی رو سے مجلس کی اجازت لیے بغیر قومی وسائل آمدنی کے کسی حصے کو منتقل یا فروخت یا حکومت کے کسی شعبے کا کنٹرول کسی کے سپرد یا مملکت کی سرحدوں میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنا ممکن نہیں۔

[ایران کا قانون اساسی ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء کے

دستوری انقلاب کا مرہون منت ہے۔ اس کے دو حصے ہیں: (۱) قانون اساسی، جس کی توثیق ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو ہوئی اور (۲) متمم قانون اساسی، جس کی توثیق ۷ اکتوبر ۱۹۰۷ء کو ہوئی۔

طرز حکومت کے اعتبار سے ایران ایک آئینی بادشاہت ہے۔

قانون اساسی کی ترمیم تین مواقع پر ہوئی: (۱) ۶ دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس دستور ساز نے سیاسی اقتدار خاندان پہلوی کو منتقل کیا؛ (۲) ۲۱ اپریل سے ۱۰ مئی ۱۹۴۹ء تک دوسری مجلس دستور ساز کا اجلاس منعقد ہوا تاکہ سنا (Senate) کے قیام کے بارے میں فیصلہ کیا جائے، جس کی اب تک مجلس کی طرف سے مخالفت ہوتی چلی آ رہی تھی۔ اس مجلس نے دستور میں اس امر کی گنجائش پیدا کی کہ شاہ حسب ضرورت قانون اساسی میں مناسب ترمیم یا اس پر نظرثانی کرنے کے لیے دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس طلب کر سکتا ہے؛ (۳) ۱۹۵۷ء میں پارلیمان کے دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس منعقد ہوا، جس میں مجلس کی معیاد اور ارکان کی تعداد وغیرہ سے متعلق دفعات میں ترمیم کی گئی۔

مندرجۂ بالا ترمیمات کے علاوہ ایک اور ترمیم دفعہ ۳۷ میں بھی کی گئی، جس کی رو سے ملکۂ ایران کے لیے ایرانی النسل ہونا ضروری قرار دیا گیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مجلس نے ایک مختلف تعبیر منظور کی، چنانچہ شہزادی فوزیہ کو ایرانی النسل تسلیم کر لیا گیا]۔

دفعہ ۳۶ کی رو سے ایران کی بادشاہت رضا شاہ پہلوی اور اس کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص کر دی گئی تھی۔ دفعہ ۳۷ کے مطابق یہ صراحت کر دی گئی تھی کہ ولی عہد شاہ کا سب سے بڑا بیٹا ہوگا، جس کی ماں ایرانی النسل ہوگی اور اولاد نرینہ نہ ہونے کی صورت میں شاہ اپنا ولی عہد خود تجویز کرے گا اور اس کی منظوری مجلس شوریٰ دے گی، بشرطیکہ مجوزہ ولی عہد خاندان قاچار سے نہ ہو، لیکن جب شاہ کے ہاں بیٹا پیدا ہو جائے گا تو وہ اپنے حق کی بنا پر ولی عہد تسلیم کیا جائے گا۔ دفعہ ۳۸ میں شاہ کا ریجنٹ مقرر کرنے کے اصول وضع کیے گئے تھے، جس میں ۸ دسمبر ۱۹۶۷ء کو مجلس نے یہ ترمیم منظور کی کہ شاہ بانوی ایران شاہنشاہ کے بعد شہزادہ ولی عہد کی ریجنٹ ہوں گی اور وہ شہزادہ ولی عہد کے بالغ ہونے تک ایک کونسل کے مشورے سے ملک کی حکومت چلائیں گی اور یہ کونسل وزیر اعظم، صدر سنا، صدر مجلس اور صدر عدالت عظمیٰ کے علاوہ ریجنٹ کے نامزد کردہ چار ارکان پر مشتمل ہوگی۔

[قانون اساسی کے اہم ترین پہلو حسب ذیل ہیں:

حکومت کی ساری قوت کا سرچشمہ عوام ہیں اور پارلیمان عوام کی نمائندگی کرتی ہے۔

پارلیمان ایوان بالا (سنا) اور ایوان زیریں (مجلس) پر مشتمل ہے اور اسے ملک کی مقننہ کی حیثیت حاصل ہے۔

مقننہ کے علاوہ ملک میں دو اور بااختیار ادارے ہیں، یعنی عدلیہ اور انتظامیہ۔

شاہ کی حیثیت ان تینوں سے بالا ہے۔ وہ سربراہ مملکت ہے؛ وہ پارلیمان کا افتتاح کرتا ہے؛ پارلیمان کے منظور شدہ قوانین کی توثیق کرتا ہے اور اگر ضرورت پیش آئے تو پارلیمان کو توڑ سکتا ہے؛ اسے سنا کے نصف ارکان کی نامزدگی، وزرا کے تقرر اور ان کی برطرفی، اعلان جنگ اور صلح ناموں پر دستخط کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ وہ خارجی سفارت خانوں کے نمائندگی کو باریابی دیتا ہے اور ممالک غیر میں ایران کے سفارتی نمائندوں کا تقرر کرتا ہے؛ وہ بین الاقوامی معاہدوں پر دستخط کرتا ہے اور

وزارت داخلہ کی سفارش پر استاندار (گورنر، گورنر جنرل) مقرر کرتا ہے۔

۹ مئی ۱۹۴۹ء کو کچھ اور اختیارات شاہ کو دیے گئے۔

ایران کا سرکاری مذہب شیعیت ہے۔

قانون اساسی میں صوبائی اور بلدیاتی مجلس قائم کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے۔

قانون اساسی کی رو سے قانون کی نظر میں تمام باشندوں کا درجہ مساوی ہے۔

(الف) مقننہ:

(۱) مجلس (Legislative Assembly): ملک کا اصل قانون ساز ادارہ مجلس ہے۔ ملک کا میزانیہ اور دیگر امور مالیات صرف مجلس کے دائرۂ اختیار میں آتے ہیں۔ انتظامیہ بھی مقننہ کے ماتحت ہے۔ مجلس کی توثیق کے بغیر کسی معاہدے یا اقرار نامے وغیرہ کی کوئی قانونی حیثیت تصور نہیں کی جا سکتی۔

شروع ہی سے مجلس کی میعاد دو سال مقرر کی گئی تھی، لیکن ۱۹۵۶ء میں اسے بڑھا کر چار سال اور ارکان کی تعداد کو ۱۳۶ سے بڑھا کر ۲۰۰ کر دیا گیا۔

(۲) سنا (Senate): سنا کا قیام ۱۹۴۹ء میں عمل میں آیا۔ اس کے ساٹھ ارکان ہیں، جن میں سے نصف کو شاہ نامزد کرتا ہے اور نصف عوام منتخب کرتے ہیں۔ تیس ارکان تہران کے اور تیس باقی صوبوں کے نمائندے ہوتے ہیں۔

کسی مسودۂ قانون کو باقاعدہ قانون کی حیثیت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اسے پارلیمان کے دونوں ایوانوں کو منظور کریں اور اس کے بعد شاہ سے اس کی توثیق ہو جائے۔ میزانیہ اور دیگر امور مالیات سے متعلق مسودہ ہائے قانون اس سے مستثنی ہیں۔ انہیں غور و خوض اور رسمی منظوری کے لیے سنا کے سامنے پیش تو کیا جاتا ہے، لیکن اسے محض مشورے کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، جسے مجلس مسترد بھی کر سکتی ہے۔

(۳) ضوابط انتخابات: مجلس کے انتخابات میں رائے دینے والوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایران کے شہری ہوں۔ نابالغ، دیوانے، دیوالیے، غیرملکی، گداگر، جرائم پیشہ یا ملک کی سالمیت کے خلاف جرم میں سزا یافتہ افراد کو انتخاب میں حصہ لینے کی اجازت نہیں۔ فوج اور پولیس کے ملازم اس حلقۂ انتخاب میں رائے نہیں دے سکتے جہاں وہ اپنے سرکاری فرائض سرانجام دے رہے ہوں۔

مجلس کے امیدواروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان (اور غیر مسلموں کی صورت میں ایران کے باقاعدہ شہری) اور ایرانی شہری ہوں، ان کی عمر تیس برس سے زیادہ اور ستر برس سے کم اور اچھی شہرت رکھتے ہوں۔ مندرجۂ ذیل افراد کو انتخابات میں حصہ لینے کی اجازت نہیں: شاہ کے قریبی رشتہ دار (بیٹے، بھائی، چچا وغیرہ)، غیر ملکی، پولیس اور فوج کے ملازمین، استاندار، مدیر مالیات، دادستان (Public Prosecutor)، تمام سرکاری شعبوں کے سربراہ (اپنے اپنے حلقۂ کار میں)، وزرا اور ان کے مدیر (دوسرے سرکاری ملازمین انتخاب میں حصہ لے سکتے ہیں، لیکن کامیابی کے بعد انہیں اپنی ملازمت سے مستعفی ہونا پڑے گا)، دیوالیے، جرائم پیشہ، ڈاکو اور دوسرے سزا یافتہ، بدچلن، ملحد اور قومی حکومت اور ملکی سالمیت کے خلاف جرائم کی پاداش میں سزا پانے والے۔

سنا کے امیدواروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے حلقہ انتخاب کے سربرآوردہ شہری ہوں۔ مسلمان ہوں، عمر چالیس برس سے زیادہ ہو، دیانت دار اور مدبر ہوں اور مندرجۂ ذیل طبقات میں سے کسی

ایک کے ساتھ ان کا تعلق ہو: علماے دین، سفیر، وزیر، استاندار (governor)، دارستان (public prosecutor)، قبل ازیں تین بار مجلس کا رکن منتخب ہونے والے، بیس برس کا تجربہ رکھنے والے دادرس (magistrate)، فوج سے سبکدوش ہونے والے اعلیٰ افسر، بیس سال کا تجربہ رکھنے والے یونیورسٹیوں کے پروفیسر، کم از کم پانچ لاکھ سالانہ ٹیکس ادا کرنے والے تاجر اور زمیندار، پندرہ سال سے بیس سال کا تجربہ رکھنے والے وکیل وغیرہ۔ جرائم پیشہ، سزا یافتہ اور دیوانے افراد کے علاوہ اپنے حلقۂ کار میں سرکاری ملازمین بھی انتخابات میں حصہ نہیں لے سکتے۔ سنا کے انتخاب میں رائے دینے والوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایرانی شہری ہوں، پچیس سال سے زیادہ عمر ہو اور ایرانی زبان سے بخوبی واقف ہوں۔ نابالغ، دیوانے اور سزا یافتہ افراد اور فوج اور پولیس کے ملازمین رائے نہیں دے سکتے۔

### (ب) عدلیہ:

ایران کے قانون اساسی میں عدلیہ کو کامل آزادی دی گئی ہے۔ ۱۹۲۷ء میں وزارت انصاف میں بعض دور رس اصلاحات عمل میں لائی گئیں اور ان امتیازی مراعات کو واپس لے لیا گیا جو غیر ملکیوں کو حاصل تھیں۔ یہ اصلاحات دوگونہ ہیں: (۱) وضع قوانین اور (۲) عدلیہ کے دائرۂ اختیار میں توسیع۔ ضابطۂ دیوانی کا پہلا قانون ۱۹۰۹ء میں اور ضابطۂ فوجداری کا پہلا قانون ۱۹۱۰ء میں منظور ہوا اور آگے چل کر ان میں متعدد ترمیمات کی گئیں۔ تعزیرات کی تدوین ۱۹۲۵ء میں ہوئی۔ تین جلدوں پر مشتمل مجموعۂ ضوابط دیوانی کا نفاذ سات سال میں کیا گیا، یعنی ۱۹۲۸ء میں جلد اول، ۱۹۳۴ء میں جلد دوم اور ۱۹۳۵ء میں جلد سوم۔ رجسٹری کا نیا قانون ۱۹۳۲ء میں منظور ہوا، جس میں بعد ازاں ترمیم بھی کی جاتی رہی۔ پہلا قانون تجارت ۱۹۲۴ء میں منظور ہوا اور اس کی تکمیل ۱۹۳۲ء میں ہوئی۔

متمم قانون اساسی کی دفعات ۷۱ تا ۸۹ میں عدلیہ کے اختیارات اور دائرۂ کار کی وضاحت موجود ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) عدلیہ حکومت کا وہ با اختیار ادارہ ہے جس کے سامنے جملہ شکایات و مقدمات پیش کیے جاتے ہیں۔ مذہبی امور دین اسلام کے مستند علما و مجتہدین کے دائرۂ اختیار میں آتے ہیں؛ (۲) سیاسی حقوق کے بارے میں تنازعات سرکاری عدالتوں کے دائرۂ کار میں شامل ہیں؛ (۳) عدالتوں کا تقرر اور قیام قانون کے مطابق عمل میں آنا ضروری ہے؛ (۴) سارے ملک میں صرف ایک عدالت عظمیٰ (Supreme court) ہوگی، جسے وزرا کے خلاف مقدمات کی سماعت کا حق ہوگا؛ (۵) تمام مقدمات کی سماعت کھلی عدالتوں میں ہوگی، تاہم ایسے مقدمات بند عدالتوں میں پیش کیے جائیں گے جن کی تشہیر سے امن عامہ یا اخلاق عامہ کے متاثر ہونے کا خدشہ ہو۔ سیاسی اور اخباری مقدمات کے سلسلے میں اس امر کا فیصلہ عدالت کے جملہ ارکان کی اتفاق رائے سے ہوگا کہ ان کی سماعت کھلی عدالت میں ہو یا بند عدالت میں؛ (۶) عدالت کے فیصلے مناسب شہادتوں اور متعلقہ قوانین پر مبنی ہوں گے اور انھیں کھلی عدالت میں سنایا جائے گا؛ (۷) سیاسی اور اخباری مقدمات کی سماعت کے لیے جیوری کی موجودگی ضروری ہوگی؛ (۸) عدالت کے صدر اور ارکان کا تقرر قانون کے مطابق ایک شاہی فرمان کے ذریعے عمل میں آئے گا؛ (۹) عدالت کے کسی رکن کو اس وقت اس کے عہدے سے عارضی یا مستقل طور پر برطرف نہیں کیا جائے گا جب تک باقاعدہ مقدمہ چلا کر اسے مجرم نہ ثابت کیا جائے؛ (۱۰)

عدالت کے کسی رکن کا اس کی مرضی کے خلاف تبادلہ نہیں کیا جائے گا؛ (۱۱) شرعی عدالت کے صدر کی رضا مندی حاصل کرنے کے بعد شاہ دادستان عمومی (Public prosecutor) کا تقرر کرے گا؛ (۱۲) عدالتوں کے ارکان کی تنخواہیں قانون کے مطابق مقرر کی جائیں گی اور وہ کوئی دوسری سرکاری ملازمت قبول نہیں کر سکیں گے (اعزازی مناصب اس سے مستثنٰی ہیں)؛ (۱۳) ہر استان کے صدر مقام میں ایک عدالت مرافعہ (Court of appeal) قائم کی جائے گی؛ (۱۴) فوجی عدالتوں کا قیام قانون کے مطابق عمل میں لایا جائے گا؛ (۱۵) حکومت کے مختلف شعبوں کے مابین تنازعات عدالت عظمٰی میں پیش ہوں گے؛ (۱۶) عدالتیں مرکزی یا صوبائی حکومتوں کے ایسے احکام کی پابند نہیں ہوں گی جو مروجہ قانون کے منافی ہوں۔

عدالتیں دو قسم کی ہیں: (۱) عام عدالتیں، یعنی عدالت عظمٰی، عدالت ہائے مرافعہ، سرسری سماعت کی عدالتیں اور ضلعی عدالتیں؛ (۲) خصوصی عدالتیں، یعنی (الف) سرکاری ملازمین پر دائر ہونے والے مقدمات کا ٹریبونل (Tribunal)، جو ایک عدالت اور تین شاخوں پر مشتمل ہے؛ (ب) شرعی عدالت جس کی صدر عدالت تہران میں اور ماتحت عدالتیں صوبوں میں ہیں۔ علاوہ ازیں عدالت نگرانی (Court of Revision) کے نام سے ایک اور شرعی عدالت تہران میں موجود ہے، جس میں صرف نکاح و طلاق وغیرہ کے مقدمات پیش ہوتے ہیں؛ (ج) ارکان عدالت کے خلاف مقدمات کی سماعت کے لیے انضباطی عدالت۔

تازہ ترین قوانین و ضوابط کے تحت وزیر انصاف کو اپنی مرضی سے تمام سرکاری وکلاء (دادستان) کو مقرر، برخاست یا تبدیل کرنے کا اختیار ہے، البتہ ارکان عدالت اور دادستان اعلٰی (Prosecutor General) اس قاعدے سے مستثنٰی ہیں۔

(ج) انتظامیہ: ایران کے قانون اساسی کی رو سے وزیر اعظم انتظامیہ کا سربراہ اور شاہ سربراہ اعلٰی ہے۔ پارلیمان کا منظور کردہ کوئی مسودہ قانون شاہ کی تحریری توثیق کے بغیر باقاعدہ قانون نہیں بن سکتا۔ مجلس وزراء پارلیمان کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن شاہ ان تمام باتوں سے ماورا ہے۔ کوئی ایک وزیر، یا بحیثیت مجموعی پوری مجلس وزراء، مسودۂ قانون بغرض منظوری پارلیمان کے سامنے پیش کرتا ہے۔ وزیر اعظم اور وزرا کا تقرر بادشاہ کے ہاتھ میں ہے (البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ شاہ کے رشتہ دار نہ ہوں) اور پارلیمان کو ان کے حق میں اظہار کرنا پڑتا ہے۔ وزرا کے لیے مسلمان اور ایران کا شہری ہونا ضروری ہے۔ کابینہ کے ارکان کی ذمہ داری مشترکہ ہوگی۔ کسی جرم کا ارتکاب کرنے پر ان پر مقدمہ چلایا جا سکتا ہے [(بشکریۂ سفارت خانۂ ایران اسلام آباد)]۔

جن لوگوں نے دستوری اصلاح کے لیے راہ ہموار کی تھی، انہوں نے اس بات پر زور دیا تھا کہ قانون کی نظر میں ہر شخص برابر ہے، چنانچہ متمم اساسی (دفعات ۸ تا ۲۵) میں بالوضاحت بتایا گیا ہے کہ قانون کے سامنے عوام مساوی حقوق سے بہرہ ور ہوں گے؛ تمام افراد کے جان و مال و ناموس کو تحفظ دیا جائے گا؛ کسی شخص کو گرفتار نہیں کیا جائے گا تاوقتیکہ وہ کسی جرم یا بدمعاشی کا کھلم کھلا ارتکاب نہ کر رہا ہو یا اس کی گرفتاری کی تحریری اجازت کسی عدالت نے قانون کی رو سے نہ دی ہو؛ کسی ایرانی کی جائیداد ضبط نہیں کی جائے گی، اسے جلاوطن نہیں کیا جائے گا اور اسے اپنے وطن کے کسی حصے میں رہنے کی ممانعت نہیں ہوگی، بجز ان صورتوں کے جو قانون صراحۃً معین کرے۔ غالبًا ترقی کی طرف یہ سب سے بڑا قدم تھا کہ اس قسم کے اصول وضع کیے گئے اور انہیں قانون اساسی

ں جگہ دی گئی ۔

**مآخذ** : (۱) کاظم زادہ : حقوق اساسی، تہران
۱۹۵-۱۹۵۳ء ؛ (۲) ناظم الاسلام کرمانی : تاریخ بیداری
ایان، مطبوعۂ تہران ؛ (۳) فریدون آدمیت : فکر آزادی،
ران ۱۹۶۱ء ؛ (۴) سید حسن تقی زادہ : تاریخ اوائل
اب و مشروطیت، تہران ۱۹۵۹ء ؛ (۵) تاریخ مجلس
ایران، در تکملۂ کاوہ، عدد ۵، برلن ۱۹۱۹-۱۹۲۰ء ؛
) محمود فرہاد معتمد : تاریخ سیاسی دورۂ صدارت میرزا
ین خان مشیر الدولہ، تہران ۱۹۴۷ء ؛ (۷) محمد محیط
طبائی : مجموعہ آثار میلکم خان، تہران ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء ؛
) میرزا محمد خان مجد الملک : رسالہ مجدیہ، تہران
۹۱ء ؛ (۹) آقا میرزا آقا فرصت : مقالات علمی و سیاسی،
وعۂ تہران ؛ (۱۰) مشیر الدولہ : یک کلمہ، رشت ۱۹۰۹ء ؛
) شیخ محمد حسین نائینی: تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملۃ، در
ن و اصول مشروطیت یا حکومت، طبع سید محمود تالقانی،
وعۂ تہران ؛ (۱۲) میرزا صالح (سیاحت انگلستان،
۱۲ تا ۱۲۳۵ء کا بیان)، در موزۂ بریطانیہ، عدد Add
۲۳۰ ؛ (۱۳) میرزا خانلر خان اعتصام الملک : دو کر
ی انگلستان، در سخن، بہمن ۱۳۲۳ ش/۱۹۴۴ء ؛ (۱۴)
ـ الشعراء بہار : تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تہران
۱۹-۱۹۴۵ء ؛ (۱۵) احمد کسروی : تاریخ مشروطۂ
ن، مطبوعۂ تہران ؛ (۱۶) وہی مصنف : تاریخ ہجدہ
؛ آذربیجان، ۲ جلد، تہران ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۱ء ؛ (۱۷)
ی ملک زادہ : تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ۷ جلد،
ان ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۳ء ؛ (۱۸) وہی مصنف : زندگی
المتکلمین، تہران ۱۹۴۶ء ؛ (۱۹) اسمٰعیل امیر خزی :
آذربیجان و ستار خان، تبریز ۱۹۶۰ء ؛ (۲۰) نور اللہ
ور علوی : تاریخ مشروطیت ایران و جنبش وطن پرستان
ان و بختیاری، تہران ۱۹۵۶ء ؛ (۲۱) کریم طاہر زادہ
اد : قیام آذربیجان در انقلاب مشروطیت ایران، مطبوعۂ
ان ؛ (۲۲) علی دیو سالار : یاد داشتہای تاریخ راجع بہ
تہران و اردوے برق، تہران ۱۹۵۷ء ؛ (۲۳)

یحیی دولت آبادی : حیات یحیی، ۴ جلد، مطبوعہ تہران ؛ (۲۴) عبداللہ مستوفی : شرح زندگی من، ۳ جلد، تہران ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۶ء ؛ (۲۵) ابوالحسن بزرگ امید : از ماست کہ بر ماست، تہران ۱۹۵۵ء ؛ (۲۶) خان ملک ساسان : سیاست گران دورۂ قاجار، تہران ۱۹۶۰ء ؛ (۲۷) حسین سمیعی (ادیب السلطنۃ) : اولین قیام مقدس ملی در جنگ بین المللی اول، تہران ۱۹۴۵ء ؛ [(۲۸) میرزا علی خان امین الدولہ : خاطرات سیاسی، تہران ۱۹۶۲ء] ؛ (۲۹) E. G. Brown : *The Persian Revolution of 1905*، کیمبرج ۱۹۱۰ء ؛ (۳۰) وہی مصنف : *The Persian Constitutional movement*، در *Proc. Brit. Acad.*، ج ۸ ؛ (۳۱) A. K. S. Lambton : *Secret societies and the Persian revolution*، در *St. Antony's Papers*، ج ۴، ۱۹۵۸ء ؛ (۳۲) *Persian political societies 1906-11*، در *St. Antonys Papers*، ج ۱۶، ۱۹۶۳ء ؛ (۳۳) N. R. Keddie : *Religion and irreligion in early Iranian nationalism*، در *Comparative Studies in Society and History*، ج ۲/۴، ۱۹۶۲ء ؛ (۳۴) W. Morgen Shuster : *The strangling of Persia*، لندن ۱۹۱۲ء ؛ (۳۵) E. Aubin : *La Perse d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء ؛ (۳۶) خدا یار و محبّی : *L' influence religieuse sur le droit constitutionnel de l'Iran*، مقالۂ سوربون، ۱۹۵۷ء، (غیر مطبوعہ) ؛] (۳۷) L. Binder : *Iran-political development in changing society*، برکلے و لاس اینجلز ۱۹۶۲ء] ۔

(A. K. S. Lambton [و تلخیص مع اضافات از ادارہ])

افغانستان : عہد نامۂ راولپنڈی (۸ اگست ۱۹۱۹ء) کے بعد جس میں افغانستان کو ایک آزاد ملک تسلیم کر لیا گیا، امان اللہ خان نے اپنے ہمسایہ اور دیگر ملکوں سے معاہدے کیے، جن سے افغانستان کی بین الاقوامی حیثیت کی توثیق ہو گئی ۔ اس کا ملک کو مستحکم بنانے، اس میں جدید قسم

کے ادارے قائم کرنے اور سب سے پہلے اسے دستور دینے کا ارادہ تھا۔ چنانچہ اس کی طرف پہلا قدم ۱۹۲۱ء میں اٹھایا گیا جب کہ قانون تنظیمات اساسیہ (نظام نامہ تشکیلات اساسیہ افغانستان) وضع ہوا، جس سے ملک کا عام نظم و نسق قائم ہوگیا (دیکھیے L. Bouvat و J. Castagné : *Notes sur la politique extérieure d'l Afghanistan* در *RMM*، ۱۹۲۱ء، ۵۸ : ۲۶ ببعد) اور پھر یہی قانون اساسی کی بنیاد بنا، جس کا مسودہ ترک قدری بے کی ہدایات کے تحت تیار ہوا۔ یہ پہلے استانبول میں پولیس کا افسر اعلیٰ رہ چکا تھا۔ ۱۹۲۱ء میں اس نے کابل میں بود و باش اختیار کر لی تھی اور وہیں ۱۹۲۴ء میں اس نے وفات پائی۔ اس مسودہ قانون اساسی کو مشرقی صوبوں کے "لویہ جرگہ" (عوامی مجالس) کے ارکان اور وزرا نے ۱۹۲۳ء میں منظور کرلیا: دفعہ ۲، ۹ اور ۲۴ پر ۱۹۲۴ء میں ایک اور لویا جرگہ نے نظر ثانی کی، جس میں پورے ملک کے نمائندے شامل تھے.

دستورِ اساسی (نظام نامۂ اساسیۂ دولت علیہ، افغانستان) اگرچہ پشتو میں تیار ہوا تھا، لیکن طبع فارسی میں ہوا۔ اس کی ۷۳ دفعات ہیں جن کو حسب ذیل طریقے سے ترتیب دیا گیا ہے: دفعہ ۱ تا ۷) اصولِ عامہ؛ (دفعہ ۸ تا ۲۴) شہریوں کے حقوق؛ (دفعہ ۲۵ تا ۳۵) وزرا سے متعلق شرائط؛ (دفعہ ۳۶ تا ۳۸) حکومت کے عہدے داروں کے شرائط؛ (دفعہ ۳۹ تا ۴۹) مجالس سے متعلق؛ (دفعہ ۵۰ تا ۵۵) عدالتوں سے متعلق؛ (دفعہ ۵۶ تا ۵۷) عدالتِ عالیہ سے متعلق؛ (دفعہ ۵۸ تا ۶۲) مالیات سے متعلق؛ (دفعہ ۶۳ تا ۶۷) صوبائی نظم و نسق سے متعلق؛ (دفعہ ۶۸ تا ۷۳) متفرقات.

دفعہ ۱ میں مملکت کی آزادی اور وحدت کی توثیق کی گئی ہے، جس کا دارالحکومت کابل ہے؛ (دفعہ ۳) اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ تمام باشندگانِ ملک، بلا لحاظ مذہب و فرقہ قانون کی رو سے برابر ہیں (دفعہ ۸)؛ البتہ دفعہ ۲ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ افغانستان کا دین اسلام ہے اور دوسرے ادیان کے لوگ، مثلاً ہندو اور یہود جو اس ملک میں موجود ہیں، ان کی حفاظت کی جائے گی بشرطیکہ امن عامہ میں خلل نہ آئے۔ یہ امر جاذبِ توجہ ہے کہ اس "لویا جرگہ" نے، جو علماء، سادات اور شیوخ پر مشتمل تھا اور اس کا اجلاس جون۔ جولائی ۱۹۲۴ء میں منعقد ہوا تھا اس دفعہ میں یہ ترمیم کی کہ سرکاری نظام حکومت وہی ہوگا جو حنفی مذہب میں متعین کیا گیا ہے؛ نیز ہندوؤں اور یہودیوں کو جزیہ [رک بآن] ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور ان کو ذمیوں کا علحدہ نشان (علامت ممیزہ) لگانا پڑے گا۔ غلامی کے خاتمے اور تمام باشندوں کو شخصی آزادی کی ضمانت دی گئی (دفعہ ۹ تا ۱۰)، لیکن ۱۹۲۴ء کی ترمیم میں یہ اضافہ کر دیا گیا کہ دینی امور سے متعلق ان پر کچھ پابندیاں عائد رہیں گی۔ تمام افغان شریعت اور ملکی قانون کی رو سے برابر ہیں (دفعہ ۱۶ تا ۱۸)؛ جسمانی ایذا اور اس جیسی سزائیں منسوخ کی جائیں گی اور کسی کو ایسی سزا نہیں دی جائے گی جو شریعت نے یا ان قوانین نے، جو شریعت کے ضوابط کے مطابق بنائے گئے ہوں، جائز یا ضروری قرار نہ دی ہو (دفعہ ۲۴ ترمیم شدہ)۔ پریس کی آزادی (دفعہ ۱۱) ضابطے سے مشروط ہے اور بیرونی پریس کے لیے محدود ہے اور شراکت (Association) کی آزادی (دفعہ ۱۲) فقط کاروباری، صنعتی اور زرعی اداروں کی منظور کی جاتی ہے۔ افغانوں کو تعلیم کی آزادی کی ضمانت دی جاتی ہے (دفعات ۱۴ تا ۱۵)، اور لازمی ابتدائی تعلیم کا بندوبست کیا جاتا ہے (دفعہ ۶۸)، لیکن غیر ملکی

سکول کھولنے کے مجاز نہیں ہیں، اگرچہ وہ طریقہ ہائے تعلیم، جن کا تعلق غیر مسلم رعایا (ذمیوں) کے عقائد و رسوم سے یا پناہ گزین غیرملکیوں (مستأمنین) سے ہے، روا رکھے جا سکتے ہیں ۔ حق ملکیت (دفعہ ۱۹) اور مستقل سکونت کے ناقابل انفساخ ہونے کی (دفعہ ۲۰)، نیز مراسلات کی رازداری (دفعہ ۷۳) کی ضمانت دی جاتی ہے، لیکن اس دفعہ کے الفاظ سے پابندی کا مفہوم بھی نکالا جا سکتا ہے ۔ شہریوں کو سرکاری ملازم یا کسی اور شخص کی خلافِ شرع حرکت یا قانون شکنی کی شکایت کرنے بلکہ ایسی صورت میں حکمران کے سامنے مرافعہ پیش کرنے کی اجازت ہے (دفعہ ۱۳) ۔

جلالتمآب (امیر افغانستان) اسلام کا خادم و محافظ اور افغانستان کی کُل رعایا کا حکمران ہے (دفعہ ۵) ۔ اس کی خدمات کے اعتراف کے طور پر اس کی موروثی بادشاہت تسلیم کی جاتی ہے؛ قوم اس پر متفق ہے کہ بادشاہ کے قریبی وارثوں کو، جو بیٹوں کی اولاد میں سے ہوں، تخت نشین کیا جائے گا (دفعہ ۴) ۔

بادشاہ کے خاص حقوق حسبِ ذیل ہیں: اس کا نام جمعہ کے خطبہ میں لیا جائے گا، سکوں پر اس کی شبیہ ہوگی، وہ تمغے عطا کر سکے گا، قوانین کی توثیق کرے گا اور ان کے نفاذ کی تاریخ مقرر کرے گا، وزرا کو مقرر اور برطرف کرے گا، عہدے داروں کو نامزد کرے گا، قوانین پر عمل درآمد کرانے کا ذمے دار اور مسلح افواج کا سپہ سالار ہوگا، جنگ کا اعلان اور صلح کرنے کا اختیار اسے حاصل ہوگا، تمام معاہدوں پر وہی دستخط کرے گا؛ اس کو امان دینے اور معاف کر دینے کا اختیار ہوگا (دفعہ ۷) ۔

وزرا بادشاہ کے آگے جواب دہ ہیں (دفعہ ۲۱) اور ان پر عدالتِ عالیہ میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے (دفعہ ۲۳ تا ۲۴) ۔ انہیں اس بھرے دربار میں جو جشنِ آزادی کے ہر موقعہ پر منعقد ہوتا ہے، اپنے ان تمام کاموں کی، جو انہوں نے اس سال انجام دیے سب کے سامنے کیفیت پیش کرنی ہوگی (دفعہ ۲۵ تا ۲۷) ۔

وزرا کی تنظیم کے لیے قانون اساسی میں قانون تنظیمات اساسیہ کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں دس وزرا کے تقرر، ایک قومی مجلس اور دو خود مختار محکموں (ڈاک اور تار اور صحتِ عامہ) کی تصریح کی گئی ہے: اصلاحات، حکومت کی خدمات اور عدالت ہائے انصاف کی ذمہ داری قومی مجلس پر عائد ہوتی ہے ۔

قانونِ اساسی میں پارلیمان کے قیام کے لیے کوئی گنجائش نہیں، البتہ کابل میں ہیئتِ شورائے دولت اور صوبوں میں تمام مرحلوں پر ضلعی سطح تک حکومت کے نمائندوں کے ساتھ مجالسِ مشورہ یا مشاورت کے لیے گنجائش موجود ہے ۔ یہ مؤخر الذکر مجالس ان سرکاری عہدے داروں پر، جن کا تقرر قانونِ تنظیماتِ اساسیہ کی رو سے ہوتا ہے، اور اتنے ہی منتخب ارکان پر مشتمل ہوں گی ۔ قومی مجالس، جس کا صدر مقام کابل ہے، جن ارکان پر مشتمل ہوگی، ان میں سے نصف حکمران کے نامزد اور بقیہ نصف لوگوں کے منتخب کیے ہوئے ہوں گے (دفعات ۴۰ - ۴۱) ۔ دفعہ ۴۲ میں ان مجالس کے فرائض متعین کیے گئے ہیں جو معاملات حکومت کے نمائندوں کے سپرد کیے جائیں گے، یہ مجالس ان کی جانچ پڑتال کریں گی ۔ حکومت کے نمائندوں سے جواب موصول نہ ہونے کی صورت میں مجالسِ شوریٰ ان معاملات کو مجلسِ شوریٰ ملّی کے پاس بھیج دیں گی، جو ان پر غور کرے گی اور مع اپنی تعلیقات کے متعلقہ وزارت کے پاس بھیج دے گی ۔

قوانین : جن کے لیے ضروری ہے کہ ان کے مسودات مرتب کرتے وقت شریعت کے ضوابط، ضروریات اور قواعد کا لحاظ رکھا جائے، مجلسِ شوریٰ ملّی کے زیر غور آئیں گے، جو انھیں مجلسِ وزرا کے پاس بھیجے گی اور وزیروں اور حکمران کی منظوری کے بعد ان قوانین کو نافذ کیا جائے گا (دفعہ ۴۴)۔ مجلسِ شوریٰ ملّی میزانیہ کا، جسے وزارتِ مالیات تیار کرتی ہے، مطالعہ کرے گی، نیز بیرونی معاہدوں اور ٹھیکے داریوں پر غور کرے گی (دفعہ ۴۸ تا ۴۹)۔ جہاں تک عدلیہ کے اختیارات کا تعلق ہے، قانون اساسی نے اپنے آپ کو بعض تحفظات کے قیام تک محدود رکھا ہے (کارروائیوں کی اشاعت، دفاع کے حقوق، ججوں کی آزادی، جو کارروائیوں میں تاخیر کرنے کے مجاز نہیں ہوں گے دفعات ۵۰ تا ۵۳)، عدالتوں کے اختیارات (دفعہ ۵۴) قانونِ تنظیمات اساسیہ میں مقرر کر دیے گئے ہیں، جس کی رو سے منفصلات کے چھوٹے مجسٹریٹوں کی ابتدائی قسم کی عدالتوں، مرافعہ کی عدالتوں اور عدالتِ استیناف کے قیام کا اہتمام کیا گیا ہے۔ غیر معمولی اختیارات ممنوع ہیں (دفعہ ۵۵)، لیکن وزرا کے خلاف مقدموں کی سماعت کے لیے ایک عدالتِ عالیہ قائم کی گئی ہے (دفعہ ۵۶ - ۵۷)۔ مالیات (دفعہ ۵۸ - ۶۲) اور ایک محکمۂ محاسبہ (دفعہ ۶۱) کے متعلق مقرراتِ قانون کے ذکر کے بعد صوبوں کی انتظامیہ کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں (دفعہ ۶۳ تا ۶۷)۔ اس کے بعد کی دفعات قانونِ اساسی پر نظرِثانی سے متعلق ہیں، جس کے لیے مجلسِ شوریٰ ملّی کے دو تہائی ارکان کی رائے ضروری ہے (دفعہ ۷۰)، نیز ان قوانین کے مفہوم و معانی کی تعیین اور قوانین کی تسوید سے بحث کی گئی ہے۔

ظاہر ہے کہ امیر امان اللہ کے عہدِ حکومت میں دستور سے متعلق جتنا کام ہوا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قوم کو جدید خیالات سے آشنا کرنے اور جمہوریت کا رجحان پیدا کرنے کے لیے تھا۔ لوگوں نے سیاسی زندگی میں جھجکتے ہوئے حصہ لینا شروع کر دیا، اس طرح کہ پہلے مختلف مجالس کے لیے اپنے نمائندوں کا انتخاب کیا، اگرچہ ان کا کام محض مشورہ دینا تھا؛ قانون سازی اور انتظامی امور میں حکومت اور شاہ کے ہاتھ میں سب سے زیادہ اختیارات تھے، خود عدلیہ، ان دونوں کی بہ نسبت زیادہ آزاد ہونے کے باوجود حکومت کے اثر و اقتدار سے محفوظ نہ تھی، اس لیے کہ عدالتِ مرافعہ کی صدارت وزیر کرتا تھا اور سب سے بڑا قاضی اپنے عہدے کی حیثیت سے اس کا ایک رکن تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ دستور مغربی نمونوں کی کورانہ تقلید نہیں، بلکہ اس میں قدرے تخلیقی جدت بھی پائی جاتی ہے۔

یہ بات صحیح طور سے معلوم نہیں کہ اس دستور پر عمل کس حد تک ہوا، کیونکہ اس کے وضع ہوتے ہی اندرونِ ملک بہت سے حوادث پیش آئے۔ ۱۹۲۸ء کے موسم گرما میں جب امیر امان اللہ یورپ کا دورہ کرکے واپس آیا تو افغانستان میں بغاوت کا لاوا ابل رہا تھا۔ قبائل نے مذہبی پیشواؤں کی ترغیب پر، جو مغرب کی تقلید کی بعض صورتوں کے سخت مخالف تھے، اگرچہ، فی الواقع دستور کے مخالف نہ تھے، بغاوت کی تحریک بڑے زور سے شروع کر دی تھی۔ یہ تحریک سرعت کے ساتھ مشرقی اور شمالی صوبوں تک پھیل گئی اور کابل بچۂ سقہ کے ہاتھ آ گیا، جس نے "امیر" ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنا نام حبیب اللہ رکھ لیا۔ امان اللہ نے مقاومت اور تخت دونوں چھوڑ دیے، لیکن نادر خان نے، جو شاہی خاندان میں سے تھا، غاصب سے مقابلہ جاری رکھا اور بالآخر اکتوبر ۱۹۲۹ء میں کابل واپس لینے میں کامیاب ہو گیا

اور نادر شاہ کے لقب سے حکمران ہوا۔ اس نے ملک پر عقلمندی اور بصیرت کے ساتھ حکومت کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور ۲ سال بعد ۳۱ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو اس نے ایک نیا دستور جاری کر دیا (پشتو میں اور فارسی میں: "اصولِ اساسی دولتِ علّیۂ افغانستان")۔ اس میں ۱۹۲۳ء کے اصولِ اساسی کے بڑے حصے کو اپنایا گیا تھا، لیکن یہ اس لحاظ سے اس سے خاصا مختلف تھا کہ اس میں ایک سینٹ (مجلس اعیان) کے قیام کی نئی دفعہ شامل ہوئی اور اس نے مجلسِ شورای ملی کی، جس کی بنا اگست۔ ستمبر ۱۹۲۸ء میں ایک جرگے نے پہلے ہی بنا ڈالی تھی، اور جس کی ایک اور جرگے نے ۱۹۳۰ء میں توثیق کر دی تھی اور شاہ نے ۱۹۳۰ء میں اس کا افتتاح بھی کر دیا تھا، قطعی طور پر اور آخری بار توثیق اور تائید کر دی۔

اس جدید دستور میں ۱۱۰ دفعات ہیں (بجائے ۷۳ کے)، جن کی ترتیب حسب ذیل ہے: ضوابط عامہ (دفعہ ۱ تا ۴)؛ بادشاہ کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۵ تا ۸)؛ شہریوں کے حقوق (دفعہ ۹ تا ۲۶)؛ مجالسِ شورای ملی کی تنظیم (دفعہ ۲۷ تا ۶۶)؛ سینٹ کی تنظیم (دفعہ ۶۷ تا ۷۰)؛ صوبوں میں مجالسِ شورای کی تنظیم (دفعہ ۷۱ تا ۷۲)؛ وزرا کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۷۳ تا ۸۳)؛ عہدہ دارانِ حکومت کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۸۴ تا ۸۶)؛ عدالتِ عالیہ (دفعہ ۹۵ تا ۹۶)؛ مالیات (دفعہ ۹۷ تا ۱۰۱)؛ صوبائی انتظامیہ (دفعہ ۱۰۲ تا ۱۰۵)؛ فوج (دفعہ ۱۰۶ تا ۱۰۸)؛ ضوابط متفرقہ (دفعہ ۱۰۹ تا ۱۱۰)۔

علی العموم دستوری معاملات کو ۱۹۲۳ء کے قانونِ اساسی کی بہ نسبت بہتر طریقے سے ترتیب دیا گیا ہے، لیکن بہت سی دفعات تقریباً ویسے ہی رکھی گئی ہیں۔ ضوابط عامہ میں تو بہت ہی کم اختلاف ہے، تاہم دفعہ ۱ (قدیم دفعہ ۲) میں بادشاہ کے لیے لازم ہے کہ حنفی مسلک کا پیرو ہو۔ اس میں جزیہ کا اور ذمیوں کے لیے امتیازی نشانات کا کوئی ذکر نہیں۔ دفعہ ۵ (قدیم دفعہ ۴) کے الفاظ میں تھوڑا سا تغیر کر دیا گیا ہے: بادشاہت نادر شاہ کے خاندان میں موروثی ہوگی اور خود بادشاہ اپنا جانشین مقرر کرے گا؛ اسے لازمی طور پر حلف اٹھانا ہوگا (دفعہ ۶)، جو ایک مقرر کردہ باوقار طریقے سے اٹھایا جائے گا؛ اس کے لیے خطابات اور عہدوں کی فہرست مخصوص کر دی گئی ہے (دفعہ ۸)۔ دفعہ ۲۳ (قدیم دفعہ ۱۱) بیرونی پریس کے لیے زیادہ آزادی بخش ہے۔ (دفعہ ۲۱ (قدیم دفعہ ۱۴) کی رو سے صرف علومِ اسلامیہ کی تعلیم آزاد ہو گی۔

مجلس شورای ملی میں ۱۰۶ نمائندے ہوں گے جنھیں ۳ سال کے لیے منتخب کیا جائے گا؛ انھیں لازمی طور پر حلف اٹھانا پڑے گا اور وہ پارلیمانی مراعات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ مجلس قوانین و ضوابط، قانون مالیات اور ہر قسم کے عطیات اور رعایات کے منظور کرنے اور ریلوے تعمیر کرانے کی ذمے دار ہوگی۔ سینٹ کے ارکان (دفعہ ۶۷ تا ۷۰) بادشاہ نامزد کرے گا؛ قانون کی منظوری دینے کے لیے سینٹ کے ارکان کو مجلس شوریٰ ملّی کے برابر حقوق حاصل ہوں گے، خواہ وہ اس مجلس کے بعد منظوری دیں یا پہلے۔ سینٹ کا نومبر ۱۹۳۱ء میں افتتاح ہوا۔ مجالسِ شوریٰ صوبوں میں برابر قائم چلی آتی ہیں، لیکن اب وہ انتخاب کے ذریعے قائم ہوتی ہیں (دفعہ ۷۱)۔ وزرا سے متعلق ضوابط اس لحاظ سے قدرے مختلف ہیں (دفعہ ۷۳ تا ۸۳)۔ فرق یہ ہے کہ وزیر اعظم انھیں شاہ کی منظوری سے نامزد کرتا ہے اور وہ شاہ کے سامنے نہیں بلکہ

مجلس کے سامنے جواب دہ ہیں۔ علاوہ بریں اب وہ اپنے امور کی روداد عوام کے سامنے پیش کرنے کے پابند نہیں ہیں۔ محکمہ عدلیہ میں عام عدالتوں (محاکم عدلیہ) اور مذہبی عدالتوں (محاکم شرعیہ) میں فرق رکھا گیا ہے۔ دفتر محاسبہ کے قیام (دفعہ ۱۰۰، قدیم دفعہ ۹۱) کا صراحتہً کہیں ذکر نہیں؛ دوسری جانب تین دفعات (۱۰۶ تا ۱۰۸) فوج کے لیے وقف کی گئی ہیں؛ وہاں اس بات کی تصریح ہے کہ اس میں غیر ملکیوں کو داخل نہیں کیا جائے گا، مگر فقط سرجنوں یا انسٹرکٹروں کی حیثیت سے۔

عمومی لحاظ سے دیکھا جائے تو دوسرا افغان دستور پہلے سے نمایاں طور پر ترقی کا آئینہ دار ہے؛ یہ نہ صرف حریت پسندانہ ہے بلکہ اس لحاظ سے جمہوری بھی زیادہ ہے کہ اس کی رو سے مجالس کے اندر عوام کے منتخب نمائندے ہوں گے؛ اگرچہ ان مجالس کا خاص کام مشورہ دینا ہی ہے، پھر بھی قوم کی سیاسی زندگی میں یہ مجالس زیادہ تعاون کرتی ہیں۔

[نئے آئین کے تحت (جس کی تصدیق لوی جرگہ (گرینڈ نیشنل اسمبلی) نے ستمبر ۱۹۶۴ء میں کی تھی) جو اکتوبر ۱۹۶۵ء میں نافذ ہوا، افغانستان پارلیمانی جمہوریت بن گیا، جس میں قانون سازی کا اختیار دو ایوانوں پر مشتمل قومی اسمبلی کو حاصل ہے۔ قانون سازی، انتظامیہ اور عدلیہ کے محکمے الگ الگ ہیں۔ وزیر اعظم اور سپریم کورٹ کے ججوں کے تقرر وغیرہ کے اختیارات بادشاہ کو حاصل ہیں، جو آئینی بادشاہ بن گیا ہے۔ آئین جو ۱۹۳۳ء سے نافذ تھا، اس کی جگہ نئے آئین نے لے لی ہے]۔

۱۷ جولائی ۱۹۷۳ء کو سردار محمد داؤد خان نے، جو شاہی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں، ظاہر شاہ کا تختہ الٹ دیا، یعنی بادشاہ ظاہر شاہ کو معزول کرکے شہنشاہیت کے خاتمے اور ملک میں "جمہوریت" کا اعلان کر دیا۔ سردار محمد داؤد خان جمہوریۂ افغانستان کے پہلے صدر اور وزیر اعظم مقرر ہوئے۔ فرمان (نمبر ۱) کے مطابق ملک کا نام اب جمہوریۂ افغانستان Republic of Afghanistan ہے اور اس کا نیا آئین جمہوری اصولوں کے مطابق مرتب ہو رہا ہے، جیسا کہ صدر افغانستان نے اپنی پریس کانفرنس منعقدہ ۲۴ جولائی ۱۹۷۳ء میں اعلان کیا۔ اس میں انھوں نے یہ بھی کہا کہ افغانستان اقوام متحدہ کے اصولوں کا پورا احترام کرے گا۔ بعد کے اعلانات میں انھوں نے واضح کیا کہ افغانستان میں اسلامی عقائد کا کامل احترام کیا جائے گا۔

**مآخذ**: (۱) ۱۹۲۳ء کا دستور: خلاصہ در *OM*، ج ۳ (۱۹۲۳ء)، ص ۱۹۶ تا ۱۹۹؛ (۲) A. Giannini: *La costituzione afghana*، در *OM*، ۹/۱۱ (۱۹۳۱ء)، ص ۲۶۵ تا ۲۷۳، مع اطالوی ترجمہ و متن؛ (۳) کتاب مذکور، ص ۲۷۹ تا ۲۸۳؛ (۴) وہی مصنف: *Le costituzioni degli Stati del Vicino Oriente*، روما ۱۹۳۱ء، ص ۳۱ تا ۴۱؛ (۵) Joseph Schwager: *Die Entwicklung Afghanistans als Staat und seine zwischenstaatlichen Beziehungen*، لائپزگ ۱۹۳۲ء (متن مع شرح)؛ (۶) ۱۹۳۰ء کا دستور: F. Rossi: *La costituzione afghana del 31 octobere 1930*، در *OM*، ۱/۱۳ (۱۹۳۳ء)، ص ۱ تا ۹ مع اطالوی تراجم متن؛ (۷) کتاب مذکور، ص ۷ تا ۱۵، قانون انتخاب، ص ۱۵ تا ۱۹ اور خلاصۂ ضوابط مجلس، ص ۱۹ تا ۲۰؛ (۹) انگریزی تراجم در محمد بن احمد: *Constitutions of Eastern countries*، در *Select constitutions of the world*، بار دوم، کراچی ۱۹۵۱ء، ۱: ۳۸ تا ۵۹؛ (۹) فرانسیسی تراجم، در Documentation Française، بحوالہ *L'Afghanistan* moderne، عدد ۱۱۱۲، ص ۳ تا ۹۳؛ (۱۰) نیز دیکھیے S. Beck : Das afghanische Strafgesetzbuch vom Jahre 1924 mit dem Zusatz vom Jahre 1925، در WI، ج ۱۱ (۱۹۲۸ء)، ص ۶۷ تا ۱۵۷؛ (۱۱) L. Massignon : Annuaire du monde musulman، طبع چہارم، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) دستوری ترقی کی اطلاع کے لیے D.N. Wilber (مرتبہ): Afghanistan-Human Relations Area Files، New Heven (Conn.)، ۱۹۵۶ء؛ (۱۲) نیز دیکھیے وہ مآخذ جو A. Giannini اور E. Rossi نے دیے ہیں اور مقالہ ''افغانستان'' ؛ (۱۴) The statesman's Year-Book 1970-71، طبع John Paxten، برطانیہ، ۱۹۷۰ء؛ (۱۵) The Kabul Times Annual، ۱۹۶۷ء؛ (۱۵) W.K. Fraser-Tytler : Afghanistan، ۱۹۶۷ء؛ (۱۶) J. C. Giffiths : Afghanistan، مطبوعہ نیو یارک؛ (۱۷) M. Klimburg : Afghanistan، وی انا ۱۹۶۶؛ (۱۸) P.F. Klimburg : Afghanistan، فلورنس ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) The World almanac، ۱۹۷۳ء، نیویارک].

[زز لائیڈن و ادارہ]

### عراق

پہلی عالمگیر جنگ کے بعد جن عرب ممالک میں پہلے پہل جدید دستوری طریقوں پر تنظیم ہوئی، ان میں مصر کے بعد عراق کا نام آتا ہے۔ اس کا پارلیمانی نظام کم از کم ہیئت کے اعتبار سے بالارادہ طور پر برطانوی نظام کے نمونے پر بنایا گیا تھا؛ دستور کا مسودہ عراقی اور برطانوی ارکان پر مشتمل ایک مخلوط کمیٹی نے تیار کیا (۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء)، جس کے لیے انھوں نے سلطنت عثمانیہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور دیگر ممالک کے دستوروں سے مواد حاصل کیا۔ یہ مسودہ منظوری کے لیے ایک مجلس دستور ساز کے سامنے پیش کیا گیا، جو چند معمولی ترمیمات کے بعد ۲۱ مارچ ۱۹۲۵ء کو منظور ہوا اور اسی تاریخ کو اس کا اعلان کر دیا گیا۔ دستور کا آئینی نام عراق کا بنیادی قانون (القانون الاساسی) رکھا گیا۔

اس دستور میں شاہی نظام کی گنجائش رکھی گئی تھی، اگرچہ بادشاہت یہاں دستور کا مسودہ تیار کیے جانے سے پہلے ہی موجود تھی۔ اس کی رو سے بادشاہ کسی کے سامنے جواب دہ نہ تھا اور وہ وسیع اختیارات رکھتا تھا، مثلاً وزیر اعظم کا تقرر اور اس کی برطرفی (برطرف کرنے کا اختیار اسے ۱۹۴۳ء کی ترمیم کی رو سے ملا)۔ علاوہ ازیں وہ قوانین کی توثیق کرتا تھا، ان کے اجرا کا فرمان جاری کرتا تھا اور ان کے نفاذ کی نگرانی کرتا تھا۔ وہ فوجی قانون جاری کر سکتا تھا؛ عام انتخابات کا حکم دے سکتا تھا؛ سینٹ کے ارکان اور پارلیمنٹ کا اجلاس طلب کر سکتا تھا (لیکن غالباً مجلس وزرا کی درخواست پر)۔ جس وقت پارلیمنٹ کا اجلاس نہ ہوتا تو بادشاہ مجلس وزرا کی اتفاق رائے سے امن عامہ قائم رکھنے اور مالی خزانے سے ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے احکام جاری کر سکتا تھا جن کی منظوری میزانیے میں نہیں دی ہوتی تھی (ان احکام کی حیثیت قانونی ہوتی تھی، بشرطیکہ وہ دستوری ضوابط کے خلاف نہ ہوں اور پارلیمنٹ کے پہلے اجلاس میں انھیں پیش کر دیا جائے)۔

مجلس وزرا وزیر اعظم اور چند دیگر وزرا پر مشتمل ہوتی تھی۔ وزرا کی تعداد ۱۹۴۳ء کی ترمیم سے پہلے سات سے زیادہ نہیں ہو سکتی تھی۔ مجلس وزرا کے تمام ارکان کے لیے پارلیمنٹ کا رکن ہونا ضروری تھا (اگر کوئی ایسا شخص وزیر مقرر کر دیا جاتا جو پارلیمنٹ کا رکن نہ ہوتا تو اسے چھے ماہ کے اندر اندر یا تو پارلیمنٹ کا رکن ہونا پڑتا تھا یا وزارت سے استعفٰی دینا پڑتا تھا)۔ مجلس وزرا ایوان زیریں کے سامنے جواب دہ تھی، چنانچہ

ایوان کی طرف سے اس کے خلاف قرار داد عدم اعتماد منظور ہونے پر اسے مستعفی ہونا پڑتا تھا ۔

قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ اور بادشاہ کو دیا گیا تھا ۔ پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہوتی تھی ۔ ایک مقرر کردہ سینٹ (مجلس الاعیان)، جس کے ارکان کی تعداد ایوان زیریں کے ارکان کی کل تعداد کی ایک چوتھائی سے زیادہ نہیں ہوسکتی تھی اور دوسرا ایوان المندوبین (مجلس النّواب) ۔ منتخب شدہ ارکان کے ایوان زیریں کی مدت کارکردگی چار سال تھی، جس کے دوران ضروری تھا کہ معمولاً چھ چھ ماہ کے لیے اس کے چار اجلاس منعقد ہوں ۔ جہاں تک قانون سازی کا تعلق ہے ابتدائی تجویز یا تو پارلیمنٹ میں پیش ہوتی تھی یا حکومت کی طرف سے (مثلاً سالانہ میزانیہ ہمیشہ حکومت ہی کی طرف سے پیش ہوتا تھا) ۔ مسوّدات قانون کو اسی وقت باضابطہ قوانین کی حیثیت حاصل ہوتی تھی جب ہر دو ایوانوں کی منظوری کے بعد ان کی توثیق شاہ کی جانب سے کر دی جاتی تھی ۔ بادشاہ کو کسی مسودۂ قانون کی توثیق یا اسے مسترد کر دینے کا اختیار حاصل تھا، لیکن مسترد کرنے کی صورت میں یہ لازم تھا کہ اس کی وجہ تین ماہ کے اندر اندر بیان کر دی جائے ۔ پارلیمنٹ کے ارکان ہر طرح آزاد تھے اور انھیں وزرا سے استفسار کرنے اور معلومات طلب کرنے کا حق حاصل تھا ۔ پارلیمنٹ کا اجلاس عوام کے لیے کھلا ہوتا تھا بجز اس صورت کے کہ حکومت یا پارلیمنٹ کے ارکان (مجلس اعیان کے چار یا مجلس نواب کے دس ارکان کی درخواست پر) کسی اجلاس کے خفیہ انعقاد کا فیصلہ کر لیں ۔

۱۹۲۱ء میں عراقی حکومت کے قیام سے لے کر ۱۹۵۸ء میں بادشاہت کے خاتمے تک عراق میں باسٹھ وزارتیں تشکیل ہوئیں ۔ ۱۹۲۵ء کے عام انتخاب کے بعد سے پارلیمنٹ کے باقاعدہ اجلاس ہوتے رہے ہیں ۔ پارلیمانی نظام کے منسوخ ہونے تک تقریباً پندرہ انتخاب ہو چکے تھے ۔

۱۴ جولائی ۱۹۵۸ء کے [فوجی] انقلاب میں، جو بادشاہت اور پارلیمانی نظام کے بارے میں عوام کی روز افزوں بے اطمینانی کی وجہ سے برپا ہوا، [شاہی خاندان کے متعدد افراد سمیت شاہ عراق فیصل ثانی اور ان کے وزیر اعظم نوری السعید کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور ملک کی باگ ڈور جنرل قاسم کے ہاتھ میں آ گئی] ۔ ۱۹۲۵ء کا دستور منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک تین رکنی ”مجلس اقتدار“ (Council of Sovereignty) قائم ہوئی، جس کے ایک فرمان کی رو سے عراق کو جمہوریہ قرار دیا گیا اور ملک کا نیا دستور تیار کرنے کے لیے ایک مجلس دستور ساز طلب کرنے کا وعدہ کیا گیا، [لیکن یہ وعدہ ایفا نہ ہوا اور کوئی پارلیمنٹ نہ بن سکی] ۔ حکومت کے احکام وزارت کی طرف سے جاری ہوتے تھے جن کی ”مجلس اقتدار“ توثیق کر دیتی تھی اور یوں انھیں قانون کی حیثیت حاصل ہو جاتی تھی ۔

[۸ فروری ۱۹۶۳ء کو ایک بار پھر فوجی انقلاب برپا ہوا ۔ اگلے روز جنرل قاسم کو ہلاک کر دیا گیا اور انقلابی قیادت کی مجلس ملی (The National Council of Revolutionnery Command) نے اقتدار سنبھال لیا ۔ ۴ مئی ۱۹۶۴ء کو تین سال کے لیے ایک عبوری دستور کا اعلان کیا گیا ۔ اس میں عراق کو ایک ”عرب، اسلامی، آزاد و خود مختار جمہوریہ“، جمہوریت اور اشتراکیت کو اس کی اساس اور عرب اتحاد کو اس کا نصب العین قرار دیا گیا ۔ ”مجلس اقتدار (جو ۱۹۵۸ء سے صدارتی فرائض انجام دے رہی تھی) کی جگہ صدر اور اس کی کابینہ نے لے لی ۔ ۱۶ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو جمہوریۂ متحدۂ عربیہ کے ساتھ ایک معاہدے پر دستخط ہوئے جس

کی رو سے ایک متحدہ سیاسی قیادت وجود میں آئی اور طے پایا کہ دو سال کے اندر مکمل دستوری اتحاد عمل میں لایا جائے گا۔ بعد ازاں اس مدت میں مزید پانچ سال کی توسیع کر دی گئی (مزید بہ ذیل وثائق دساتیر)؛ لیکن یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ اکتوبر ۱۹۶۷ء کی جنگ اسرائیل کے بعد عراق کو ایک بار پھر انقلاب کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۷ جولائی ۱۹۶۸ء کو جنرل حسن البکر کی زیر قیادت بین الاقوامی بعث سوشلسٹ پارٹی برسر اقتدار آ گئی].

**مآخذ:** (۱) N. G. Davison: *The Constitution of Iraq*، *Journal of Comparative Legislation and International Law*، سلسلۂ سوم، (۱۹۲۵ء)، ۷: ۴۱ تا ۵۲؛ (۲) C. H. Hooper: *The Constitutional Law of Iraq*، بغداد ۱۹۲۹ء؛ (۳) A. Giannini: *La costituzione dell' Iraq*، در *O M*، (۱۹۳۰ء)، ۱۰: ۵۲۵ تا ۵۳۶؛ (۴) P. W. Ireland: *Iraq*، لندن ۱۹۳۷ء؛ (۵) S. H. Longrigg: *Iraq 1900-1950*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۶) محمد عزیز: النظام السیاسی فی العراق، بغداد ۱۹۵۴ء؛ (۷) M. Khadduri: *Independent Iraq*، بار دوم، لندن ۱۹۵۸ء؛ (۸) G. Grassmuck: *The electoral process in Iraq*, 1952-1958، در *MEJ*، (۱۹۶۰ء)، ۱۴: ۳۹۷ تا ۴۱۵؛ (۹) عبدالرزاق الحسنی: تاریخ الوزارة العراقیة، ج ۱ تا ۱۰، صیدا ۱۹۳۳ء تا ۱۹۶۱ء؛ [(۱۰) *The Statesman's Year Book 1973/1974*، ص ۱۰۰۵ ببعد؛ (۱۱) *The 1973 World Almanac*، ص ۵۷۳؛ (۱۲) عراق ری پبلک وزارت اطلاعات کا اعلان نامہ ۱۹۷۳ء): *What is happening in the Area*].

(M. Khadduri)

### ۷۔ سعودی عرب

۳۱ اگست ۱۹۲۶ء ہی میں حکومت حجاز نے اپنے لیے ایک دستور تیار کر لیا تھا جس کے اندر ۹ فصلیں اور ۷۹ دفعات تھیں، لیکن اس میں ان عربی ممالک کے دستوروں سے جن کا اس مقالے میں بیان ہے، مشابہ پہلو بہت ہی کم تھے۔ دستور کے اس متن کی رو سے حجاز کی عرب مملکت ایک "دستوری مسلم بادشاہت" تھی (دفعہ ۲)، جس میں سارے کا سارا نظام "جلالتمآب سلطان عبدالعزیز اول" کے ہاتھ میں تھا، لیکن سلطان قوانین شریعۃ کا پابند تھا (دفعہ ۵)۔ قضا کے اصول کا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اسوۂ صحابہ اور قرون الخیر اولی کے مطابق ہونا ضروری تھا (دفعہ ۶)۔ شاہ اپنے خرچ پر ایک نائب (نائب عام) اور جس قدر امیر، عہدہ دار خادم وہ مناسب اور ضروری سمجھے گا مقرر کرے گا (دفعہ ۷)۔ نائب عام اقتدار اعلٰی کا نمائندہ ہوگا اور وہ بادشاہ کے سامنے جواب دہ ہوگا (دفعہ ۸)۔ فصل سوم میں امور سلطنت سے متعلق ہے، جو چھے شعبوں میں تقسیم کیے گئے ہیں: امور شرعیہ، امور داخلیہ و خارجیہ، امور مالیہ، تعلیم عوام، اور امور عسکریہ (دفعہ ۹)۔ امور شرعیہ میں ہر وہ بات داخل ہے، جو مذہبی دائرہ (القضاء الشرعی) کے اندر آتی ہے، مکہ و مدینہ، اوقاف، مساجد اور تمام مذہبی ادارے (دفعہ ۱۰)۔ امور داخلیہ کی بابت دفعہ ۱۴ میں درج ہے کہ امور حج کے نظم کے لیے ایک با اختیار جمعیت مقرر کی جائے گی۔ دفعہ ۱۷ ببعد میں، جن میں امور خارجیہ سے بحث ہے، ۱۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو ترمیم کی گئی اور اس وقت ادارۂ امور خارجیہ کے بجائے وزارت خارجہ مقرر کی گئی۔ فصل ۴ کی رو سے ایک مجلس شوری قائم کی گئی جسے بادشاہ نے نامزد کیا (دفعہ ۲۸ ببعد) اور جدہ اور مدینہ کی انتظامی مجالس (دفعہ ۳۲ ببعد)، جن میں سرکاری عہدہ دار اور مشاہیر شامل ہوں گے اور جنہیں بادشاہ، بلدی

اور قبائلی مجلسیں نامزد کریں گی (دفعہ ۵۱ بعد)، مقرر کیے جانے کا فیصلہ کیا گیا۔ ایک محکمہ محاسبہ مقرر کیا گیا (دفعہ ۴۳)، نیز سرکاری عہدہ داروں کا ایک عام محکمہ محاسبہ مقرر کیا گیا (دفعہ ۴۶ بعد)۔ فصل ۷ میں سرکاری ملازموں کی بابت ضوابط ہیں، فصل ۸ مجالس بلدیہ سے متعلق ہے اور آخری فصل میں بلدیات کی انتظامی جمعیتوں کا بیان ہے۔

۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء کو شاہی فرمان کی رو سے نجد کو سلطنت کی حیثیت دے کر حجاز کے ساتھ منضم کر دیا گیا۔ ۱۸ ستمبر ۱۹۳۲ء کو ایک اور شاہی فرمان جاری ہوا جس کی رو سے سلطنت سعودی عرب وجود میں آئی، جس سے سابق انتظام کے اندر کوئی تغیر واقع نہیں ہوا، اگرچہ اس فرمان کی دفعہ ۶ تصریح کرتی ہے کہ مجلس وزرا فوراً ایک جدید دستور تیار کرے، مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ نص صریح غیر نافذ رہی ہے۔

بادشاہ کا اختیار عملی طور پر مذہبی، فوجی اور سیاسی امور پر پورا پورا تھا اور وہ اپنے بعض اختیارات کو اپنے خاندان یا اپنے مصاحبین میں سے کسی کو دے دیتا تھا۔ مجلس شوریٰ محض نظریاتی طور پر تھی اگرچہ قبائلی سرداروں کی مجلس ہر سال الریاض میں اپنے اجلاس منعقد کرتی تھی۔ ۹ اکتوبر ۱۹۵۳ء کو شاہ عبدالعزیز ابن سعود نے پہلی دفعہ ایک حقیقی مجلس وزرا قائم کی، جس کی صدارت امیر سعود کرتے تھے جو ۹ نومبر کو اپنے باپ کی وفات کے بعد تخت پر بیٹھے تھے۔ مجلس وزرا کے پہلے اجلاس میں، جو ۸ مارچ ۱۹۵۴ء کو منعقد ہوا، بادشاہ نے اپنی خواہش ظاہر کی کہ "حکومت ملک کے تمام امور کا انتظام قرآنی تعلیمات کے مطابق کرے گی"۔ اس کے بعد ۱۷ مارچ کو دو شاہی فرامین جاری ہوئے جن کی رو سے مجلس وزرا اور اس سے ملحقہ محکموں کی حیثیت متعین کر دی گئی۔ زمانے کے مطابق دستور بنانے کی کوئی جدید طرز کے تحریک آگے نہیں بڑھی، تاہم، ۳ دسمبر ۱۹۶۰ء کو شاہزادہ طلال نے اعلان کیا کہ حکومت سعودی عرب ارادہ رکھتی ہے کہ ملک کے لیے ایک دستور تیار کرے اور ایک مجلس ملی قائم کرے۔ اس کے دو دن بعد مکہ ریڈیو نے یہ اعلان نشر کیا کہ شاہ سعود نے ایک دستور تیار کیا ہے، جس میں ایک تمہید اور دو سو دفعات ہیں؛ مطابع اور لاسلکی کے ذریعہ اس کا متن بھی پیش کیا گیا مگر ۲۸ دسمبر کو ایک اعلامیے نے اس خبر کا قطعی طور پر انکار کر دیا۔ [اس وقت (۱۹۷۴ء) شاہ فیصل [ان کے بعد شاہ خالد] حکمران ہیں، ان کا قانون اساسی تحریری نہیں (Un-written) ہے۔ فیصلے بالعموم شریعت اسلامی کے مطابق ہوتے ہیں اور ریاست کی روح بھی اسلامی ہے۔ محافظ حرمین شریفین ہونے کے لحاظ سے، ان کے اصول کار میں خاصی وسعت ہے تاکہ دنیا بھر کے مسلمانوں کو حج اور زیارت کے بارے میں پوری سہولتیں میسر ہوں۔ انداز ریاست میں مغربیت کم سے کم ہے]۔

**مآخذ:** (۱) C. A. Nallino: *Raccolta di scritti*، ج ۱، روما ۱۹۳۹ء، ص ۲۲۳ تا ۲۴۶؛ (۲) Documentation française: *Notes et études documentaires*، عدد ۱۵۲۹، مورخہ ۱۰ ستمبر ۱۹۵۱ء؛ (۳) J. E. Godchot: *Les constitutions du Proche et du Moyen-Orient*، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۲۸ تا ۴۲؛ (۴) Helen M. Davis: *Constitutions, etc.*، ص ۲۴۸ تا ۲۵۸؛ (۵) A. Giannini: *Le constituzioni degli Stati del vicino Oriente*، روما ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۵؛ (۶) متعلقہ برسوں کے *COC*، *MEA*، *MEG*، *OM* وغیرہ۔

### ۸ - یمن

امامت یمن نے کوئی تحریری دستور نہیں تیار

کیا؛ تاہم ایسے متعدد متون موجود ہیں جن میں امام کے اختیارات اور تخت نشینی کے ضوابط ہیں۔ امام کا انتخاب علما کریں گے، جن کو ایک مجلس شوریٰ میں طلب کیا جائے گا اور اسی مجلس کے رو برو امام حلف اٹھائے گا۔ امام ملک کے روحانی پیشوا ہونے کی حیثیت سے مطلق اختیار کا مالک ہوگا، لیکن وزیر اعظم اور دیگر وزرا اس کی اعانت کریں گے، جو اسی کے خاندان سے ہوں گے۔ ستمبر ۱۹۶۲ء کے انقلاب کے بعد مجلس انقلاب (مجلس الثورة) نے ایک منشور جاری کیا جس میں انقلاب کی غرض بیان کی گئی تھی اور حکومت کے عام اصول معین کیے گیے تھے۔ بیان مقاصد کے شروع میں کہا گیا تھا کہ شریعت حقہ کو دوبارہ بحال کیا جائے گا، فرقہ وارانہ امتیاز کو مٹایا جائے گا اور قانون کے سامنے ہر یمنی کی حیثیت مساویانہ ہوگی، زیدیوں اور شافعیوں کا باہمی نزاع دور کیا جائے گا اور اس کے بعد قومی، سیاسی اور معاشری مقاصد بیان کیے گئے تھے۔ بیان کردہ اصول میں، عام دستوری مواثیق کے علاوہ یہ بھی شامل ہے کہ اقتدار کا ماخذ یمن کے عوام ہیں (دفعہ ۳)، اور تمام قوانین کا ماخذ شریعة اسلامیہ ہوگی جو مملکت کا سرکاری مذہب ہے (دفعہ ۹)۔ اس دستاویز کا متن عدن کے فتاة الجزیرة مورخہ ۸ نومبر ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ امام احمد (۱۸ ستمبر ۱۹۶۲ء) کے بعد، فوج کے چند افسروں نے ۲۶، ۲۷ ستمبر ۱۹۶۲ء کو اقتدار پر قبضہ کرکے امام کے فرزند سیف الاسلام البدر (امام منصور باللہ محمد) کو معزول کرکے یمن میں جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا جس کی تائید مصر (جمال عبدالناصر) نے کی جن کے مقابلے میں سعودی عرب نے امام کی حمایت کی۔ یہ نزاع جاری رہی، تاآنکہ اگست ۱۹۶۷ء میں باہمی تصفیہ ہوکر متارکہ جنگ ہوگیا۔ ۲۸ دسمبر ۱۹۷۰ء کو فوجی انقلابی کونسل نے (سابقہ عارضی دساتیر کے برعکس) ایک مستقل دستور ملک کو دیا جس میں حکومت کا اختیار ایک کونسل کے سپرد ہوا جس کی رو سے ۱۷۹ ارکان ہوں گے۔ اس کا نام "الجمہوریة العربیة الیمنیة" قرار پایا۔

**مآخذ:** *The Statesman's year-book 1973-74.*

[ادارہ از لائیڈن]

## ۹۔ شام (سوریة) اور لبنان

عراق کی طرح شام اور لبنان نے بھی اپنی دستوری زندگی پہلی عالمگیر جنگ کے بعد شروع کی جب وہ مملکت عثمانیہ سے جدا ہوگیے، اگرچہ اس کے بعض قائدین نے عثمانی دستوری تجربات کے اندر عملی حصہ لیا تھا۔ پہلا دستوری قدم شام نے اس وقت اٹھایا جب ۱۹۱۸ء میں امیر فیصل نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور اس ارادے کا اعلانیہ اظہار کیا کہ وہ شام کو ایک عرب دستوری ریاست بنائے گا۔ فیصل نے ۱۹۲۰ء میں ایک شامی مؤتمر طلب کی جس میں، بشمول لبنان و فلسطین، تمام جغرافیائی شام جو بعد میں "سوریة العظمیٰ" کہلایا، کے نمائندے شامل تھے اور شمول کی بنیاد "عثمانی قانونی انتخاب عمومی" پر تھی۔ اس مؤتمر نے ایک قانون ساز اور دستوری مجلس کی حیثیت سے دستور کا ایک مسودہ مرتب کیا جس کی ۱۴۸ دفعات تھیں۔ اسے اصولاً سب نے منظور کیا، اگرچہ باقاعدہ رائے شماری نہیں کی گئی۔ یہ مؤتمر ابھی اس مسودے پر غور کر ہی رہی تھی کہ فرانسیسی فوج دمشق میں داخل ہوگئی اور مؤتمر کا اجلاس ۱۹ جولائی ۱۹۲۰ء کو موقوف ہوگیا اور پھر آئندہ کبھی منعقد نہ ہو سکا۔

اس دستور میں ایک محدود بادشاہت، ایک دو ایوانی مجلس قانون ساز اور ذمے دار وزارت تجویز کی گئی تھی۔ شام (یعنی سوریة العظمیٰ) ایک

ناقابل تقسیم سیاسی وحدت قرار دیا گیا، تھا لیکن اس کی سرحدیں معین نہیں کی گئی تھیں۔ حکومت سوریۃ ایک عرب حکومت قرار دی گئی جس کا دارالسلطنت دمشق اور جس کا مذہب اسلام ہوگا۔ دستور کے اندر ایک میثاق حقوق شامل تھا، جس میں شہری، فکری اور مذہبی آزادی کا ذمہ لیا گیا تھا۔ سینٹ اور مجلس نمائندگان (مجلس النّواب) دونوں منتخب ادارے تھے: مجلس النواب کے ارکان خفیہ رائے شماری سے دو مرحلوں میں چنے جاتے تھے اور سینٹ کے ارکان ہر صوبے کی مجلس النّواب منتخب کرتی تھی۔ ملک کا انتظام غیر مرکزی بنیاد پر رکھا گیا تھا۔ ہر صوبہ اپنا انتظام ایک قانون ساز مجلس کے ذریعے جس کا نام ایوان النّواب ہوگا، خود کرے گا۔ عدلیہ آزاد ہوگی، جس میں بادشاہ ایک عدالت عالیہ قائم کرے گا جو عدل و انصاف قائم کرنے کا سب سے اعلیٰ ادارہ ہوگی۔

شام ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک براہ راست فرانسیسیوں کے زیر اقتدار رہا اور اس سے پہلے کوئی اور دستوری قدم نہ بڑھایا گیا۔ شام ابھی ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ء کی بغاوت کے درمیانی مرحلے ہی میں تھا کہ فرانسیسیوں نے لبنان کے ساتھ ایک سمجھوتہ کر لیا اور ۱۹۲۶ء میں وہاں ایک دستور جاری کردیا۔ اسی طرح شام کے لیے ایک دستوری نمونہ تیار کرکے پیش کر دیا۔

لبنان: لبنان کے دستور میں تجویز کیا گیا تھا کہ لبنان میں جمہوری حکومت قائم ہوگی (جدید دور میں مشرق کے عرب ممالک میں یہ پہلا اعلان تھا)۔ دو ایوانی پارلیمنٹ ہوگی، جسے دو مرحلوں میں بالغ مردوں کی عام رائے دہندگی سے انتخاب کیا جائے گا۔ کابینہ انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیت سے پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ صدر کو جسے پارلیمنٹ کے دونوں ایوان اپنے مشترک اجلاس میں منتخب کریں گے، وزیر اعظم مقرر کرنے کا حق ہوگا اور سینٹ کے تین چوتھائی ارکان کی رائے سے ایوان نمائندگان کو برخاست کرنے کا بھی حق ہوگا۔ ایک چھوٹی سی ریاست کے لیے ایسا تفصیلی نظام ناقابل عمل تھا۔ اس وجہ سے ۱۹۲۷ء میں ضرورت ہوئی کہ اس پر نظر ثانی کی جائے؛ نظر ثانی میں صدر کے اختیارات بڑھا دیے گیے، خاص طور پر مالی مطالبات کو جلدی منظور کرانے کے متعلق؛ نیز سینٹ کو ختم کر دیا گیا اور فقط یک ایوانی پارلیمنٹ برقرار رکھی۔ مجلس النّواب کے تیس ارکان میں پندرہ کا اضافہ کر دیا گیا، ان کا تقرر صدر کرتا تھا۔ کابینہ کے اراکین کو پارلیمنٹ میں سے چنا جاتا تھا اور اس کے ارکان انفرادی طور پر اور بحیثیت مجموعی پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ تھے۔

یہ دستور تولیت کے زمانے میں برابر کام کرتا رہا، لیکن جب ۱۹۳۹ء میں جنگ شروع ہوگئی تو یہ معطل کر دیا گیا۔ ۱۹۴۳ء میں جب ریاست کی خود مختاری کا باقاعدہ اعلان ہوا تو یہ دستور بحال کر دیا گیا اور اپنے ۸ نومبر ۱۹۴۳ء کے اجلاس میں پارلیمنٹ نے اس میں سے وہ فقرات جن کا تعلق تولیّت سے تھا، ایک ضابطہ تیار کرکے حذف کر دیے، جس سے فرانسیسی حکام کے ساتھ تنازعہ ہو گیا۔ فرانسیسیوں نے احتجاج کیا کہ تولیت کے باقاعدہ ختم ہونے سے قبل ہی دستور میں ترمیم کر دی گئی ہے، مگر آخر کار فرانس نے اس ترمیم کو مان لیا اور ۱۹۳۶ء میں تولیتی نظام کو جنیوا میں انجمن اقوام کے اجلاس میں باقاعدہ طور پر ختم کر دیا۔

[سلیمان الافرنجی ۱۷ اگست ۱۹۷۰ء کو صدر جمہوریہ منتخب ہوئے؛ اس جمہوریہ کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ صدر ہمیشہ مارونی عیسائی،

وزیر اعظم ہمیشہ سنی مسلمان اور سپیکر ہمیشہ شیعہ ہوتا ہے، دیکھیے *The Statesman's year-book* 1973,74ء]۔

لبنان کے لیے دستور کا ڈھانچا تیار کرنے میں جو کامیاب قدم اٹھایا گیا تھا، اس نے شامیوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ فرانس کے ساتھ دستوری حکومت کی ضرورت پر سمجھوتہ کر لیں؛ چنانچہ ۱۹۲۸ء میں ایک مجلس دستور ساز قائم کرنے کے لیے عام انتخاب ہوا۔ دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ۲۷ ارکان کی ایک کمیٹی بنائی گئی اور اگست میں دستور کا مسودہ تیار ہو کر مجلس دستور ساز کے سامنے آ گیا۔ اس مسودے میں تصریح کی گئی کہ شام اپنی طبعی حدود (یعنی سوریۃ عظمی) کے اندر ایک غیر منقسم سیاسی وحدت اور ایک آزاد و خود مختار مملکت ہے، اس کا نظام حکومت جمہوری ہے اور اس کے صدر کا مذہب اسلام ہوگا۔ اس دستور میں وثیقۃ الحقوق بھی شامل تھا جس میں اصول آزادی، مساوات، نجی ملکیت وغیرہ کی حفاظت کی ضمانت دی گئی تھی۔ انتظامیہ کا سربراہ صدر جمہوریہ ہوگا جسے پارلیمنٹ ۵ سال کے لیے انتخاب کرے گی، لیکن وہ دوبارہ انتخاب کا اہل نہ ہوگا جب تک کہ اس کی پہلی صدارت کے اختتام کے بعد ۵ سال نہ گزر جائیں۔ صدر وزیراعظم مقرر کرے گا، پھر وزیر اعظم کی سفارش سے دیگر وزرا مقرر کرے گا۔ صدر جواب دہ نہیں ہوگا کیونکہ اس کے فیصلوں پر وزیر اعظم اور متعلقہ وزرا کے دستخط بھی ہوں گے۔ کابینہ میں سات سے زیادہ ارکان نہ ہوں گے اور یہ پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ وزرا سارے کے سارے پارلیمنٹ کے رکن نہیں ہوں گے، لیکن وہ اس کے اجلاس اور مباحثات میں حصہ لے سکتے ہیں۔ پارلیمنٹ کا فقط ایک ایوان ہوگا (مجلس یا ایوان النواب)، جو ہر چار سال بعد آزاد انتخابات سے چنا جائے گا۔ شام کا ہر بیس سالہ مرد رائے دینے کا حق دار ہوگا۔ دستور میں ایک عدالت عالیہ قائم کرنے کی بھی تصریح تھی جس کے پندرہ ارکان ہوں گے، جنھیں پارلیمنٹ اور عدالتوں کے ججوں سے لیا جائے گا۔ حکومت پارلیمنٹ کی درخواست پر یا خود دو تہائی اکثریت سے دستور میں ترمیم کر سکتی ہے۔ دستور کے مسودے میں تولیت کی شرائط کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے فرانس کو ترغیب ہوئی کہ وہ مجلس دستور ساز کو مطلع کر دے کہ بعض دفعات میں، مثلاً وہ جن کا تعلق شام کی ”طبعی حدود“ سے ہے اور جن کے اندر لبنان بھی آتا ہے اور دیگر دفعات جو فرانس کے بین الاقوامی حقوق کے متصادم ہیں، لازمی طور پر ترمیم کی جانی چاہیے۔ مجلس دستور ساز نے فرانس کی یہ بات ماننے سے انکار کر دیا۔ اس پر فرانس نے ۱۹۲۸ء میں اس مجلس کو برخاست کر دیا اور ۱۹۳۰ء کا دستور جاری کیا اور ان دفعات میں، جن پر اسے اعتراض تھا، ترمیم کر دی۔ شامیوں نے بڑی دانشمندی سے کام لیتے ہوئے ان کی بات مان لی اور ۱۹۳۲ء کے پارلیمنٹ کے انتخابات میں حصہ لیا۔ جمہوریہ کا پہلا صدر ۱۹۳۲ء میں منتخب ہوا۔ بہر حال شامیوں اور فرانسیسیوں کا کسی ایسے عہد نامے پر اتفاق نہ ہو سکا جس سے شام کی آزادی کے بعد شام اور فرانس کے تعلقات قائم رہ سکیں۔ چنانچہ ۱۹۳۹ء میں جب جنگ چھڑی تو فرانس نے دستور کو معطل کر دیا اور ایک ”مجلس مدیران“ کی وساطت سے ملک پر حکومت کی۔

دوسری عالمگیر جنگ میں کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ شام کو آزادی حاصل کرنے کا اور دوبارہ دستوری زندگی اختیار کرنے کا موقع مل گیا۔ ۱۹۴۱ء میں شام اور لبنان کی آزادی کا اعلان کر دیا گیا اور دوبارہ پارلیمانی زندگی بحال کرنے کے لیے

۱۹۴۳ء میں انتخابات ہوئے، اگرچہ انتداب کے اختتام کا اعلان کہیں ۱۹۴۶ء میں ہوا۔ ۱۹۳۰ء کا دستور، انتداب سے متعلق دفعات حذف کرنے کے بعد بحال کیا گیا اور نئے صدر کا انتخاب کر لیا گیا۔ یہ دستور ۱۹۴۹ء تک چلتا رہا جب کہ حسنی الزعیم کے زیرِ قیادت ایک فوجی انقلاب برپا ہوا، جس نے حکومت کا تختہ الٹ دیا اور دستور کو موقوف کر دیا اور ایک نیا مسودۂ قانون تیار ہوا، جس کی بابت مشہور ہوا کہ اس میں ترقی پسند اصول کی رعایت رکھی گئی ہے۔ یہ دستور جاری نہ ہو سکا کیونکہ ۱۹۴۹ء میں فوج نے خود زعیم ہی کا تختہ الٹ دیا۔ دستور ساز مجلس کے انتخابات نسبتًا آزاد ماحول میں کیے گئے، اگرچہ اقتدار فوج ہی کے ہاتھ میں رہا۔ اس دستور ساز مجلس نے ایک جدید دستور کا مسودہ پیش کیا جسے ۳۳ ارکان کی ایک کمیٹی نے ناظم القدسی کی زیرِ صدارت ۵ ستمبر ۱۹۵۰ء کو تیار کیا تھا اور اسی دن صدر جمہوریہ نے اس کو جاری بھی کر دیا۔

۱۹۵۰ء کے دستور نے حکومت کی اس طرز یا بناوٹ میں، جو ۱۹۳۰ء کے دستور میں مقرر کی گئی تھی، کوئی بنیادی تبدیلی نہ کی۔ اس کی تجدیدات ان عام دفعات میں پائی جاتی تھیں جو اہلِ شام کی امیدوں کی آئینہ دار تھیں۔ شام کو ایک ”ناقابلِ تقسیم سیاسی وحدت“ قرار دیا گیا اور اس کو ”عرب قوم کا ایک حصہ“ مانا گیا۔ وثیقۃ الحقوق، میں ۲۸ دفعات تھیں جن میں آزادی کے بنیادی اصول اور شہریوں کے معاشری اور اقتصادی حقوق تفصیل سے متعین کیے گئے تھے۔ دفعات متعلقہ بہ اراضی میں بیان کیا گیا تھا کہ ”ملکیت اراضی کی انتہائی حد قانون کے ذریعے معین کی جائے گی“، لیکن ایسا کوئی قانون ۱۹۵۸ء میں شام کے مصر کے ساتھ اتحاد تک جاری نہیں کیا گیا۔ دستور میں اس کی بھی صراحت تھی کہ ”حکومت مملکت کی اراضی ان مزارعوں میں تقسیم کرے گی جن کو گذارے کے قابل کافی زمین میسّر نہیں اور ان سے تھوڑا مالیہ لیا جائے گا جو قسط وار واپس کردیا جائے گا (دفعہ ۲۲)۔ مزدوری کی بابت کہا گیا تھا کہ ”وہ معاشری زندگی کا سب سے زیادہ اساسی عنصر ہے“ اور ”ہر شہری کا حق ہے“۔ حکومت ملک کی اقتصادی حالت درست کرکے ہر شہری کے لیے روزگار فراہم کرے گی (دفعہ ۲۶)۔ تعلیم کو بھی ہر شہری کا حق قرار دیا گیا تھا۔ حکومت کے مدارس میں بنیادی تعلیم لازمی اور مفت دی جائے گی۔ ثانوی اور پیشہ ورانہ تعلیم گو لازمی تو نہ ہوگی، لیکن وہ بھی حکومت کے مدارس میں مفت ہوگی۔ فوجی خدمت لازمی ہوگی اور خاندان جو معاشرے کی بنیاد ہے، کی حفاظت حکومت کے ذمے ہوگی۔ حکومت شادی کی حوصلہ افزائی کرے گی اور تمام مادّی اور اقتصادی موانع دور کرنے کی کوشش کرے گی۔ یہ اصول، جو اس وقت ممالک عرب میں سب سے زیادہ ترقی پسند خیال کیے گئے تھے، مصر کے زیادہ جدت پسند اشتراکی اصول کے سامنے ماند پڑ گئے جب کہ ۱۹۵۸ء میں شام اور مصر کا اتحاد ہوا، تاہم اس سے پہلے کہ شام اس اتحاد میں حصہ لے اسے ایک نئے دستوری میثاق کا تجربہ کرنا تھا جو ۱۹۵۳ء میں ششکلی حکومت میں جاری کیا گیا اور جس کی رو سے سر زمینِ عرب میں پہلی بار صدارتی طرز حکومت رائج ہوا۔ یہ دستور تھوڑے ہی دن چلا اور ششکلی حکومت کے زوال کے فوراً بعد موقوف کر دیا گیا اور ۱۹۵۰ء کا دستور بحال کیا گیا۔ اس دستور کو اس وقت (۱۹۶۲ء) بھی رائج سمجھنا چاہیے جب کہ شام ”متحدہ عرب جمہوریہ“ سے الگ ہو

چکا ہے، اور ترمیم شدہ دستور ایک بالکل نئے دستوری میثاق کے اجرا و التوا میں ڈالا ہوا ہے، کیونکہ شام کے حکام کے متعدد عام اعلانات سے یہی ظاہر ہوتا ہے (دیکھیے آئندہ xviii) ۔ [۲۳ فروری ۱۹۶۶ء کو حافظ الاسد کی حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا اور بعث پارٹی کی ایک کونسل نے اس پر قبضہ کر لیا اور لور الدین العطاشی کو صدر ریاست مقرر کر دیا، لیکن ۱۳ نومبر ۱۹۷۰ء کو حافظ الاسد نے دوبارہ اقتدار حاصل کر کے ۲۱ نومبر کو اپنی کابینہ کا اعلان کر دیا؛ ۱۶ فروری ۱۹۷۱ء کو ایک عارضی دستور نافذ کیا اور ایک عوامی کونسل (جو ۱۷۳ ارکان پر مشتمل تھی) قائم کی اور ۱۴ مارچ ۱۹۷۱ء کو حافظ الاسد کو صدر جمہوریہ منتخب کر لیا گیا] ۔

مآخذ: (۱) A. Giannini : La costituzione della Siria e del Libano، در OM، ۱۰ (۱۹۳۰ء): ۵۸۹ تا ۶۱۵؛ (۲) Philippe David : Un gouvernement arabe à Damas، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۳) A. J. Toynbee : Survey of international affairs, 1930، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۳۰۳ تا ۳۱۴؛ (۴) A. Hourani : Syria and Lebanon، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۵) P. Rondot : Les institutions politiques du Liban، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۶) N. A. Ziadeh : Syria and Lebanon، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۷) S. H. Longrigg : Syria and Lebanon under French Mandate، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۸) M. Khadduri : The Franco-Lebanese Dispute and the crisis of November, 1943، در American Journal of International Law، ۳۸ (۱۹۴۴ء): ۶۰۱ تا ۶۲۰؛ (۹) وجیہ المختار: الدستور والحکم، دمشق ۱۹۴۸ء؛ (۱۰) عبدالوہاب حومد: حول الدستور الجدید، دمشق ۱۹۵۰ء؛ (۱۱) M. Khadduri : Constitutional development in Syria، در MEJ، ۵ (۱۹۵۱ء): ۱۳۷ تا ۱۶۰؛ (۱۲) N. A. Ziadeh : The Lebanese elections، در MEJ، ۱۴ (۱۹۶۰ء): ۳۶۷ تا ۳۸۱؛ (۱۳) J. M. Landau : Elections in Lebanon، در Western Political Quarterly، ۱۴ (۱۹۶۱ء): ۱۲۰ تا ۱۳۷؛ (۱۴) Documentation française : Notes et études documentaires، عدد ۱۳۱۲، مؤرخہ ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء و عدد ۱۷۸۵، مؤرخہ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) The statesman's Year Book، 1973-1974.

(M. Khadduri)

### ۱۰ - اُردن

ماوراء الاردن کے امیر عبداللہ نے اپنے ملک کے آزاد ہونے سے پہلے ہی ایک دستور (قانون اساسی) ۱۶ اپریل ۱۹۲۸ء کو جاری کر دیا تھا، جس میں ایک مجلس قانون ساز (مجلس تشریعی) اور امیر کے سامنے جواب دہ ایک انتظامی مجلس کے قیام کا اہتمام کیا گیا تھا ۔ اگرچہ اس دستوری وثیقہ سے امیر کو وسیع اختیارات مل گئے، پھر بھی جب ماوراء الاردن آزاد ہوا تو یہی اس کے جدید دستوری ڈھانچے کی بنیاد قرار پایا ۔ ۱۵ مئی ۱۹۴۶ء کو امیر عبداللہ ہاشمی سلطنت کا بالاعلان بادشاہ قرار پایا اور ۱۹۲۸ء کا دستور جس پر ۱۹۳۹ء میں ملک کو جدید آزاد زندگی کے مطابق بنانے کے لیے نظر ثانی کی گئی تھی، یکم فروری ۱۹۴۷ء کو بالکل منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ اسی تاریخ کو ایک نیا دستور جاری کیا گیا ۔ اس جدید دستور کی رو سے دو ایوانی پارلیمنٹ اور ایک ذمہ دار کابینہ قائم کی گئی، لیکن بادشاہ نے اپنے لئے وسیع اختیارات محفوظ رکھے جس میں مجلس قانون ساز کے بنائے ہوئے قانون کو مسترد کرنے کا اختیار بھی تھا ۔ جب فلسطین کے عرب علاقوں کو اردن میں شامل کر دیا گیا تو دستور میں کچھ اور رد و بدل کرنا پڑا: سب سے پہلے تو ۲۴ اپریل ۱۹۵۰ء کو قانون

انضمام میں تبدیلی کی گئی جس کی رُو سے اردن کی ہاشمی سلطنت وجود میں آئی تھی اور پور دستور پر نظر ثانی کی گئی۔ اس کے بعد ۱۹۵۲ء میں عبداللہ کو قتل کر دیا گیا ۔ جدید دستور میں صراحۃً درج ہوا کہ (۱) کابینہ، ایوان کے سامنے جواب دہ ہے؛ (۲) ایک عدالتِ عالیہ قائم کی جائے گی؛ (۳) حکومت کارکنوں کے حقوق کے تحفظ کی ذمہ دار ہے اور (۴) مدارس ابتدائیہ میں لازمی تعلیم دی جائے گی ۔ بعد میں اس دستور پر کئی بار نظرثانی کی گئی اور اس کے ضوابط کو زیادہ وسیع اور آزادی پسند بنایا گیا، لیکن عملاً بادشاہ کا کابینہ اور پارلیمنٹ پر پورا پورا اقتدار قائم رہا ۔

**مآخذ:** (۱) A. Giannini: *La costituzione della Transgiordania*، در *O.M*، ۱۱ (۱۹۳۱ء): ۱۱۷ تا ۱۲۱؛ (۲) P. R. Graves: *Memoirs of King Abdullah* (ترجمہ)، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۳) Ann Dearden: *Jordan*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۴) R. Patai: *The Kingdom of Jordan*، پرنسٹن ۱۹۵۸ء؛ (۵) منیب الماضی و سلیمان موسیٰ: تاریخ الاردن، عمان ۱۹۵۹ء؛ (۶) Documentation française: *Notes et études documentaires*، مئی ۱۹۵۲ء، عدد ۱۶۱۳.

(M. KHADDURI)

تعلیقہ: اُردن کے دستور کی رُو سے مملکت کا سرکاری مذہب اسلام اور زبان عربی ہے ۔ تمام باشندے بلا استثنائے مذہب، نسل اور زبان قانون کی نظر میں برابر ہیں ۔ فرد کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے، باشندوں کو انجمن سازی کا حق حاصل ہے، ابتدائی تعلیم لازمی اور مفت ہے اور پریس اور تحریر و تقریر کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے ۔

دو ایوانی پارلیمان کے ایوان نمائندگان کے ارکان خفیہ رائے شماری کے ذریعے عام ووٹوں سے منتخب کیے جاتے ہیں اور ان کی میعاد رکنیت چار سال ہوتی ہے ۔ ارکان کی کل تعداد ساٹھ ہے ۔ ایوان نمائندگان کا رکن منتخب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص اردنی باشندہ ہو اور اس کی عمر تیس سال سے کم نہ ہو ۔ بادشاہ کے قریبی رشتہ دار اس ایوان کی رکنیت کے لیے انتخاب میں امیدوار نہیں ہو سکتے ۔ ایوان کے صدر کا انتخاب ہر سال ارکان میں سے خفیہ رائے شماری کے ذریعے ہوتا ہے ۔

سینٹ کے ارکان کی تعداد ایوان نمائندگان کے ارکان کی تعداد کا نصف ہے ۔ اس کا رکن بننے لیے عمر کم از کم چالیس سال ہونی چاہیے اور ضروری ہے کہ کوئی رکن بادشاہ کے عزیزوں میں سے نہ ہو ۔ سینٹ کے ارکان کو بادشاہ اپنی صواب دید کے مطابق نامزد کرتا ہے اور یہ نامزدگی چار سال کے لیے ہوتی ہے جب کہ سینٹ کے صدر کی نامزدگی دو سال کے لیے ہوتی ہے ۔ سینٹ کے ارکان مندرجۂ ذیل شخصیتوں میں سے نامزد ہوں گے: موجودہ یا سابق وزرائے اعظم اور وزرائے سابق، سفرا، سابق صدر ایوان نمائندگان، سابق صدر یا رکن عدالت عالیہ اور عدالت شرعی اور ایوان نمائندگان کے ایسے سابق ارکان جو دو مرتبہ انتخاب میں کامیاب ہو چکے ہوں، جنرل یا اس سے اوپر کے عہدے کے ریٹائرڈ آفیسرز ۔ دونوں ایوانوں میں فیصلے کثرت رائے سے کیے جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی فیصلہ دستور میں تبدیلی کے بارے میں کرنا ہو یا کابینہ پر عدم اعتماد کے ووٹ کا معاملہ ہو تو رائے شماری اونچی آواز میں ہر رکن کا نام پکارنے کے ذریعے ہوگی ۔

ایوانِ نمائندگان کے منظور کردہ قوانین سینٹ میں پیش کیے جاتے ہیں اور پھر آخری منظوری کے لیے بادشاہ کے سامنے ۔ اگر ایک ایوان منظوری دے دے اور دوسرا نامنظور کر دے تو دونوں

ایوانوں کا مشترکہ اجلاس ہوگا اور دو تہائی اکثریت سے قانون منظور کیا جائے گا ۔ اگر کسی قانون کی منظوری بادشاہ نہ دے تو وہ چھے ماہ کے اندر اندر اس قانون کو اپنی رائے کے ساتھ پارلیمان کو واپس بھیج دے گا اور اگر دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس اس قانون کو دوبارہ منظور کر لے تو وہ نافذ العمل ہوگا ۔

اردن کا تخت حکومت شاہ عبداللہ کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص ہے [آج کل (۱۹۷۵ء) شاہ حسین سربراہ ہیں، بطور سربراہِ مملکت بادشاہ پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا ۔ اسے اعلانِ جنگ کرنے، صلح کا معاہدہ اور دیگر معاہدے کرنے کا حق ہے، لیکن اس کی منظوری پارلیمان سے لینا ضروری ہے ۔ بادشاہ نیشنل مسلح افواج کا سپریم کمانڈر ہے اور وہی وزیر اعظم، سینٹ کے ارکان اور سینٹ کے صدر کو نامزد کرتا ہے ۔ سزائے موت بادشاہ کی منظوری کے بغیر نافذ نہیں ہوگی ۔ بادشاہ کو فرمان جاری کرنے کا اختیار حاصل ہے اور اس پر وزیراعظم اور متعلقہ وزیر کے دستخط بھی ثبت ہوں گے ۔

کابینہ کے تمام ارکان کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی تجارتی ادارے کے رکن نہ ہوں گے، کسی ادارے سے تنخواہ وصول نہیں کریں گے اور کسی قسم کے تجارتی اور مالی ادارے میں شریک کار نہیں ہوں گے ۔ کابینہ ایوان نمائندگان کے سامنے جواب دہ ہے اور مملکت کے تمام داخلی و خارجی امور کی ذمہ دار ہے ۔ وزرا کو پارلیمان میں تقریر کرنے کا حق ہے اور اگر وہ کسی ایک ایوان کے رکن ہوں تو اس ایوان میں رائے شماری میں بھی حصہ لے سکتے ہیں ۔ ہر نئی کابینہ کو اپنا پروگرام ایوان نمائندگان کے سامنے پیش کرنا اور اعتماد کا ووٹ لینا ہوگا اور عدمِ اعتماد کی صورت میں کابینہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ مستعفی ہو جائے ۔

اردن میں تمام قسم کے اعزازات، مثلاً پاشا اور بے وغیرہ دستور کی رو سے ختم کر دیے گئے ہیں ۔ اب مملکت کے تمام باشندوں کو فقط "السید" کے لقب سے پکارا جا سکتا ہے ۔

دستور کی رو سے اردن میں عام عدالتی نظام کے علاوہ شرعی عدالتیں بھی موجود ہیں جن کا دائرۂ کار شخصی معاملات، مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصایا اور اوقاف وغیرہ تک محدود ہے ۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے علحدہ علحدہ شرعی عدالتیں ہیں ۔

**مآخذ:** (۱) *The Constitution of the Hashemite Kingdom of Jordan* (یہ دستور یکم جنوری ۱۹۵۲ء کو منظور کیا گیا اور بعد میں وقتاً فوقتاً اس میں ترمیم ہوتی رہی، یعنی ۱۹۵۳ء، ۱۹۵۵ء، ۱۹۵۶ء، ۱۹۵۸ء، ۱۹۶۰ء، ۱۹۶۵ء ۔ یہ دستور ۱۳۱ دفعات پر مشتمل ہے)؛ (۲) J. G. Sparrow: *Modern Jordan*، لندن ۱۹۶۱ء، ص ۴۱ تا ۵۵؛ (۳) محمد نزال العرموطی: دلیل المواطن—مجموعة القوانین والانظمة، عمان ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵ تا ۲۰۰؛ (۴) الدستور، عمان ۱۹۶۸ء؛ (۵) *The Europa Year Book 1972--A World Survey*، مطبوعۂ Europa Publications Limited، ۲: ۸۰۶ تا ۸۰۹، کینٹ ۱۹۷۲ء ۔ [جون ۱۹۷۵ء تک]

(امین اللہ وثیر)

## ۱۱ ۔ انڈونیشیا

ایک آزاد و خود مختار جمہوریت، جس کا ڈاکٹر سوکارنو اور ڈاکٹر حتّا (Hatta) نے ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو اعلان کیا تھا ۔

سولھویں صدی میں ولندیزی سوداگر گرم مسالے کی تلاش میں انڈونیشیا کے بعض جزائر میں آباد ہوگئے ، پھر ولندیزی حکومت کے حکم سے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کی گئی، جسے مشرقی

ممالک سے تجارت کی اجارہ داری اور وہاں نو آبادیاں قائم کرکے حکومت کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ تقریباً ایک صدی کے اندر ڈچ کمپنی نے پورے مجمع الجزائر پر اپنا تسلّط جما لیا۔ ۱۷۹۸ء میں ہالینڈ میں جمہوریہ کا قیام عمل میں آیا تو اس نے یہ کمپنی توڑ دی اور اس کی تمام املاک اور نو آبادیوں کو اپنے قبضے میں کر لیا۔ ۱۸۱۱ء میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ منٹو کے بحری بیڑے نے ملایا پر قبضہ کر لیا اور پھر مجمع الجزائر سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۱۶ء میں ایک عہد نامے کی رو سے سیلون، ملایا اور شمالی بورنیو پر برطانیہ کا اور جاوا، سماترا اور مشرقی جزائر پر ہالینڈ کا قبضہ و اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ رفتہ رفتہ انڈونیشیا کے دیگر جزائر بھی اس کے قبضے میں آنے لگے۔

۱۸۴۸ء میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ نے قانون شرق الہند منظور کیا، جس کے مطابق گورنر جنرل کو تاج کا نمائندہ اور اس کے سامنے جواب دہ ٹھہرایا گیا۔ پانچ ولندیزی اور دو انڈونیشی ارکان پر مشتمل گورنر جنرل کی کونسل (Raad von Indie) تشکیل کی گئی۔ مقبوضہ علاقہ آٹھ صوبوں اور چھتیس ریذیڈنسیوں میں منقسم تھا۔ صوبے کا حاکم اعلیٰ گورنر تھا اور اس کے دائرۂ اختیار کے اندر واقع دیسی ریاستوں پر بھی گورنر کی نگرانی و بالا دستی قائم تھی۔ ۱۹۰۷ء میں دیسی ریاستوں کے حکمرانوں کو ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے گورنر جنرل انھیں مقرر اور معزول کر سکتا تھا اور اس کے احکام کی تعمیل ان پر لازم تھی۔

ولندیزی شرق الہند میں عدالتی نظام دو حصوں میں منقسم تھا۔ اگر کسی مقدمے میں سب فریقین ملکی ہوتے تو دیسی عدالت میں مقامی قانون (عادات) کے مطابق سماعت ہوتی تھی اور اگر ایک فریق میں ولندیزی، یورپی یا چینی ہوتا تو ولندیزی عدالت میں ولندیزی قانون کے مطابق۔ اس دو عملی سے طرح طرح کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہتی تھیں۔

۱۹۱۵ء میں فوکتس راڈ Voksraad کے نام سے ایک نئی کونسل قائم کی گئی جس کے ارکان کی تعداد اڑتیس تھی: پندرہ ملکی اور تئیس ولندیزی جن میں دس ملکی اور نو ولندیزی محدود حلقوں سے منتخب کیے جاتے تھے اور باقی نامزد۔ اس کی حیثیت محض مشاورتی مجلس کی تھی، جس سے گورنر جنرل چاہتا مشورہ کر لیتا۔ ۱۹۲۲ اور ۱۹۲۵ء میں ارکان کی تعداد اور اختیارات میں اضافہ کیا گیا، لیکن عوام سیاسی حقوق سے محروم ہی رہے۔

انڈونیشی عوام میں سیاسی شعور تو پیدا ہو چکا تھا، لیکن حکومت میں ان کا کوئی حصہ نہ تھا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں آچے کے ایک ممتاز عالم امام بونجول نے ولندیزیوں کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا۔ انھوں نے مجاہدین کی ایک باقاعدہ فوج تیار کی، جس نے منتک کباؤ کے ولندیزی فوجی اڈوں پر قبضہ کرکے اس علاقے سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۲۳ سے ۱۸۳۷ء تک یہ جنگ جاری رہی۔

اس تحریک جہاد کے زمانے میں جاوا کے دیہی علاقوں میں رہنے والوں میں گوتنگ رویونگ یعنی تحریک مؤاخات شروع ہوگئی، جس کا مقصد استعماری حکومت کی پیدا کردہ مشکلات کو اجتماعی تعاون سے حل کرنا تھا۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی تحریکیں پیدا ہوئیں، مثلاً ۱۸۹۰ء میں ثامنی تحریک، ۱۹۰۸ء میں شرکت ڈاگنگ اسلام (= اسلامی تجارتی انجمن)، تعلیمی اور مذہبی

تحریکیں، ۱۹۱۳ء میں شرکت اسلام، جمعیۃ المحمدیہ، انڈونیشی مجلس، ۱۹۰۸ء میں انڈونیشی طلبہ نے جمعیۃ شرق الہند قائم کی، ۱۹۲۴ء میں اس کا نام پرہمپنان انڈونیشیا (= انڈونیشی مجلس) رکھا گیا ۔ اسی زمانے میں احمد سوکارنو نے پارتائی نیشنل انڈونیشیا (= انڈونیشی قومی پارٹی) کی بنیاد رکھی، جس نے بڑی سرگرمی سے آزادی کی تحریک چلائی ۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک ملک (انڈونیشیا)، ایک قوم (انڈونیشی) اور ایک زبان (بھاشا انڈونیشیا) کا نعرہ بلند کیا ۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں حکومت نے اسے غیر قانونی جماعت قرار دے کر احمد سوکارنو سمیت کئی رہنماؤں کو گرفتار کر لیا، اس کے بعد پارٹی کے ارکان دو فریقوں میں بٹ گئے ۔ اعتدال پسندوں نے مارتونو کی زیر قیادت انڈونیشی پارٹی اور انتہا پسندوں نے جن میں ہوتان شہریر ممتاز تھے، احرار پارٹی بنا لی.

ولندیزی حکومت نے قومی تحریکوں کا گلا گھونٹنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ۔ حسنی تھمرن کی کوششوں سے شرکت اسلام، عظیم تر انڈونیشیا پارٹی، انڈونیشی عوامی تحریک، اسلام پارٹی، عرب پارٹی اور کیتھولک پارٹی نے ایک وفاق قائم کیا جو گاپی Gabanzan Politics Indonesia = وفاقی احزاب سیاسی (انڈونیشیا) کے نام سے مشہور ہے .

گاپی پارٹی نے ولندیزی حکومت سے مطالبہ کیا کہ ملک کو حق خود اختیاری دیا جائے، لیکن یہ مطالبہ مسترد کر دیا گیا ۔ ہالینڈ کے اس طرزِ عمل سے دل برداشتہ ہو کر ملک کی تمام جماعتیں متحد ہوگئیں اور اس اتحاد سے مجلسِ رعیتِ انڈونیشیا کا قیام عمل میں آیا .

۱۹۴۳ء کے اوائل میں جاپان نے انڈونیشیا پر قبضہ کر لیا اور ۱۹۴۵ء تک اس کا تسلط رہا ۔ انڈونیشی رہنماؤں نے فیصلہ کیا کہ سوکارنو اور حتّا تو جاپانیوں سے کھلم کھلا تعاون کریں اور شہریر، آدم جی اور شریف الدین خفیہ تحریکیں چلائیں ۔ انہوں نے "پیٹا" Peta میں بھی بہت اثر و رسوخ پیدا کر لیا ۔ پیٹا اس رضاکار فوج کا نام تھا جسو جاپانیوں نے تیار کی تھی اور جس کے تمام عہدے دار انڈونیشی تھے .

جاپانیوں کو جب یقین ہوگیا کہ وہ انڈونیشیوں کی تحریک آزادی کو کچل نہیں سکتے اور نہ ان کی سیاسی تنظیموں کا قلع قمع ہی کر سکتے ہیں تو وہ انڈونیشیا کو آزادی دینے پر آمادہ ہو گئے؛ چنانچہ ۱۹۴۴ء میں حکومت کے اختیارات انڈونیشیوں کو منتقل کرنے کی غرض سے مختلف تدابیر اختیار کی گئیں ۔ مارچ ۱۹۴۵ء میں انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی (Badan Penjaliaic Usha Parlupan Kamerlekaan Indonesia) کی تشکیل ہوئی تاکہ آزاد جمہوریۂ انڈونیشیا کا دستور تیار کیا جائے ۔ مجلس نے سوکارنو کی تجویز پر آزاد انڈونیشیا کی فکری اساس کے لیے مندرجۂ ذیل پانچ اصول (پنچ شیلا) منظور کیے : (۱) ایمان باللہ؛ (۲) قومی آزادی؛ (۳) سلطانی جمہور؛ (۴) دین انسانیت یا بین الاقوامیت؛ (۵) معاشرتی انصاف ۔ ان اصولوں پر ملک کا دستور تیار کیا گیا، جسے مجلس نے جولائی ۱۹۴۵ء میں منظور کر لیا ۔ اس دستور کی بعض اہم دفعات اور شقوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے :

(۱) انڈونیشیا کی ریاست وفاقی اور طرزِ حکومت جمہوری ہوگا؛

(۲) حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ جمہور کو تفویض ہوگا، اور وہ مجلس جمہور (Madjelis Permusjawaratan Rakjat) کے واسطے سے اس کا پورا پورا استعمال کریں گے؛

(۳) مجلسِ جمہور قوانین کے مطابق ایوانِ

نمائندگان، علاقائی خطوں اور دوسری جماعتوں کے مندوبین پر مشتمل ہوگی۔ آئین مرتب کرنا اور قومی حکمتِ عملی کا عمومی خاکہ تیار کرنا، مجلسِ جمہور کی ذمے داری ہوگی؛

(۴) صدر کو دستور کے مطابق انتظامی اختیار حاصل ہوں گے اور اسے اپنے فرائض منصبی کی بجا آوری میں نائب صدر کا تعاون حاصل ہوگا، نیز صدر کو ایوانِ نمائندگان کے اتفاق رائے سے دستور سازی کا اختیار حاصل ہوگا؛

(۵) صدر ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس کا وطن مالوف اور جائے پیدائش انڈونیشیا ہو، اور وہاں کا باشندہ اور شہری ہو؛

(۶) صدر اور نائب صدر کا انتخاب مجلسِ جمہور کثرت رائے کے اصول پر کرے گی۔ ان دونوں کے عہدوں کی میعاد پانچ برس ہوگی، لیکن وہ دوبارہ انتخاب میں حصہ لینے کے مجاز ہوں گے؛

(۷) صدر برّی، بحری اور فضائی افواج کا سپہ سالار اعلیٰ (کمانڈر انچیف) ہوگا اور ہنگامی حالات میں اسے مارشل لاء نافذ کرنے کا اختیار ہوگا؛

(۸) صدر کو مشورہ دینے کے لیے قانون میں اعلیٰ مجلسِ مشاورت (Supreme Advisory Council) کی تشکیل کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ علاوہ ازیں، صدر کی معاونت کے لیے حکومت کے وزرا ہوں گے جو صدر کے تحت کام کریں گے اور ان کا تقرر بھی صدر ہی کرے گا۔ وزرا اپنے اپنے محکموں کے سربراہ ہوں گے؛

(۹) عدل و انصاف کے اختیار کا حق سپریم کورٹ کو ہوگا اور اس کی وساطت سے ماتحت عدالتوں کو؛

(۱۰) ریاست کی اساس خدائے واحد کے عقیدے پر ہوگی اور وہ انڈونیشیا کی قومی ثقافت (کلچر) کو فروغ دے گی؛

(۱۱) معیشت کی تنظیم اشتراکی یا امداد باہمی کے طریقے پر ہوگی۔ پیداواری ذرائع جو ریاست کے لیے اہم ہیں اور جن سے جمہور کی اکثریت متاثر ہوتی ہے، حکومت کے اختیار میں ہوں گے۔

۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشی رہنماؤں نے آزادی کا اعلان کر دیا۔ مجلس برائے اہتمام آزادی نے ۱۸ اگست کو آزاد حکومت کی صدارت اور نائب صدارت کے لیے علی الترتیب سوکارنو اور حتّا کو منتخب کیا۔ مملکت کا دستور اساسی نافذ کیا گیا اور جمہوریہ انڈونیشیا کا قیام عمل میں آیا۔ یوگ یکارتا صدر مقام قرار پایا اور ملک کو آٹھ حصوں میں تقسیم کردیا گیا: مشرقی جاوا، وسطی جاوا، مغربی جاوا، سماترا، کالی منتان، سلاویسی، مالوکا، سوندا صغیر۔ ہر صوبے کے لیے وہیں کے باشندے کو گورنر مقرر کیا گیا اور نظم و نسق میں مدد دینے کے لیے مرکزی مجلس کے تحت صوبائی مجالس قائم کی گئیں۔

۲۹ ستمبر ۱۹۴۵ء کو انگریزی فوج انڈونیشیا کے ساحل پر اتری۔ نومبر ۱۹۴۵ء میں انڈونیشیا کی نیم خود مختار ریاست قائم کرنے کی پیش کش کی گئی، جسے جمہوری کابینہ کے صدر شہریر نے مسترد کر دیا۔ اگست ۱۹۴۶ء میں ولندیزی پارلیمنٹ کے مقرر کردہ کمیشن نے جمہوری حکومت کو تسلیم کر لیا۔ ۱۴ اکتوبر کو عارضی صلح نامے پر دستخط ہوئے۔ ۱۵ نومبر کو جمہوریہ انڈونیشیا اور ہالینڈ کے درمیان معاہدہ مرتب کرنے کے لیے مذاکرات کا سلسلہ شروع ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی انڈونیشیا سے انگریزی فوج کا انخلا بھی ہونے لگا۔ انگریزوں نے جاتے وقت ملک کا پورا نظم و نسق حکومت کو تفویض

کر دیا۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۷ء کو صلح نامہ "لنگا جاتی" کی رو سے ولندیزی حکومت نے جاوا اور اور سماترا میں جمہوریۂ انڈونیشیا کو تسلیم کر لیا اور طے پایا کہ جمہوریۂ انڈونیشیا، بورنیو اور باقی ماندہ جزائر پر مشتمل ایک جمہوری وفاقی مملکت ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کے قیام میں ہالینڈ اور انڈونیشیا کی حکومتیں تعاون کریں گی، جو زیادہ سے زیادہ یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک قائم ہو جائے گی۔ ولندیزی انڈونیشی یونین ریاست ہائے متحدہ انڈونیشیا اور ہالینڈ پر مشتمل ہوگی جس کی سربراہ ملکہ ہالینڈ ہوگی، مشترکہ مفاد سے متعلق امور، بالخصوص خارجہ، دفاع اور بعض مالیاتی و معاشی امور یونین طے کرے گی، امن و امان قائم ہونے کے بعد ولندیزی فوجیں نکال لی جائیں گی اور معاہدے کے بارے میں اختلاف رائے کی صورت میں ثالث کا فیصلہ قابل قبول ہو گا۔

ولندیزی حکومت (جلد ہی) اپنے تمام وعدوں سے منحرف ہوگئی اور ۱۹۴۷ء میں صلح نامۂ لنگا جاتی منسوخ کرکے جنگ شروع کردی۔ سلامتی کونسل کی اپیل پر ۵ اگست کو ولندیزی حکومت نے جنگ بندی کا حکم دیا۔ مجلسِ اقوام متحدہ کی وساطت سے ۱۷ جنوری ۱۹۴۸ء کو صلح نامہ رینول طے پایا جو انڈونیشیوں کے لیے انتہائی مایوس کن تھا۔ ۹ مارچ ۱۹۴۸ء کو ولندیزیوں نے پھر معاہدے کی خلاف ورزی کی اور مئی ۱۹۴۸ء میں اپنے طور سے عارضی وفاقی حکومت قائم کر دی اور پھر ۱۸ دسمبر کو جمہوریہ کے علاقوں پر بھرپور حملہ کر دیا اور نمایاں کامیابیاں حاصل کیں، لیکن جنگ جاری رہی۔ آخرکار ۲۷ دسمبر ۱۹۴۸ء کو ولندیزیوں نے نیوگنی کے سوا تمام انڈونیشیا کی آزادی کو تسلیم کر لیا۔ اس طرح مسلمانوں کی ایک نئی آزاد و خود مختار ریاست وجود میں آگئی۔

۱۴ دسمبر ۱۹۴۹ء کو دستور کے مطابق سینٹ اور ایوانِ نمائندگان نے اپنے مشترکہ اجلاس میں سوکارنو کو صدر منتخب کیا گیا اور جکارتا وفاقی دارالحکومت قرار پایا۔ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ء کو وفاق کی تمام ریاستیں ایک متحدہ مستحکم مملکت کی تشکیل پر رضامند ہوگئیں، ۱۴ اگست کو وحدانی طرزِ حکومت کا دستور منظور اور ایک متحدہ مملکت قائم کر دی گئی۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۵۰ء کو انڈونیشیا اقوامِ متحدہ کا رکن بن گیا۔

نئے دستور کے مطابق متحدہ مملکت کا نام جمہوریہ انڈونیشیا رکھا گیا۔ ۵ جولائی ۱۹۵۹ء کو صدر نے اپنے خصوصی اختیارات سے کام لیتے ہوئے دستور ساز اسمبلی اور ۱۹۶۰ء میں پارلیمنٹ توڑ دی: ۱۹۴۵ء کا دستور بحال کر دیا جس پر مبنی نئی پارلیمنٹ کی تشکیل ہوئی اور "قومی محاذ" کا قیام عمل میں آیا۔ علاوہ ازیں عوامی مشاورتی اسمبلی کے نام سے ملک کا برترین آئینی ادارہ قائم کیا گیا۔ ۱۹۶۳ء میں صدر سوکارنو کو تاحیات صدر منتخب کر لیا گیا۔

۱۹۶۳ء میں برطانیہ نے بورنیو کی نو آبادیوں میں اپنے اختیارات اعلٰی وفاق ملایا کو منتقل کردیئے اس طرح ملائشیا Malaysia کی مملکت وجود میں آئی۔ چونکہ بورنیو کو انڈونیشیا کا حصہ سمجھا جاتا تھا، اس لیے انڈونیشیا نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور احتجاجاً اقوامِ متحدہ سے مستعفی ہو گیا۔ ستمبر، اکتوبر ۱۹۶۵ء میں اشتراکیوں نے فوجی افسروں اور سیاست دانوں کے تعاون سے حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش کی، لیکن حکومت کی وفادار فوج نے اس بغاوت کو بڑی سختی سے

کچل ڈالا ۔ مارچ ۱۹۶۶ء میں فوج نے جنرل سوہارتو کو اپنا سربراہ مقرر کیا اور صدر سوکارنو نے اپنے اختیارات ان کے حوالے کر دیے ۔ قومی محاذ توڑ دیا گیا اور اشتراکی پارٹی خلافِ قانون قرار دی گئی ۔ ۵ جولائی کو صدر سوکارنو "تا حیات صدر" کے خطاب سے اور ۲۵ جولائی کو وزارتِ عظمٰی سے محروم کر دیے گئے ۔ ایک مجلس صدارت (Presidium) کا قیام عمل میں آیا ۔ ۱۱ اگست کو ملائشیا سے تعلقات بحال کر لیے اور ۲۸ ستمبر کو انڈونیشیا نے دوبارہ اقوام متحدہ کی رکنیت اختیار کر لی؛ ۲۲ فروری ۱۹۶۷ء کو صدر سوکارنو نے اپنے تمام اختیارات جنرل سہارتو کے حوالے کردیے۔ جمہوری کی عبوری مشاورتی اسمبلی (Provisional People's Consultative Assembly) نے جنرل سہارتو کو صدر، وزیر اعظم اور وزیر دفاع منتخب کیا؛ ۲۷ مارچ ۱۹۶۸ء کو حلف اٹھایا اور ۶ جون کو انھوں نے اپنی کابینہ بنائی ۔ ملک میں ۱۹۴۵ء ہی کا دستور نافذ ہے ۔

**مآخذ**: (۱) Feith: *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*، Cornell Univ. Press ۱۹۶۲ء؛ (۲) A. A. Schiller: *The Formation of Federal Indonesia 1949—50*، ہیگ ۱۹۵۵ء؛ (۳) L. H. Palmier: *Indonesia and Dutch*، ۱۹۶۷ء؛ (۴) *The Statesman's Year Book, 1973—74*، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۵) *Constitution of the Republic of Indonesia* (دستور ۱۹۴۵ء)، سفارت خانۂ انڈونیشیا در پاکستان اسلام آباد؛ (۶) مقالہ انڈونیشیا، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۳: ۳۶۸ تا ۴۰۰ (اس میں ماخذ کی ایک جامع فہرست دی گئی ہے) ۔

[I.A.M. Caldwell (و ادارہ)]

## ۱۲ ۔ لیبیا

مصر کے مغرب میں لیبیا شمالی افریقیہ کا پہلا ملک تھا جو بیرونی اقتدار کے پنجے سے آزاد ہوا اور نسبتًا ایک پس‌ماندہ ملک ہونے کے باوجود دوسری عالمگیر جنگ کے بعد ایک جدید دستوری ریاست کی صورت میں منظم ہوا ۔

۲۱ نومبر ۱۹۴۹ء میں اقوام متحدہ کی مجلس عام نے ایک قرارداد منظور کی جس کی رو سے لیبیا کو جس کے اندر تین صوبے برقا (Cyrenaica)، طرابلس الغرب اور فزان شامل تھے، ایک متحدہ اور خود مختار مملکت بنا دیا گیا ۔ اس قرارداد میں یہ شرط بھی تھی کہ لیبیا کا اپنا ایک دستور ہوگا جسے عوام کے نمائندے ایک قومی مجلس کی شکل میں مجتمع ہو کر بنائیں گے ۔ مجلس عام نے اقوام متحدہ کی طرف سے کمشنر اڈرین پیلٹ Adrian Pelt کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ لیبیا کی قومی مجلس کو اپنا دستور تیار کرنے میں مشورہ دے ۔

قومی مجلس کا اجلاس ۲۵ نومبر ۱۹۵۰ء کو ہوا اور اس نے ایک قانون ساز کمیٹی مقرر کی جس کے ۱۸ ارکان تھے (ہر ایک صوبے سے ۶ نمائندے لیے گئے تھے) ۔ مسودہ تیار کرنے کا اصل کام ان میں سے ۶ افراد کی ایک جماعت کے سپرد کیا گیا ۔ قومی مجلس نے اس مسودہ پر بحث اسی وقت سے شروع کر دی جب کہ مجلس قانون ساز ابھی اس کا ایک ہی باب تیار کر پائی تھی ۔ قومی مجلس نے اپنا کام ۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو ختم کر دیا اور اسی روز دستور نافذ کردیا گیا ۔ قانون انتخاب کا ایک مسودہ، جس کی بنیاد متعدد عرب ممالک کے قوانین انتخاب پر تھی، ۲۱ اکتوبر کو قومی مجلس کے سامنے پیش گیا اور ۶ نومبر ۱۹۵۱ء کو اس نے اسے منظور کر دیا ۔

لیبیا کے دستور میں ایک نئی چیز یعنی وفاقی نظام حکومت کا قیام جس کی رو سے تین صوبے برقا،

طرابلس الغرب اور فزان ادریس اول کی بادشاہت کے تحت ایک اتحاد میں شامل ہونے پر راضی ہوگئے۔ یہ اتحاد آگے چل کر ایک خوش گوار سمجھوتا ثابت ہوا اور اس میں زیادہ استحکام کا امکان تھا، جیسا کہ ۱۹۶۲ء کی ترمیم سے ثابت ہوا۔ اس وفاقی نظام کے تحت لیبیا کی ایک قومی (وفاقی) حکومت اور تین صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں۔ قومی حکومت کے اختیارات، مثلاً امور خارجہ، دفاع اور تینوں صوبوں سے یکساں تعلق رکھنے والے امور خاص طور پر صاف صاف بیان کر دیے گئے تھے؛ باقی اختیارت صوبائی حکومتوں کے پاس تھے۔ قومی حکومت ایک دو ایوانی پارلیمنٹ، ایک کابینہ، جو ایوان زیریں کے سامنے جواب دہ ہے، ایک عدالت عالیہ جو قوانین کے دستور کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرے اور وفاقی طرز انتظام پر مشتمل تھی۔ ہر صوبے کی حکومت ایک والی (گورنر)، ایک مجلس انتظامیہ، ایک مجلس قانون ساز، صوبائی عدالتوں اور ایک صوبائی طرز انتظام پر مشتمل تھی۔ والی شاہ کے سامنے جواب دہ تھا اور مجلس انتظامیہ کا صدر صوبائی مجلس قانون ساز کے سامنے ذمے دار تھا۔ ۱۹۶۲ء میں جو ترمیم ہوئی اس نے حکومت کی اس پیچیدہ صورت کو آسان کر دیا اور والی کو وفاقی حکومت کے سامنے جواب دہ قرار دیا اور صوبائی مجلس انتظامیہ کے صدر کا عہدہ ختم کر دیا اور مجلس کو والی کے سامنے جواب دہ قرار دیا۔ لیبیا کے وفاقی نظام کے تحت جو ترقی ہوئی اس سے ثابت ہو گیا کہ قومی مجلس نے جو جامع دستوری ڈھانچا بنایا تھا وہ بالکل صحیح تھا۔ اگر یہ دستوری ڈھانچا نہ بنتا تو یہ تینوں صوبے ایک بادشاہی نظام کے تحت ایک ریاست نہ بن سکتے۔ یہ نظام حکومت خاصا پائدار ثابت ہوا ہے کیونکہ ۱۹۵۱ء سے وہاں ایک ہی بادشاہ چلا آرہا ہے اور اب تک تین کابینہ اور تین پارلیمنٹ (۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۰ء) بنی ہیں۔ ایوان زیریں نے حکومت کے فیصلوں پر آزادانہ تنقید کی اور ایک دفعہ حکومت کے خلاف عدم اعتماد کی رائے پاس کرنے میں کامیاب رہا (۱۹۶۰ء)، اگرچہ لیبیا کا پارلیمانی نظام، سیاسی جماعتوں کے نہ ہونے کی وجہ سے مجموعی طور پر انتظامیہ کے زیرنگین رہا ہے۔

**مآخذ:** (۱) United Nations: *Annual Report of the United Nations Commissioner in Libya*، نیویارک ۱۹۵۰ء؛ (۲) وہی مصنف: *second Annual Report of the United Nations Commissioner in Libya*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) وہی مصنف: *Supplementary Report to the Second Report of the United Nations Commissioner in Libya*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۴) Documentation française: *Notes et études documentaires*، عدد ۱۶۰۶، مورخہ ۲۸ اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۵) Government of Libya: *Proceedings of the National Assembly*، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) I. R. Khalidi: *Constitutinal development in Libya*، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۷) M. Khadduri: *Modern Libya: a study in political development*، بالٹیمور ۱۹۶۳ء، باب ۶، ۷ اور ۱۱؛ (۸) دستور کے متون، در نقولا زیادہ: محاضرات فی تاریخ لیبیا، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۹۳ تا ۲۶۶۔

(M. KHADDURI)

(٭) تعلیقہ: [یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کو لیبیا میں فوجی انقلاب برپا ہوا اور دستور سازی کا اختیار مجلس انقلابی قیادت (= مجلس قیادۃ الثورۃ = Revolutionary Command Council) کے ہاتھ میں چلا گیا۔ ۱۱ دسمبر ۱۹۶۹ء کو انقلابی مجلس کی طرف سے ایک دستوری اعلان شائع کیا گیا اور اسے مذکورہ تاریخ سے نافذ کر دیا گیا۔ یہ دستوری

اعلان، ۳۷ مدّات پر مشتمل ہے ۔ اس کی مد ۳۷ کی رو سے ۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کے دستور کو کالعدم قرار دے دیا گیا ۔ اس دستوری اعلان میں لیبیا کو ایک آزاد عربی مملکت کہا گیا ہے جو جمہوریت میں اعتقاد رکھتی ہے اور اس مملکت کو جمہوریۂ عربیہ لیبیا (= الجمهورية العربية اللّيبية) کے نام سے پکارا گیا ہے ۔ دستوری اعلان کی چند اہم مدّات کی تلخیص درج ذیل ہے : مد ۲ : لیبیا کا سرکاری مذہب اسلام اور اس کی قومی زبان عربی ہے؛ مد ۳ : لیبیا میں معاشرے کی اساس، خاندان پر ہے جس کے بنیادی ارکان دین، اخلاق اور وطنیت ہیں؛ مد ۵ : قانون کے سامنے تمام شہری برابر ہیں؛ مد ۶ : حکومت کا نصب العین عدلِ اجتماعی اور ایسا سوشلزم (عربی میں لفظ الاشتراكية استعمال کیا گیا ہے) قائم کرنا ہے جو اسلامی عربی روایات اور لیبیا کے معاشرے سے ہم آہنگ ہو؛ مد ۷ : حکومت، قومی اقتصادیات کو بیرونی اثرات سے پاک کرے گی؛ مد ۸ : استحصال سے پاک ذاتی ملکیّت محفوظ متصوّر ہو گی؛ شرعی قانونِ وراثت تسلیم کیا جائے گا؛ مد ۱۳ : قومی مصلحت اور انقلابی مقاصد کی حدود میں رہ کر آزادیِ رائے کی ضمانت دی جاتی ہے؛ مد ۱۴ : تمام شہریوں کے لیے تعلیم لازمی ہے ۔ مد ۱۸ : مجلس انقلابی قیادت، لیبیا کا اعلٰی اختیاری قوت رکھنے والا ادارہ ہے؛ اعلٰی سیاسی امور کے فیصلوں اور قانون سازی کے اختیارات صرف مجلس کو حاصل ہیں ۔ مجلس کی اختیار کردہ تدابیر پر اعتراض (عربی میں لفظ طعن استعمال کیا گیا ہے) کی اجازت نہ ہو گی ۔

مد ۱۹ : مجلسِ انقلابی، مجلس وُزرا قائم کرے گی جس میں وزیر اعظم، وزرا اور نائبین وزرا نیز وزرائے بے محکمہ رکھے جائیں گے ۔ انھیں برطرف کرنے کا اختیار بھی مجلسِ انقلابی کو حاصل ہو گا ۔

مد ۲۶ : مسلّح افواج کے قیام کا اختیار صرف حکومت کو حاصل ہو گا اور مسلّح افواج مجلسِ انقلابی کے زیر حکم ہوں گی ۔

مد ۲۸ : عدلیہ خود مختار ہو گی؛ مد ۳۰ : ہر شخص کو حسبِ قانون عدالت کی طرف رجوع کا حق حاصل ہو گا (دیکھیے مجلس قيادة الثورة: الاعلان الدستوری) ۔ ۱۰ ستمبر ۱۹۷۲ء کو مجلسِ انقلابی قیادت نے آرڈیننس ۱۸۱ کے ذریعے سے مجلس اعلٰی برائے قومی رہنمائی (Higher Council for National Guidance) قائم کی ۔ اس موقع پر قومی رہنمائی کے خطوط واضح کرتے ہوئے، قرآن، سنّت اور شریعتِ اسلامیہ کا تذکرہ بنیادی مصادر کی حیثیت سے کیا گیا (دیکھیے *The Revolution of 1st September, the Fourth Anniversary*، ص ۱۷۴ تا ۱۷۷، نیز ادارہ اطلاعاتِ عامہ طرابلس (لیبیا) : تیسرا عالمی نظریہ: بنیادیں اور خاکہ (اردو ترجمہ، مطبوعہ فیروز سنز لاہور (پاکستان) ۱۹۷۴ء ۔ ۱۹۷۲ء کے اواخر میں لیبیا میں چوری اور ڈکیتی کی سزائیں اسلامی شریعت کے مطابق نافذ کر دی گئیں ۔ اس سلسلے میں قانونی دفعات فقۂ مالکی کی روشنی میں مرتّب کی گئی ہیں] ۔ [یہ روداد جون ۱۹۷۵ء تک کی ہے] ۔ (عبدالنبی کوکب)

## ۱۳ - سوڈان

برطانیہ اور مصر کے درمیان ۱۹ جنوری ۱۸۹۹ء کے معاہدہ کی رو سے، جس کی ۲۶ اگست ۱۹۳۶ء کے صلح نامہ نے توثیق کر دی، سوڈان کو برطانیہ اور مصر کی زیر نگرانی علحدہ حکومت بنادیا گیا، لیکن دوسری عالمگیر جنگ کے بعد برطانوی ارباب اختیار کا رجحان اس طرف ہو گیا کہ سوڈان کی خود مختاری اور آزادی کی طرف رہنمائی کی جائے ۔ برطانیہ اور مصر کے درمیان گفت و شنید

۲۷ جنوری ۱۹۴۷ء کو بغیر کسی نتیجہ پر پہنچے ختم ہو گئی۔ مصری حکومت نے اپنی خواہش یہ ظاہر کی کہ وادی النیل کا مسئلہ کلیۃً سلامتی کونسل کے سپرد کر دیا جائے۔

بہر حال ۱۹۴۴ء سے شمالی سوڈان میں ایک مجلسِ شوریٰ قائم کر دی گئی، جس میں ۸ ارکان گورنر جنرل کے نامزد اور ۱۸ ارکان صوبائی مجالس کے انتخاب کیے ہوئے، جو اسی سال بنائی گئیں تھیں، شامل تھے۔ ۹ مارچ ۱۹۴۸ء کو شمالی سوڈان کی مجلسِ شوریٰ نے ایک اساسی قانون منظور کر لیا تھا، جس میں ایک مجلسِ انتظامیہ اور ایک مجلس قانون ساز بنانے کی تجویز تھی۔ یہ متن جب گورنر جنرل نے ۱۹ جون کو شائع کیا تو مصر اور ان سوڈانیوں کی طرف سے جو وادی النیل کے اتحاد کے حامی تھے، اس پر اعتراضات کی بوچھاڑ ہوئی اور انہوں نے ۱۵ نومبر کے انتخابات میں، جو قانون ساز کے ارکان کے چننے کے لیے منعقد ہونے تھے، حصہ لینے سے انکار کر دیا۔ اس مجلس ساز میں ۵۲ منتخب ارکان شمالی سوڈان کے، ۱۳ جنوبی سوڈان کی صوبائی مجالس کے اور ۱۰ گورنر جنرل کے نامزد لیے جانے والے تھے۔

مارچ ۱۹۵۱ء کو مجلس قانون ساز کی درخواست پر، جو بنائی جا چکی تھی، گورنر جنرل نے دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ۱۳ ارکان کی ایک کمیٹی مقرر کی جس میں تمام سوڈانی ہی تھے اور یہی مسودہ مجلس قانون نے ۲۲ اپریل ۱۹۵۲ء بنام قانون خود مختاری (Ordinance on Autonomy) منظور کر دیا۔ یہ متن ایک تمہید اور ۱۱ ابواب پر مشتمل تھا جن میں ۱۰۳ دفعات تھیں۔ باب ۳ میں گورنر جنرل اور انتظامیہ سے متعلق ضوابط تھے، باب ۵ میں ایک سینٹ اور ایک ایوانِ نمائندگان کی تشکیل کا ذکر تھا۔ قانون سازی سے باب ۶ میں، مالیات سے باب ۷ میں بحث کی گئی تھی؛ اس سے اگلے باب میں ناظم عام (مقتدر اعلیٰ) کا بیان ہے؛ باب ۹ میں عدلیہ کے اختیارات سے بحث ہے؛ اجزائے شریعت کے لیے قاضی القضاۃ کی صدارت میں ایک شعبۂ قضا مقرر کیا گیا ہے (دفعہ ۹۷)؛ دائرہ اختیارات کے تنازعات چکانے کے لیے ایک عدالتِ اختیارات ہوگی؛ قاضی القضاۃ اور شرعی کی عدالتِ عالیہ کا ایک قاضی اس کے رکن ہوں گے (دفعہ ۸۰)۔ دسویں باب میں انتظامیہ کے لیے ایک کمیشن قائم کیا گیا ہے اور آخری حصہ میں عبوری ضوابط ہیں۔

اس متن پر ۹ نومبر ۱۹۵۲ء کو عمل درآمد ہو جانا چاہیے تھا، لیکن اسی اثنا میں مصری انقلاب رونما ہوگیا؛ مگر ۲۲ نومبر کو مصری حکومت نے ایک اعلان شائع کیا جس میں سوڈان کا حقِ خود ارادیت تسلیم کر لیا گیا تھا اور انجام کار ۲۱ مارچ ۱۹۵۳ء کو قانون خود مختاری شائع ہوگیا۔ یہ کام انگریزی مصری معاہدات مورخہ ۲۲ فروری کے بعد ہوا اور ترمیمات کے اضافے کی گنجائش رکھی گئی۔ ایوانِ نمائندگان ۹۷ منتخب ارکان پر اور سینٹ ۳۰ منتخب اور ۲۰ نامزد ارکان پر مشتمل ہونا قرار پایا۔ اس غرض کے لیے انتخاب کا نومبر۔ دسمبر ۱۹۵۳ء میں انتظام کیا گیا اور ۶ جنوری ۱۹۵۴ء کو ایوانِ نمائندگان نے صدر مجلس کا انتخاب کیا جس نے پہلی حکومت بنائی۔

عبوری دور کے بعد یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو سینٹ اور ایوان نمائندگان کے مشترکہ اجلاس میں جس میں تمام ارکان حاضر تھے، باقاعدہ اعلان آزادی کر دیا گیا۔ اسی تاریخ کو ایک عارضی دستور جاری کیا گیا جس میں ۱۱ ابواب اور ۱۲۱ دفعات

تھے۔ اس دستور میں "قانون خود مختاری" کو بڑی حد تک دہرایا گیا، مگر باب ۲ کو بالکل بدل دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں اب پارلیمنٹ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ پانچ افراد پر مشتمل ایک اعلیٰ کمیشن کا انتخاب کرے جو مملکت میں سب سے اعلیٰ اختیارات کا مالک ہوگا (دفعہ ۱۰ تا ۱۱)۔ باب ۳ میں وزیر اعظم کے انتظامی اختیارات کا ذکر ہے، جس کو اعلیٰ کمیشن مقرر کرے گا اور وہی کمیشن دیگر وزرا کا بھی تقرر کرے گا۔ مجلس وزرا پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوگی (دفعہ ۲۷)۔ مجلس قانون ساز (باب ۵)، اب بھی سینٹ (جس میں ۲۰ ارکان اعلیٰ کمیشن کے مقرر کردہ اور ۳۰ منتخب ہوں گے) اور ایوان نمائندگان پر مشتمل ہوگی۔ باب ۶ میں قانون سازی کے طریق عمل سے بحث ہے اور اس کے بعد کے باب میں مالیہ، املاک، ٹھیکوں اور مقدمات کا بیان ہے۔ باب ۸ میں کہا گیا ہے کہ اعلیٰ کمیشن حسابات کا ایک ناظم عام مقرر کرے گی۔ باب ۹ عدلیہ کے اختیارات سے متعلق ہے؛ محکمہ قضا میں ایک عام شعبہ ہوگا جس کا صدر قاضی القضاۃ ہوگا (دفعہ ۹۳)۔ دفعہ ۹۵ میں ہے کہ محکمۂ شرعیہ عدالتوں پر مشتمل ہوگا اور وہ اپنے وہ اختیارات استعمال کرے گا جو ۱۹۰۲ء کے سوڈانی مسلم قانون کی عدالتوں اور اس کے ترمیم شدہ ضوابط کی رو سے اسے حاصل ہیں۔ باب ۱۰ میں عام عہدوں کا بیان ہے اور آخری باب میں عبوری ضوابط ہیں۔

۲۲ مئی ۱۹۵۸ء کو پارلیمنٹ کے دونوں ایوان مل کر مجلس قانون ساز کی حیثیت سے بیٹھے تاکہ دستور کی قطعی اور آخری صورت کا جائزہ لیں۔ اس نے جنوبی سوڈان کی مخالفت کے باوجود چالیس ارکان کی ایک کمیٹی مقرر کی تاکہ وہ دستور کا ایک نیا مسودہ تیار کرے۔ یہ مسودہ تیار ہو کر پیش ہوا تو جنوبی سوڈان کی منظوری حاصل نہ کر سکا کیونکہ اس میں وحدانی حکومت رکھی گئی تھی نہ کہ وفاقی حکومت؛ نیز اس وجہ سے بھی کہ اس میں صراحۃ کہا گیا تھا کہ سرکاری مذہب اسلام ہوگا اور عربی سرکاری زبان ہوگی۔ آخر میں مجلس دستور ساز نے ایک قرارداد پاس کی کہ مسودہ تیار کرنے والی کمیٹی کو جنوبی سوڈان کے باشندوں کے مطالبات کی طرف بھی توجہ کرنی چاہیے، مگر اس کمیٹی کو اس کا موقعہ ہی نہ ملا کہ اپنے غور و خوض کا کوئی اطمینان بخش نتیجہ پیش کر سکے، کیونکہ ۱۷ نومبر ۱۹۵۷ء کو ایک انقلاب رونما ہوا جس نے ملکی حکومت فوج کے ہاتھوں میں دے دی۔

تعلیقہ : [انقلاب کے قائد جنرل ابراہیم عبود تھے۔ انھوں نے انتظام کے لیے اپنی صدارت میں دس فوجی افسروں پر مشتمل سپریم کونسل بنائی جسے سوڈان میں دستور سے متعلق اختیارات اعلیٰ سونپے گئے۔ ۱۷ نومبر ۱۹۵۸ء کے دستوری فرمان نمبر ۱ کے مطابق سپریم کونسل نے جنرل عبود کو فوجی ڈکٹیٹر کے مکمل اختیارات دے دیے۔ قانون سازی، عدلیہ اور انتظامیہ کے تمام اختیارات کے علاوہ فوجوں کی کمان بھی اس کے پاس تھی۔ عبوری دستور معطل کر دیا گیا اور پارلیمنٹ توڑ دی گئی۔ سوڈان ایک جمہوری صدارتی نظام قرار پایا۔ وزرا کی ایک کونسل بنی۔ ان میں سات سپریم کونسل کے ممبر تھے اور پانچ ممبر سول کے تھے۔ ان میں ایک جنوبی سوڈان کا ممبر بھی شامل تھا۔ جنرل عبود وزیر اعظم اور وزیر دفاع بنے۔ پالیسی سپریم کونسل مرتب کرتی تھی اور عملاً وزرا اپنے اپنے محکموں کے افسران اعلیٰ کی حیثیت رکھتے تھے۔

لیکن سوڈان ہی جلد بحران کا شکار ہو گیا۔

۱۹۵۹ء میں ایک ناکام فوجی انقلاب بھی ہوا جس کے پانچ لیڈروں کو سزائے موت ملی۔ اس پر اہل سوڈان کو سخت صدمہ ہوا، بالخصوص جنوبی سوڈان میں فوج کے جابرانہ رویے کی وجہ سے حالات خراب ہو گئے۔ علاحدگی پسندی کی تحریک چلی۔ عوام نے محسوس کیا کہ ملک کو بچانے کے لیے فوج سے اقتدار اعلیٰ چھین کر جمہوری حکومت از سر نو قائم کی جائے۔ سیاست دان اور طلبہ اٹھ کھڑے ہوئے۔ ۲۱ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو پولیس نے گولی چلائی۔ ایک طالب علم مارا گیا اور ملک بھر میں ہڑتال کی وجہ سے کاروبار معطل ہو گیا۔ جنرل عبود نے ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو سپریم کونسل کو ختم کر دیا اور اپنی کابینہ کو بھی موقوف کر دیا۔ ۳۰ اکتوبر کو اس نے غیر فوجیوں پر مشتمل ایک کابینہ کا اعلان کیا۔ سر الختم الخلیفہ وزیر اعظم مقرر ہوئے کیونکہ انہیں جنوبی سوڈان میں بڑے احترام سے دیکھا جاتا تھا۔ انہوں نے یکم نومبر ۱۹۶۴ء کو حلف اٹھایا۔ ۱۵ نومبر کو جنرل عبود نے ریاست کے حاکم اعلیٰ اور سپریم کمانڈر کی حیثیت سے استعفیٰ دے دیا۔ ۱۹۵۶ء کے عارضی دستور کے مطابق صدر کی بجائے اقتدار اعلیٰ پانچ ممبروں کی ایک سپریم کونسل کے سپرد کیا گیا اور اعلان ہوا کہ جب تک نیا دستور نہیں بنتا ۱۹۵۶ء کا دستور نافذ رہے گا۔ اسی سپریم کونسل کو اختیار حاصل تھا کہ پارلیمنٹ کے ممبروں میں سے وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کا تقرر کرے۔ اس بات کا بھی اعلان ہوا کہ جلد از جلد مستقل دستور کی تدوین کی جائے گی۔

قطعی طور پر یہ بھی طے پایا تھا کہ صرف ۱۹۶۵ء کے موسم بہار تک عبوری حکومت کام چلائے گی، چنانچہ مئی ۱۹۶۵ء میں انتخابات ہوئے۔ اُمّہ پارٹی کو سب سے زیادہ نشستیں ملیں۔ یہ مسلمانوں کی ترقی پسند سیاسی جماعت تھی، لیکن پارلیمنٹ میں اسے اکثریت حاصل نہیں تھی، اس لیے مصر کے ساتھ قریبی تعلقات کی حامی دائیں بازو کی نیشنل یونین پارٹی کے ساتھ مل کر اُمّہ پارٹی نے حکومت قائم کی۔ اوّل الذکر کے لیڈر اسمٰعیل الازہری سوڈان کے صدر بنے اور ثانی الذکر کے لیڈر محمد احمد محجوب وزیر اعظم منتخب ہوئے، لیکن ۲۵ جولائی ۱۹۶۶ء کو محجوب کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس ہوا اور اُمّہ پارٹی کے لیڈر صادق المہدی منتخب ہوئے۔ انہوں نے بھی این۔ یو۔ پی کے ساتھ مل کر حکومت قائم کی، مگر ۱۶ مئی ۱۹۶۷ء کو ان کے خلاف بھی عدم اعتماد کا ووٹ پاس ہوا۔ ان کے حق میں ۹۳ ووٹ ڈالے گئے اور خلاف ۱۱۰۔ اس دوران میں مسٹر محمد احمد محجوب کا اعتماد بحال ہو چکا تھا، چنانچہ انہیں نئی وزارت بنانے کی دعوت دی گئی۔ ۱۹۶۷ء میں قومی اسمبلی کے سامنے ایک نیا دستور بھی پیش ہوا اور ۱۹۶۸ء میں عام انتخابات بھی ہوئے۔

۲۵ مئی ۱۹۶۹ء کی صبح کو میجر جنرل جعفر نمیری نے ۵۰ فوجی افسروں اور ۵۰۰ فوجیوں کے ساتھ ملک میں انقلاب برپا کیا۔ ۱۹۶۴ء میں عبوری طور پر دستور کو کالعدم قرار دے دیا گیا۔ دس افراد پر مشتمل ایک انقلابی کونسل بنائی گئی جس کے صدر میجر جنرل نمیری بنے۔ ان میں ۹ فوجی افسر اور ایک سول کے آدمی تھے۔ وزرا کی نئی کونسل میں اکثریت سول کے لوگوں کی تھی۔ سابق چیف جسٹس ابوبکر عبداللہ وزیر اعظم بنے۔ انہوں نے ۱۹۶۴ء میں جنرل عبود کو علاحدہ کرنے میں نمایاں کردار انجام دیا تھا۔ ترقی پسند عرب ممالک کے ساتھ یک جہتی کا اظہار ہوا اور اعلان ہوا کہ سوشلزم ہی سوڈان کی ضروریات پوری کر سکتا

ہے ۔ جون ۱۹۶۹ء میں صدر نمیری نے شرعی عدالتوں میں اصلاحات نافذ کیں ۔ ۱۹۷۰ء میں کابینہ میں نائب وزرائے اعظم مقرر کیے گئے ۔ اپریل ۱۹۷۱ء میں صدر نمیری نے ایسی تجاویز پیش کیں جن کا مقصد ملک میں ایک پارٹی نظام قائم کرنا تھا ، چنانچہ اسی سال کے ماہ مئی میں اعلان ہوا کہ سوڈان سوشلسٹ یونین اور ایک پارٹی کے نظام کا حامل ہوگا ۔ اسی سال جولائی میں ایک اور فوجی انقلاب آیا، مگر جنرل نمیری جلد تمام اختیارات پر پھر قابض ہو گئے اور اکتوبر میں انھوں نے وزارت عظمٰی بھی سنبھال لی ۔

سوڈان جمہوریہ ہے ۔ اس میں اقتدار اعلٰی کی مالک انقلابی کونسل ہے ۔ وزارتی کونسل کا تقرر یا موقوفی انقلابی کونسل کرتی ہے ۔ ہر وزیر انقلابی کونسل کے صدر کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے ، لیکن مجموعی طور پر وزارتی کونسل انقلابی کونسل کے سامنے جواب دہ ہوتی ہے ۔ وزرا کو قانون سازی اور انتظامیہ کے مکمل اختیارات دیے گئے ہیں ۔ دونوں کونسلوں کے فیصلے کثرت رائے پر ہوتے ہیں ۔ عوامی لحاظ سے سول کے لوگ ملکی انتظامات کے ذمہ دار ہوتے ہیں اور ملکی تحفظ فوجی افسروں کا کام ہے ۔

**مآخذ** : (۱) ان تاریخوں کے واقعات کی تفصیل دیکھیے جن کی نشان دہی COC ، OM ، MEJ ، MEA میں کی گئی ہے ؛ (۲) J. E. Godchot : Les constitutions du proche et du Moyen Orient، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۳۵ تا ۳۷۳ اور ماخذ جو وہاں دیے گئے ہیں ؛ (۳) P. M. Holt: A Modern history of the Sudan، لندن ۱۹۶۱ء ؛ (۴) Sudan Today : University Press of Africa، مطبوعہ ۱۹۷۱ء ؛ (۵) The Statesman's Year Book 1966-67، لندن ۱۹۶۸ء ؛ (۶) The Europa Year Book 1967، ج ۲، لندن ۱۹۶۷ء ؛ (۷) The Europa Year Book 1965، ج ۲، لندن ۱۹۶۵ء ؛ (۸) The Middle East North Africa 1967-68، لندن ۱۹۶۷ء

(ادارہ [آ] لائیڈن، بار دوم [و تلخیص از ادارہ])

## ۱۳ ۔ پاکستان

اگرچہ مقالہ ''پاکستان'' میں ۲ مارچ ۱۹۷۰ء تک پاکستان میں دستور سازی کی طویل تگ و دو کا مفصل جائزہ پیش کیا جا چکا ہے، تاہم یہاں بعض ضروری امور کی تکرار ناگزیر نظر آتی ہے تاکہ پاکستان کے مستقل دستور (۱۹۷۳ء) کا پس منظر سمجھنے میں آسانی رہے .

قیام پاکستان (۱۴ اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کو عارضی طور پر آئینی اساس قرار دے کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ نئے دستور کی تکمیل تک اس ایکٹ میں مناسب ترمیمات کے ذریعے حکومت چلائی جائے گی ۔ نئے دستور کی تشکیل کے لیے مجلس دستور ساز کا قیام عمل میں آیا، لیکن پاکستان کو اس سلسلے میں غیر معمولی مشکلات اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا، مثلاً (۱) برصغیر پاک و ہند کی تقسیم پاکستان کو بھی مشرقی اور مغربی پاکستان میں تقسیم کر گئی تھی، جن کے درمیان ایک ہزار میل سے زیادہ فاصلہ تھا اور یہ علاقہ بھارت کا حصہ تھا ۔ فاصلے کی یہ طوالت دونوں حصوں کے عوام کی رفاقت میں حائل تھی ؛ (۲) آب و ہوا اور جغرافیائی حالات سے دونوں حصوں کے عوام پر جدا جدا اثرات مرتب ہوے تھے ؛ (۳) زبان کی ہم آہنگی نہ ہونے کے باعث باہمی افہام و تفہیم میں بڑی مشکل پیش آتی تھی ؛ (۴) مشرقی پاکستان رقبے کے اعتبار سے مغربی پاکستان سے بہت چھوٹا تھا، لیکن وہاں کی آبادی مقابلۃً زیادہ تھی ؛ (۵) بانی پاکستان کی وفات (۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء) کے بعد ملک ایسی اعلٰی قیادت سے محروم ہو گیا جسے آبادی کے ہر عنصر کا مکمل

استیلا حاصل ہوا؛ (ب) بے اعتمادی کی فضا میں کئی بنیادی مسائل ابھر کر سامنے آ گئے، مثلاً مرکزی قانون ساز ادارے میں نمائندگی، ایوان بالا اور ایوان زیریں میں اختیارات کا تعین اور صوبائی خود مختاری کی حدود وغیرہ؛ (ج) پاکستان کی جد و جہد میں مسلم لیگ نے یقین دلایا تھا کہ پاکستان ایک اسلامی جمہوری ریاست ہو گی، جس کی اساس اسلام کے معاشرتی عدل پر رکھی جائے گی اور مسلمان قانون خداوندی کے تحت اپنی زندگی بسر کر سکیں گے۔ دستور سازی کے دوران میں اسلامی آئین کے مختلف تصورات پر اختلاف پیدا ہو گیا، جس نے دستور سازی کے کام کو اور بھی کٹھن بنا دیا۔

مارچ ۱۹۴۹ء میں مجلس دستور ساز نے قرارداد مقاصد منظور کی، جس میں پاکستان کے دستور کے اغراض و مقاصد کی مختصر وضاحت کی گئی تھی۔ ایک طرح سے قرارداد مقاصد کی حیثیت اس بنیاد کی سی تھی، جس پر پاکستان کے مستقل دستور کی عمارت تعمیر کی جانی تھی۔ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ پوری کائنات کی حاکمیت اللہ تعالیٰ کی ہے اور اس کی طرف سے جو اختیارات پاکستانی عوام کو تفویض ہوئے ہیں وہ ان کا مقدس فریضہ ہیں۔ اس میں جمہوری اصولوں، آزادی، مساوات اور اسلامی معاشرے کے قیام کی نوید دی گئی اور اقلیتوں سے ان کے حقوق کے تحفظ کا وعدہ کیا گیا تھا۔ قرارداد مقاصد میں وفاقی طرز حکومت، بنیادی حقوق اور عدلیہ اور انتظامیہ کی علاحدگی کے تصورات نمایاں طور پر شامل تھے۔

اس کے بعد بنیادی اصولوں کی کمیٹی قائم کی گئی، جس نے دستور کے مختلف حصوں کی تکمیل کے لیے سب کمیٹیاں تشکیل کیں۔ اس کی سفارشات ایک رپورٹ کی شکل میں ۲۸ ستمبر ۱۹۵۰ء کو مجلس دستور ساز کے سامنے پیش ہوئیں۔ رپورٹ پر عام رد عمل شدید اور ناخوش گوار ہوا۔ مشرقی پاکستان کے نمائندوں کا خیال تھا کہ ان کی عددی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ دوسری طرف مغربی پاکستان کے عوام نے بھی اس کی کھل کر حمایت نہ کی۔ مجلس دستور ساز کے ایک رکن کے الفاظ میں یہ غیر جمہوری، غیر اسلامی اور رجعت پسندانہ رپورٹ تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وزیر اعظم خان لیاقت علی خان کی یہ تجویز منظور کر لی گئی کہ اس رپورٹ پر غور ملتوی کر دیا جائے، لیکن اس سے قبل کہ لیاقت علی خان کوئی بہتر رپورٹ پیش کر سکتے، انہیں شہید کر دیا گیا۔

نئے وزیر اعظم خواجہ ناظم الدین نے بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی رپورٹ بہت سی ترمیموں کے ساتھ ۲۲ دسمبر ۱۹۵۲ء کو مجلس کے سامنے پیش کی، لیکن اس کا بھی وہی حشر ہوا جو پہلی رپورٹ کا ہوا تھا۔ شدید مخالفت اور کڑی تنقید کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو گیا۔ مشرقی پاکستان اور پنجاب نے بالخصوص اسے نا قابل قبول قرار دیا۔ اس سے پہلے کہ مجلس میں اس پر بحث ہوتی، ان دونوں صوبوں میں امن و امان کی صورت حال ابتر ہو گئی؛ چنانچہ گورنر جنرل غلام محمد نے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی دفعہ ۱۰ کے تحت خواجہ ناظم الدین کی کابینہ کو برطرف کر کے امریکہ میں پاکستانی سفیر محمد علی بوگرہ کو نئی وزارت بنانے کی دعوت دے دی۔

ملک کی فضا بہت مکدر ہو چکی تھی اور مجلس دستور ساز میں صوبوں کی نمائندگی کے مسئلے پر اختلاف کے سبب سیاسی جمود پیدا ہو گیا تھا۔ محمد علی بوگرہ نے ماضی کے اختلاف کی روشنی میں ایک مصالحتی فارمولا تیار کر کے ۶ اکتوبر ۱۹۵۳ء

کو مجلس میں پیش کیا، جس کے متعلق عام تاثر یہی تھا کہ یہ دونوں بڑے صوبوں کے لیے قابل قبول ہو گا۔ نومبر ۱۹۵۳ء میں اس پر غور شروع ہوا اور طے پایا کہ ان تجاویز کی روشنی میں دستور کا مسودہ ماہرین سے تیار کرایا جائے۔ ابھی دستور مرتب ہونے پایا تھا کہ حالات نے ایک بار پھر کروٹ لی۔ ۱۹۵۴ء میں مشرقی پاکستان کی صوبائی مجلس قانون ساز کے انتخابات ہوئے، جن میں مسلم لیگ بری طرح شکست کھا گئی، جو مجلس دستور ساز میں سب سے بڑی جماعت تھی۔ اسی اثنا میں گورنر جنرل کی غیر موجودگی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے مجلس دستور ساز نے بڑی عجلت سے کام لے کر گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کی دفعہ ۱۰ منسوخ کر دی جس کے تحت گورنر جنرل کابینہ کو برخاست کر سکتا تھا۔ اس پر گورنر جنرل نے یہ الزام لگا کر مجلس دستور ساز ہی کو توڑ دیا کہ مشرقی پاکستان میں مسلم لیگ کی شکست کے بعد اس کی نمائندہ حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ اس فیصلے کے خلاف مجلس کے صدر مولوی تمیز الدین خان نے سندھ ہائی کورٹ میں دعویٰ دائر کیا جس نے گورنر جنرل کے حکم کو خلاف قانون قرار دیا، لیکن حکومت کی اپیل پر سپریم کورٹ نے یہ فیصلہ دیا کہ مجلس دستور ساز سات سال تک آئین نہیں بنا سکی اور غیر نمائندہ ہو چکی ہے، لہٰذا گورنر جنرل نئی مجلس قائم کرے۔

پاکستان کی دوسری مجلس دستور ساز کے انتخابات ۱۹۵۵ء میں ہوئے۔ مغربی پاکستان میں مسلم لیگ بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئی، لیکن مشرقی پاکستان سے اسے صرف ایک نشست مل سکی۔ میجر جنرل اسکندر مرزا نے، جو اس دوران میں غلام محمد کی جگہ گورنر جنرل بن گئے تھے، سابق وزیر خزانہ چوہدری محمد علی کو وزارت بنانے کی دعوت دی، جنھوں نے مشرقی پاکستان کے متحدہ محاذ کے ساتھ مل کر وزارت بنائی اور اعلان کیا کہ دستور سازی کے مسئلے کو سب پر فوقیت دی جائے گی۔

۳۰ ستمبر ۱۹۵۵ء کو وحدت مغربی پاکستان کا بل منظور کیا گیا، جس کی رو سے ۱۴ اکتوبر کو مغربی پاکستان کے تمام صوبوں کو ختم کر کے ایک صوبہ بنا دیا گیا۔ متعدد انتظامی دشواریاں دور ہونے کے علاوہ وحدت مغربی پاکستان کے قیام سے مجلس دستور ساز میں یونٹوں کی نمائندگی اور ایوانوں کے اختیارات کا پیچیدہ اور مشکل مسئلہ بھی کسی حد تک آسان ہو گیا۔ اب صرف دو صوبے اور دو صوبائی حکومتیں تھیں، لہٰذا مشرقی اور مغربی پاکستان کے مطالبات پر یکساں توجہ دی جا سکتی تھی۔ چودھری محمد علی نے انتہائی محنت سے بالآخر دستور کا ایک ایسا فارمولا تیار کر لیا جس پر تمام گروہ راضی ہو گئے۔ دستور کا بل ۹ جنوری ۱۹۵۶ء کو پیش کیا گیا، ۲۹ فروری کو مسودہ منظور ہو گیا، ۲ مارچ کو گورنر جنرل کی منظوری کے لیے بھیجا گیا اور ۲۳ مارچ سے دستور نافذ ہو گیا، جس کی رو سے پاکستان کو اسلامی جمہوریہ قرار دیا گیا۔ یہ ایک وفاقی پارلیمانی دستور تھا، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) صدر: صدر عاملہ اور مملکت کا علامتی سربراہ ہو گا۔ اس کا انتخاب قومی اسمبلی اور دونوں صوبائی اسمبلیوں کے ارکان کی کثرت رائے سے ہو گا۔ صدر کے عہدے کی میعاد پانچ سال ہو گی اور ایک شخص کو صرف دو میعادوں کے لیے منتخب ہونے کی اجازت ہو گی۔ اس کے لیے مسلمان اور ۴۰ سال سے زائد عمر کا ہونا ضروری ہو گا۔ کسی سنگین بدعنوانی یا دستور کی خلاف ورزی کی پاداش میں صدر کو ”قرار داد عدم اعتماد“ کے ذریعے معزول کرنے کی گنجائش ہو گی۔ معزولی کے نوٹس پر قومی اسمبلی کے کم از کم ایک تہائی ارکان کے

دستخط ہوں گے اور اسے منظور کرنے کے لیے تین چوتھائی ارکان کی حمایت ضروری ہو گی۔ معزولی کی صورت میں قومی اسمبلی کا سپیکر قائم مقام صدر کے فرائض ادا کرے گا۔ صدر غیر ملکی سفیروں سے اسناد وصول کرے گا۔ اسے مسلح افواج کو منظم کرنے اور کمیشن عطا کرنے، گورنروں، سپریم کورٹ کے ججوں، آڈیٹر جنرل اور ایڈووکیٹ جنرل کے تقرر اور بین الاقوامی اداروں میں اپنے ملک کی نمائندگی کا اختیار حاصل ہو گا۔ وہ اپنے عام اختیارات براہ راست یا اپنے ماتحت حکام کی وساطت سے بروئے کار لائے گا۔ اس کا سب سے اہم فریضہ ایسے وزیر اعظم کا تقرر ہو گا جسے قومی اسمبلی میں اکثریت کی حمایت حاصل ہو۔ وہ قومی اسمبلی کا اجلاس بلا سکے گا، ملتوی کر سکے گا، اسے توڑ سکے گا، خطاب کر سکے گا یا اس کے نام اپنا پیغام بھیج سکے گا؛ قانون سازی کے سلسلے میں اسے حق استرداد حاصل نہیں ہو گا؛ وہ قومی اسمبلی کے منظور شدہ قوانین کی توثیق نہ کرنے کا مجاز ہو گا، تاہم قومی اسمبلی دو تہائی اکثریت سے صدر کے اس اقدام کو کالعدم کر سکے گی۔ صدر آرڈی ننس بھی نافذ کر سکے گا، لیکن آرڈی ننس قومی اسمبلی کی منظوری کے بعد ہی باقاعدہ قانون کی شکل اختیار کر سکیں گے۔ صدر کی پیشگی منظوری کے بغیر اسمبلی میں ایسا کوئی مالیاتی مسودۂ قانون پیش نہیں ہو سکے گا جس کا تعلق اخراجات سے ہو۔ جب اسمبلی کا اجلاس نہ ہو رہا ہو تو وہ وفاقی محاصل سے اخراجات کی اجازت دینے کا مجاز ہو گا۔ اسے سزائیں معاف کرنے اور ان میں تخفیف کرنے کا اختیار حاصل ہو گا۔ اندرونی یا معاشی خلفشار یا بیرونی دھمکی سے ملک کے وجود کو خطرہ لاحق ہونے کی صورت میں صدر ہنگامی حالات کا اعلان کر سکے گا اور اس دوران میں کسی بھی صوبے کے تمام عاملہ اختیارات سنبھالنے اور بنیادی حقوق معطل کرنے کا مجاز ہو گا۔ مناسب وقت پر قومی اسمبلی سے ہنگامی صورت حال کے اعلان کی توثیق ضروری ہو گی اور اگر اسمبلی توثیق نہ کرے تو ہنگامی صورت حال خود بخود ختم ہو جائے گی۔

(۲) وزیر اعظم: پارلیمانی نظام حکومت میں اختیار و اقتدار وزیر اعظم کے ہاتھ میں مرتکز ہونے کا رجحان کارفرما ہوتا ہے، اس لیے وزیر اعظم سے مشورہ کیے بغیر صدر اپنے اختیارات بروئے کار نہیں لاتا۔ ۱۹۵۶ء کے دستور میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ وزیر اعظم صرف صدر مملکت کی خوشنودی کے دوران ہی میں برسر عہدہ رہ سکے گا، لیکن جب تک اسے اسمبلی کی اکثریت کی حمایت حاصل ہو، صدر مملکت اسے برطرف نہیں کر سکے گا۔ کابینہ کے دوسرے ارکان کا انتخاب وزیر اعظم کرے گا اور وہ اس کی خواہش پر برطرف بھی کیے جا سکیں گے۔ کابینہ بحیثیت مجموعی قومی اسمبلی کے سامنے جواب دہ ہو گی۔ وزیر کے لیے قومی اسمبلی کا رکن ہونا ضروری ہو گا، تاہم غیر رکن بھی وزیر مقرر ہو سکے گا اور اسے اپنے تقرر کے چھ ماہ کے اندر اسمبلی کا رکن منتخب ہونا پڑے گا۔ اسمبلی کے منسوخ ہونے کی صورت میں کابینہ برقرار رہے گی۔

(۳) قومی اسمبلی: ارکان کی تعداد تین سو ہو گی۔ دونوں صوبوں کو مساوی نیابت حاصل ہو گی۔ اسمبلی کی میعاد پانچ سال ہو گی بشرطیکہ اسے پہلے نہ توڑ دیا جائے۔ اس کے سال میں کم از کم دو اجلاس ہوں گے، جن میں ایک ڈھاکے میں ہو گا۔ ۲۵ سال یا اس سے زائد عمر کا ہر ووٹر رکن منتخب ہو سکے گا، البتہ ایسے شخص کو انتخاب میں حصہ لینے کی اجازت نہ ہو گی جو ذہنی عارضے میں مبتلا ہو، دیوالیہ قرار پا چکا ہو، حکومت

میں بہ تنخواہ عہدے پر فائز ہو، سزائے قید پاچکا ہو، دماغی خرابی کی بنیاد پر نا اہل قرار دیا گیا ہو یا سرکاری ملازمت سے برطرف ہو چکا ہو۔ ارکان کو ایوان میں اظہار رائے کی مکمل آزادی حاصل ہوگی۔ اسمبلی مختلف ذرائع (مثلاً سوالات پوچھنے، اہم مسائل زیر بحث لانے، تحریک التوا یا قرار داد ملامت وغیرہ پیش کرنے) سے عاملہ کی نگرانی کرنے کی مجاز ہو گی۔ دستور میں قانون سازی کے لیے معاملات کی تین فہرستوں کا اہتمام کیا جائے گا: وفاقی فہرست، جاریہ فہرست اور صوبائی فہرست۔ وفاقی فہرست مکمل طور پر قومی اسمبلی کے حیطۂ کار میں ہو گی اور صوبائی فہرست صوبائی اسمبلی کے، لیکن جاریہ فہرست میں شامل معاملات کے بارے میں قومی اور صوبائی اسمبلیوں دونوں کو قانون سازی کی اجازت ہو گی۔ ہنگامی صورت حالات کے دوران میں قومی اسمبلی ملک کے کسی بھی علاقے کے ہر معاملے کے بارے میں قانون بنا سکے گی؛ مزید برآں اسے دوسرے ممالک سے معاہدے یا مفاہمت پر عمل درآمد کے سلسلے میں بھی قانون سازی کا حق حاصل ہو گا۔

(۴) گورنر: صوبائی گورنر یعنی صوبے کے سربراہ اور حاکم اعلیٰ کا تقرر پانچ سال کے لیے ہو گا۔ اس کے عہدے کی میعاد پانچ سال ہوگی، لیکن وہ اپنے عہدے پر صدر مملکت کی خوشنودی کے دوران ہی میں فائز رہ سکے گا۔ اس کے اختیارات کم و بیش وہی ہوں گے جو مرکز میں صدر کو حاصل ہوں گے۔

(۵) صوبائی اسمبلی: ہر صوبائی مجلس قانون ساز کے ارکان کی تعداد تین سو ہو گی اور انھیں کم و بیش وہی حقوق و مراعات اور اختیارات حاصل ہوں گے جو دستور میں قومی اسمبلی کے ارکان کو دیے گئے ہیں۔ صوبائی اسمبلی ان معاملات کے بارے میں قانون بنانے کی مجاز و مختار ہو گی جو صوبائی فہرست اور جاریہ فہرست میں شامل ہیں، لیکن اگر کوئی صوبائی قانون وفاقی قانون سے متصادم ہو تو فوقیت وفاقی قانون کو دی جائے گی۔

۱۹۵۶ء کے دستور کی ایک خصوصیت اس کا وہ باب تھا جس میں بنیادی حقوق کی وضاحت کی گئی تھی۔ اس کی رو سے ہر ایسے قانون کے خلاف مؤثر قانونی کارروائی کا حق محفوظ کر دیا گیا تھا جس سے کسی بنیادی حق پر آنچ آتی ہو، مثلاً قانون کی نظر میں ہر شخص مساوی ہو گا؛ عوامی مقامات تک رسائی اور سرکاری ملازمتوں پر تقرر کے سلسلے میں مذہب، ذات، صنف، مولد اور مسکن کی بنا پر امتیاز نہیں برتا جائے گا؛ کسی شخص کو زندگی یا آزادی سے محروم نہیں کیا جائے گا، تاوقتیکہ قانون اس کی اجازت نہ دے؛ کسی کو متروکہ قانون کی بنا پر سزا نہیں دی جائے گی؛ کسی فوجداری الزام کے تحت گرفتار ہونے والے کو اپنی گرفتاری یا نظر بندی کی وجہ معلوم کرنے اور اپنا وکیل مقرر کرنے اور اس سے مشورہ کرنے کا حق حاصل ہو گا اور اسے چوبیس گھنٹے کے اندر کسی مجسٹریٹ کے سامنے پیش کیا جائے گا؛ اسی طرح حفظ ما تقدم کے طور پر نظر بند ہونے والے شخص کو اپنی نظربندی کی وجہ معلوم کرنے اور اپنی صفائی پیش کرنے اور طویل نظر بندی کی صورت میں ایک مشاورتی بورڈ کی پناہ لینے کا حق حاصل ہو گا؛ چند شرائط کے ساتھ تمام شہریوں کو تقریر و تحریر، نقل و حرکت اور سکونت، پیشے کے انتخاب، اپنی املاک پر تصرف اور اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے کا پورا حق حاصل ہو گا۔ علاوہ بریں دستور میں ایک باب راہنما اصول پر مشتمل تھا۔ مقصود یہ تھا کہ انتظامیہ اور عدلیہ ان کا اتباع کریں۔ ان میں ایسے اقدامات کی تاکید

کی گئی تھی جو معاشرتی و اقتصادی بہبود، مسلم ممالک سے مستحکم تعلقات اور بین الاقوامی امن کے قیام میں معاون ثابت ہوں اور مسلمانوں کو موقع فراہم کیا جائے کہ وہ اسلامی اصول کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔ ایک اور باب میں یہ شق رکھی گئی کہ کوئی ایسا قانون نہ بنایا جائے جو اسلامی تعلیمات کے معارض ہو اور موجودہ قوانین کو احکام اسلامیہ کے سانچے میں ڈھالا جائے۔

اس آئین پر بحیثیت مجموعی ملک میں بڑے اطمینان کا اظہار کیا گیا۔ آئین کے نفاذ کے بعد جلد ہی عام انتخابات کرانے کا وعدہ کیا گیا تھا، لیکن ۱۹۵۸ء تک یہ وعدہ ایفا نہ ہو سکا۔ گزشتہ برسوں میں پاکستان سیاسی عدم استحکام کا شکار رہا تھا۔ اگر باقاعدہ وقفوں کے بعد انتخابات ہوتے رہتے تو ملک خود غرض سیاست دانوں کے کھیل سے محفوظ رہتا۔ ۱۹۵۴ء تک مرکز میں مسلم لیگ برسر اقتدار رہی۔ پھر مشرقی پاکستان کے انتخابات میں اسے بھرپور شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ مغربی پاکستان میں اگرچہ اسے ناکامی تو نہیں ہوئی، لیکن متعدد سیاسی گروپ اس کے خلاف نبرد آزما رہے۔ وحدت مغربی پاکستان کے قیام کے بعد سرحد کے پرانے کانگریسی لیڈر ڈاکٹر خان صاحب کی قیادت میں ری پبلکن پارٹی قائم ہوئی، جس نے سکندر مرزا کی سرپرستی اور تحریص و ترغیب سے بہت سے مسلم لیگی ارکان اپنے ساتھ ملا لیے اور صوبائی اسمبلی میں اکثریت حاصل کر کے حکومت بنا لی۔ مرکز میں بھی مسلم لیگ اب اکثریتی جماعت نہ رہی؛ لہٰذا مخلوط حکومتیں بنانے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ اسکندر مرزا نے سیاست دانوں کی کمزوری اور نا اہلی سے فائدہ اٹھا کر "بادشاہ گر" کا کردار بڑی کامیابی سے سرانجام دیا۔ سیاست دان راتوں رات وفاداریاں تبدیل کرتے رہے اور کوئی وزارت معقول عرصے تک برسر اقتدار نہ رہ سکی۔ چوہدری محمد علی ۹ ستمبر ۱۹۵۶ء میں مستعفی ہو گئے اور سہروردی وزیر اعظم بنے۔ ایک سال بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ چندریگر کے زیر قیادت مسلم لیگ نے ری پبلکن پارٹی سے مل کر وزارت بنا لی۔ پھر عوامی لیگ کی حمایت سے ری پبلکن پارٹی نے ملک فیروز خان نون کی سربراہی میں حکومت پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران میں سیاسی عدم استحکام اور بے یقینی سے نہ صرف ترقی و تعمیر کے سلسلے میں سرگرمیاں متاثر ہوئیں، بلکہ امن و قانون کی حالت بھی ابتر ہونے لگی۔ بالآخر ۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو اسکندر مرزا نے کمانڈر انچیف جنرل محمد ایوب خان کے تعاون سے آئین و جمہوریت کی بساط لپیٹ کر مارشل لا نافذ کر دیا، لیکن صرف بیس دن بعد جنرل ایوب نے اسکندر مرزا کو معزول کر کے ملک سے باہر بھیج دیا اور ۲۷ اکتوبر کو صدر مملکت کے اختیارات سنبھال لیے۔

۱۹۶۰ء میں صدر ایوب نے جسٹس شہاب الدین کی سربراہی میں ایک دستور ساز کمیٹی قائم کی۔ اس نے طویل غور و خوض کے بعد ۶ مئی ۱۹۶۱ء کو اپنی رپورٹ پیش کر دی، جس میں پارلیمانی حکومت کی ناکامی کی وجہ ملک میں ہر دلعزیز اور مخلص قیادت کا فقدان بتائی گئی تھی۔ اگرچہ بعد میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ نیا دستور اس کمیٹی کی سفارشات پر مرتب کیا گیا ہے، لیکن جسٹس شہاب الدین نے اس سے لا تعلقی کا اعلان کر دیا۔ بہر حال جمہوری روایات اور معمولات کے برعکس اور رائے عامہ معلوم کیے بغیر ایک نیا دستور چند افراد نے مرتب کیا، جسے صدر کی منظوری کے بعد ۸ جون ۱۹۶۲ء کو نافذ کر دیا گیا

۱۹۶۲ء کے دستور میں صدر کو ہمہ مقتدر بنا دیا گیا۔ اس کی رو سے صدر عاملہ کا سربراہ اور ملک کے انتظام و انصرام کا تن تنہا ذمہ دار تھا۔ اس کا انتخاب پانچ سال کے لیے بالواسطہ طور پر بنیادی جمہوریتوں کے وہ اسّی ہزار (بعد ازاں ایک لاکھ بیس ہزار) ارکان کرتے تھے جن میں ہر ایک چھوٹے حلقوں میں عوام براہ راست بالغ رائے دہی کی اساس پر چنتے تھے۔ صدر کو قومی اسمبلی معزول کر سکتی تھی بشرطیکہ اس کے ایک تہائی ارکان کے دستخطوں سے یہ قرارداد اسمبلی میں پیش ہو کر تین چوتھائی ارکان کی حمایت سے منظور ہو جائے۔ اگر اسمبلی کے نصف سے کم ارکان اس قرارداد کی حمایت کرتے تو قرارداد پیش کرنے والے ارکان کو اپنی نشستوں سے محروم ہونا پڑتا۔ صدر اپنے فرائض منصبی کے سلسلے میں قانون کی گرفت اور ہر قسم کی چارہ جوئی سے آزاد تھا۔ وہ پاکستان کی دفاعی افواج کا سربراہ تھا اور خارجہ تعلقات کے سلسلے میں اس کا فیصلہ حرف آخر ہوتا تھا۔ وہ نہ صرف قوانین جاری اور نافذ کر سکتا تھا بلکہ وزارتی کونسل یا اپنے خطاب کے ذریعے مقننہ کو نئے قوانین کی سفارش بھی کر سکتا تھا۔ اسمبلی کے منظور شدہ بل کو وہ مسترد کر سکتا تھا۔ اس کے جاری کیے ہوئے آرڈی ننس کو اسمبلی کے باقاعدہ منظور شدہ قانون کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ وہ قومی اسمبلی کا اجلاس طلب یا ملتوی کرنے کے علاوہ خاص حالات کے تحت اسے توڑ بھی سکتا تھا۔ صدر کو جاریہ اخراجات پر مکمل اور غیر مشروط اختیار حاصل تھا۔ ان خاص اور معین اختیارات کے علاوہ اسے کئی متفرق اختیارات بھی دیے گئے تھے، جن کی بنا پر وہ پورے اعتماد کے ساتھ اپنی حکمرانی کا سکہ رواں رکھ سکتا تھا۔

صدر وزارتی کونسل کے ارکان کو مقرر اور برطرف کر سکتا تھا۔ وہ قومی اسمبلی کے اجلاس میں شامل ہو کر بحث میں حصہ لے سکتا تھا، لیکن اسے رائے شماری میں حصہ لینے کا حق نہ تھا۔ انفرادی طور پر وزیر مختلف محکموں کے سربراہ تھے اور ایوان میں اپنے اپنے محکمے کے سرکاری اقدامات پیش کرتے تھے۔ صدر اہم فیصلے وزارتی کونسل کے مشورے سے کرتا تھا، لیکن وہ اس کی عمومی رائے سے اتفاق کرنے کا پابند نہ تھا۔

شروع میں قومی اسمبلی کے ارکان کی تعداد ۲۰۸ کر دی گئی۔ دو سو ارکان منتخب ہوتے تھے، آٹھ نشستیں عورتوں کے لیے مخصوص تھیں اور دانشور حکومت کی طرف سے نامزد ہوتے تھے۔ ارکان کو ایوان میں مکمل آزادی اظہار حاصل تھی اور انہیں اجلاس کے دوران میں، نیز اجلاس سے چودہ دن پہلے اور چودہ دن بعد نظر بند نہیں کیا جا سکتا تھا، نہ کسی مقدمے کی سماعت میں حاضر ہونے پر مجبور کیا جا سکتا تھا۔ قومی اسمبلی کو کلی طور پر ٹیکس لگانے کا اختیار حاصل تھا۔ میزانیہ قومی اسمبلی کے سامنے پیش ہوتا تھا۔ وہاں مرکزی مجموعی فنڈ پر بحث تو ہو سکتی تھی، لیکن اس سلسلے میں رائے شماری نہیں ہوتی تھی۔ آئین میں ترمیم کے لیے اسمبلی کے ارکان کی دو تہائی اور صدر کے حق استرداد سے عہدہ برا ہونے کے لیے تین چوتھائی اکثریت کی تائید ضروری تھی۔ اگر اس کے بعد بھی صدر اپنی منظوری روک لیتا تو معاملے کو انتخابی ادارے کے سامنے پیش کرنا پڑتا تھا، جس کی حمایت حاصل کرنے کے بعد صدر کی منظوری کے بغیر بھی دستور میں ترمیم کی جا سکتی تھی۔ اگر دستور میں ترمیم کا تعلق کسی صوبے کی حدود میں رد و بدل سے ہوتا تو متعلقہ صوبے کی اسمبلی کے دو تہائی ارکان کی تائید حاصل کرنے کے بعد ہی اسے قومی اسمبلی میں پیش کیا

جا سکتا تھا۔

مرکزی وزارتی کونسل، صدر اور قومی اسمبلی پر جن اصولوں کا اطلاق ہوتا تھا، صوبائی وزارتی کونسل، گورنر اور صوبائی اسمبلی بھی ان کے پابند تھے۔

۱۹۵۶ء کے آئین میں پارلیمانی نظام حکومت کا تصور کارفرما تھا، لیکن وہ اس نظام کی روح کا پوری طرح آئینہ دار نہ تھا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ صدر اور وزیر اعظم کے درمیان کشمکش شروع ہو گئی۔ اس کے برعکس ۱۹۶۲ء کے آئین سے صدارتی نظام حکومت کا اجرا ہوا اور صدر کو آمرانہ اختیارات حاصل ہو گئے۔ حکومت کی آمرانہ حکمت عملی، غلط اقتصادی منصوبہ بندی اور نوکر شاہی کی چیرہ دستی نے ملک میں اطمینانی کی لہر دوڑا دی، چنانچہ ۱۹۶۸ء کے آخری مہینوں ہر طرف مظاہرے ہونے لگے، جنہوں نے جلد ہی ایک طوفانی شکل اختیار کر لی اور ۱۹۶۲ء کے آئین کی تنسیخ اور پارلیمانی نظام حکومت کی بحالی کا یک زبان مطالبہ کیا جانے لگا۔ مشرقی پاکستان میں صوبائی خودمختاری اور قومی مقننہ میں آبادی کی اساس پر نمائندگی اور مغربی پاکستان میں چھوٹے صوبوں کی طرف سے ایک یونٹ کو توڑنے کا مطالبہ زور پکڑ گیا۔ رائے عامہ کے سخت اور ہمہ گیر دباؤ کے تحت ایوب خان کو مستعفی ہونا پڑا۔ دستور منسوخ کر کے دوبارہ مارشل لا نافذ کر دیا گیا اور کمانڈر انچیف جنرل یحییٰ خان نے عنان حکومت سنبھالی۔ یحییٰ خان نے آئینی اور سیاسی مسائل کے سلسلے میں سیاسی جماعتوں کے لیڈروں سے تبادلۂ خیالات کیا اور ان کے باہمی اختلافات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اور عوام سے حق و اختیار لیے بغیر بعض اہم مسائل کا خود ہی فیصلہ کر دیا؛ چنانچہ مغربی پاکستان کے صوبے بحال کرنے کے علاوہ اور "ایک آدمی ایک ووٹ" کا اصول تسلیم کر کے مشرقی اور مغربی پاکستان میں مساوی نیابت کو ختم کر دیا۔ اس سے ایک طرف تو مغربی پاکستان کے صوبوں کی مضبوط اور واحد حیثیت کو دھچکہ لگا اور دوسری طرف مشرقی پاکستان کو فوقیت حاصل ہو گئی۔ یحییٰ خان نے اعلان کیا کہ ۵ اکتوبر ۱۹۷۰ء کو قومی اسمبلی کے لیے عام انتخاب ہوں گے، جو ۱۲۰ دن میں دستور تیار کرے گی اور اس کے بعد آئینی حکومت قائم ہو جائے گی؛ مقررہ مدت میں دستور تیار نہ کر سکنے کی صورت میں قومی اسمبلی از خود ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے انتخابات از سر نو ہوں گے؛ نیز دستور کے لیے صدر کی منظوری ضروری ہو گی۔ ۲۸ مارچ ۱۹۷۰ء کو صدر نے دستور کے بنیادی اصول اور ۳۱ مارچ کو انتخابات اور دستور ساز اسمبلی کے سلسلے میں قانونی ڈھانچے کا اعلان کیا۔

عام انتخابات میں تمام سیاسی جماعتوں نے بڑا سرگرم حصہ لیا۔ مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ نے ۱۶۹ میں سے ۱۶۷ نشستیں جیت کر معیرالعقول کامیابی حاصل کی۔ مغربی پاکستان میں پیپلز پارٹی نے ۱۳۱ میں سے ۸۶ نشستیں حاصل کیں، لیکن سرحد اور بلوچستان میں اسے کچھ نمایاں کامیابی نہیں ہوئی۔ یحییٰ خان نے دونوں بڑی پارٹیوں کے قائدین شیخ مجیب الرحمٰن اور ذوالفقار علی بھٹو سے ملاقات کی اور اول الذکر کو مستقبل کا وزیر اعظم قرار دیا۔ کافی تاخیر کے بعد ۳ مارچ ۱۹۷۱ء کو قومی اسمبلی کا اجلاس بلانے کا اعلان کیا گیا، لیکن اس کے چند ہی روز قبل یحییٰ خان نے یہ بہانہ بنا کر کہ آئندہ دستور کے بارے میں بڑی پارٹیوں کے لیڈروں میں عمومی اتفاق نہیں ہو سکا، اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا۔

عوامی لیگ نے اپنی انتخابی مہم مغربی

پاکستان کے خلاف زہریلے پروپیگنڈے کے زور پر جیتی تھی ۔ صدر کے اس فیصلے سے وہاں منافرت کے جذبات اور بھی بھڑک اٹھے اور متشددانہ ہنگامہ آرائی اور ایجی ٹیشن کا آغاز ہوگیا ۔ امن و امان یکسر تہس نہس ہو کر رہ گیا ۔ پاکستان دشمن عناصر نے، جو پہلے ہی علاحدگی کا پرچار کر رہے تھے، مشرقی پاکستان کے عوام کو یہ باور کرانے کی کوشش کی مغربی پاکستان کی قیادت مشرقی پاکستان کو اختیار و اقتدار سے محروم رکھنے کے درپے ہے اور ان کے خلاف سازش ہو رہی ہے ۔ یہ تحریک بتدریج قوت حاصل کرتی گئی اور بالآخر حالات قابو سے باہر ہو گئے ۔ مشرقی پاکستان میں آباد ہونے والے بہاریوں اور مغربی پاکستانیوں اور وہاں ملازمت کرنے والے غیربنگالیوں کے بے دریغ قتل عام اور کھلی لوٹ مار کا سلسلہ شروع ہوگیا ۔ شیخ مجیب الرحمٰن کی سربراہی میں "بنگلہ دیش" کی ایک متوازی حکومت قائم ہو گئی اور اس کے اعلانات اور ہدایات پر صوبائی و مرکزی محکمے، حتی کہ عدالتی ادارے بھی کام کرنے لگے ۔ صدر یحییٰ خان نے کافی عرصے تک تو ایک خاموش مبصر کا کردار ادا کیا اور جب حالات بالکل ہی قابو سے باہر ہوگئے تو فوج کو کارروائی کرنے کا حکم دیا، جس نے ایک ماہ کے اندر اندر مشرقی پاکستان کے ہر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے بڑی حد تک صاف کر دیا ۔ اس دوران میں مشرقی پاکستان سے لوگ، بالخصوص ہندو، بڑی تعداد میں سرحد عبور کرکے بھارت چلے گئے ۔ بھارت نے ان تارکین وطن کو پاکستان کے خلاف ایک مسئلہ بنا دیا ۔ یحییٰ خان نے فوجی کارروائی کے بعد اصل مسئلے کے سیاسی حل کی طرف کوئی توجہ نہ کی، چنانچہ باغی عناصر اور تخریب کار پھر سرگرم عمل ہوگئے ۔ بالآخر نومبر ۱۹۷۱ء میں بھارتی فوج نے مشرقی پاکستان پر بھرپور حملہ کر دیا اور وسط دسمبر تک مشرقی پاکستان بھارت کے تسلط میں چلا گیا ۔ سقوط مشرقی پاکستان کے بعد یحییٰ خان نے ۲۰ دسمبر ۱۹۷۱ء کو پاکستان پیپلز پارٹی کے چیئرمین ذوالفقار علی بھٹو کو عنان حکومت منتقل کر دی اور وہ صدرِ مملکت اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر بن گئے ۔

۱۴ اپریل ۱۹۷۲ء کو قومی اسمبلی کا اجلاس ہوا اور ایک عبوری دستور منظور کرنے کے بعد ۲۱ اپریل کو مارشل لا اٹھا لیا گیا ۔ قومی اسمبلی نے پاکستان کے مستقل دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی ۔ یہ مسودہ ۲ فروری ۱۹۷۳ء کو قومی اسمبلی کے سامنے پیش ہوا، جسے حزبِ اختلاف اور حکومت نے افہام و تفہیم کے بعد اتفاق رائے سے منظور کر لیا ۔ ۱۲ اپریل کو صدر مملکت نے اس کی منظوری دے دی ۔ ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء کو دستور ملک میں نافذ کر دیا گیا اور اس کے تحت صدرِ مملکت، وزیرِ اعظم، گورنروں اور ارکانِ کابینہ نے حلف اٹھائے ۔

اس دستور کو گذشتہ دساتیر پر یہ فوقیت حاصل ہے کہ اسے عوام کے صحیح منتخب نمائندوں پر مشتمل دستور ساز اسمبلی نے تشکیل دیا اور صرف تین ارکان کے علاوہ، جنھوں نے کارروائی میں حصہ لینے سے انکار کر دیا تھا، دستور ساز اسمبلی کے تمام ارکان (بشمول حزبِ اختلاف) نے متفقہ طور پر اس کی حمایت کی اور مسودے پر دستخط کیے ۔ اس اعتبار سے اسے عوام کی آرزو کا آئینہ دار کہا جا سکتا ہے ۔

اسلامی جمہوریۂ پاکستان کے دستور کا آغاز ابتدائیہ سے ہوتا ہے، جس کی عبارت قرارداد مقاصد

(۱۹۴۹ء) سے ملتی جلتی ہے۔ ابتدائیے میں پاکستانی عوام کو اسلامی معاشرہ قائم کرنے کی نوید سنائی گئی ہے اور کل عالم پر اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کا اعلان کیا گیا ہے۔ تعارف میں یہ واضح طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ مملکتِ پاکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔

دنیا کے تمام جمہوری دساتیر کے مانند پاکستان کے دستور میں بھی بنیادی حقوق کی فہرست شامل کی گئی ہے، جس میں حق زندگی اور آزادی، تحفظ گرفتاری، غلامی کی ممانعت، آزادی نقل و حرکت، تحفظ وقار، حق اجتماع، انجمن سازی، سیاسی آزادی، حق معاش، آزادی تحریر و تقریر، حق مذہب، تعلیمی اداروں میں مذہبی تحفظات، حق جائیداد، شہریوں میں مساوات، حق زبان و ثقافت اور حق ملازمت شامل ہیں۔ دستور میں اس امر کی ضمانت دی گئی ہے کہ حکومت کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گی جو ان حقوق کو گھٹائے یا عوام کو ان سے محروم کرے اور ہر وہ قانون جو بنیادی حقوق کے منافی ہوگا، کالعدم تصور ہوگا۔ ظاہر ہے کہ حقوق کی حفاظت کی ذمہ داری عدلیہ کے سپرد ہے۔

دستور میں پالیسی کے اصول بھی واضح کر دیے گئے ہیں، جن میں مسلمانانِ پاکستان کی اجتماعی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے اقدامات پر زور دیا گیا ہے۔ اسی باب میں قرآن مجید اور اسلامیات کی تعلیم کو لازمی قرار دینے اور عربی سیکھنے کی حوصلہ افزائی کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے۔

موجودہ دستور کے مطابق اسلامی جمہوریۂ پاکستان کا سربراہ صدرِ مملکت ہے، جس کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) وہ مسلمان ہو اور حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے پر ایمان رکھتا ہو؛ (۲) عمر چالیس برس سے کم نہ ہو؛ (۳) پاکستان کا شہری ہو؛ (۴) نام کا اندراج انتخابی فہرست میں موجود ہو؛ (۵) کسی با اختیار عدالت نے اسے دماغی مریض قرار نہ دیا ہو۔

صدر کا انتخاب پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے مشترکہ اجلاس میں اکثریت کے اصول کے مطابق ہوتا ہے اور صدر کے عہدے کی میعاد پانچ سال رکھی گئی ہے۔ صدر کو مخصوص طریق کار کے ذریعے پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کی دو تہائی اکثریت کی مدد سے صدارت سے ہٹایا بھی جا سکتا ہے۔

اختیارات کے لحاظ سے صدر مملکت محض رسمی سربراہ کی حیثیت رکھتا ہے اور ہر لحاظ سے وزیر اعظم کے مشوروں کا پابند ہوتا ہے۔ یوں تو اسے اسمبلی توڑنے کا بھی اختیار حاصل ہے، لیکن صرف اس صورت میں کہ وزیراعظم اسے ایسا کرنے کا مشورہ دے۔ بل بھی منظوری کے لیے صدر کو بھیجے جاتے ہیں؛ لیکن اگر وہ سات ایام کے اندر اندر منظوری نہ دے تو اس صورت میں بل خودبخود قانون بن جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اسمبلی کے منظور کردہ قوانین صدر کی منظوری کے محتاج نہیں ہوتے۔ صدر کو آرڈی ننس جاری کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ اسمبلی کا اجلاس جاری نہ ہو۔ آرڈی ننس کی عمر چار ماہ ہوتی ہے، لیکن اس سے قبل اسمبلی اسے منظور کر لے تو آرڈی ننس کو قانون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وزیر اعظم کے انتخاب کے بعد صدر اسے حکومت بنانے کی دعوت دیتا ہے اور حلف وفاداری لیتا ہے۔ گورنر کا تقرر صدر مملکت کرتا ہے اور اسے اپنے نمائندے کی حیثیت سے مخصوص فرائض بھی سونپ سکتا ہے۔ آڈیٹر جنرل، چیف الیکشن کمشنر، اسلامی مشاورتی کونسل، چیف جسٹس اور

عدالت عظمیٰ (سپریم کورٹ) کے ارکان کا تقرر صدر مملکت کرتا ہے۔ صدر ہنگامی حالات کا اعلان بھی کر سکتا ہے، لیکن اسے تیس دن کے اندر اندر پارلیمنٹ کا اجلاس بلا کر اس کی منظوری لینا ہوتی ہے، ورنہ دو ماہ کے بعد ہنگامی حالات کا اعلان خود بخود بے اثر ہو جاتا ہے۔ صوبائی انتظامیہ کی ناکامی کی صورت میں صدر صوبائی حکومت کے اختیارات سنبھال سکتا ہے یا گورنر کو ایسا کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔

پاکستان کے موجودہ دستور میں صحیح اختیارات کا سرچشمہ وزیر اعظم ہے، جو انتظامیہ کا بھی سربراہ ہوتا ہے۔ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ اجتماعی طور پر اسمبلی کے سامنے جواب دہ ہے۔ وزیر اعظم کے لیے مسلمان (نیز عقیدۂ ختم نبوت پر ایمان رکھنا) اور قومی اسمبلی کا رکن ہونا ناگزیر ہے۔ وزیر اعظم کا انتخاب قومی اسمبلی کرتی ہے۔ وزیر اعظم پارلیمنٹ کے ارکان میں سے اپنی کابینہ منتخب کرتا ہے، لیکن سینٹ سے لیے جانے والے وزرا کی تعداد کل وزرا کے ایک چوتھائی سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ کابینہ کے ارکان وزیر اعظم کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ وہ جس رکن کو جب چاہے اس کے عہدے سے ہٹا سکتا ہے۔

اسمبلی کی منسوخی کے باوجود وزیر اعظم اور اس کی کابینہ اس وقت تک اپنے عہدوں پر قائم رہتی ہے جب تک نیا وزیر اعظم منتخب ہو کر وزارت عظمیٰ نہیں سنبھال لیتا۔ وزیر اعظم کے مستعفی ہونے کی صورت میں کابینہ ختم ہوجاتی ہے۔ وزیر اعظم کو اسمبلی کے کل ارکان کی اکثریت کی مدد سے عدم اعتماد کی قرارداد منظور کر کے عہدے سے ہٹایا بھی جا سکتا ہے، لیکن اس ضمن میں چند شرائط عائد کر دی گئی ہیں: (۱) عدم اعتماد کی تحریک اس وقت تک پیش نہیں ہو سکتی جب تک اس میں جانشین کا نام درج نہ ہو؛ (۲) ایسی کوئی تحریک بجٹ اجلاس میں پیش نہیں کی جا سکتی۔

وزیر اعظم کا سب سے اہم فرض انتظامیہ کی دیکھ بھال ہے۔ ملک کے تمام انتظامی امور کی ذمہ داری اس کے کندھوں پر ہوتی ہے۔ وہ کابینہ کے ارکان منتخب کرنے اور کابینہ میں ردّ و بدل کرنے کا مکمل اختیار رکھتا ہے۔ وزیر اعظم کو مالی امور پر بھی اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ کوئی بھی مالی بل مرکزی حکومت کی اجازت کے بغیر قومی اسمبلی میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ وزیر اعظم کا مشورہ صدر کے لیے حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ دستور میں لفظ "binding" استعمال کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں کسی عدالت کو یہ اختیار بھی حاصل نہیں کہ وہ اس ضمن میں تحقیق کر سکے کہ وزیر اعظم نے صدر کو کیا مشورہ دیا تھا۔ دستور میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ صدر کے احکامات اس وقت تک قانونی متصور نہیں ہوں گے جب تک ان پر وزیر اعظم کے توثیقی دستخط نہ ہوں، البتہ وزیر اعظم صدر مملکت کو اندرونی معاملات، قانون سازی اور خارجہ پالیسی سے متعلق تفصیلات سے آگاہ رکھے گا۔ دفعہ ۲۴۸ کے مطابق وزیر اعظم اپنے اختیارات کی بجا آوری کے لیے کسی عدالت کے سامنے جواب دہ نہیں۔

ملک کی پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہے: قومی اسمبلی اور سینٹ۔ موجودہ دستور کے مطابق قومی اسمبلی دو سو ارکان پر مشتمل ہے، جنہیں بلا واسطہ اور آزادانہ ووٹ کے ذریعے منتخب کیا جاتا ہے۔ ووٹر کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) پاکستان کا شہری ہو؛ (۲) عمر اٹھارہ برس سے کم نہ ہو؛ (۳) نام انتخابی فہرست میں شامل ہو؛ (۴) کسی با اختیار عدالت نے دماغی مریض

قرار نہ دیا ہو۔

دستور کی دفعہ ۵۱، شق ۳، کے مطابق قومی اسمبلی میں ہر صوبے، مرکز کے زیر اہتمام قبائلی علاقوں اور وفاقی دارالحکومت کے لیے نشستیں مخصوص کی جائیں گی اور ان کا تعین مردم شماری کے بعد آبادی کے مطابق ہو گا۔ خواتین کے لیے دس نشستیں مخصوص کی گئی ہیں۔ قومی اسمبلی کی میعاد پانچ سال مقرر کی گئی ہے اور اس کے سال میں کم از کم دو اجلاس ہونے ضروری ہیں، جن کے درمیان وقفہ ۱۲۰ دنوں سے زیادہ نہ ہو۔ کورم کل تعداد کا ایک چوتھائی ہو گا۔

سینٹ ۶۳ ارکان پر مشتمل ہے، جس کی تفصیل یوں ہے: (۱) ہر صوبے کی صوبائی اسمبلی سینٹ کے لیے چودہ ارکان منتخب کرتی ہے؛ (۲) پانچ ارکان کا چناؤ مرکز کے زیر اہتمام قبائلی علاقوں کے قومی اسمبلی کے ارکان کرتے ہیں؛ (۳) دو ارکان کا چناؤ وفاقی دارالحکومت سے کیا جاتا ہے۔ سینٹ کی میعاد چار سال ہے۔ اس کے نصف ارکان ہر دو سال کے بعد سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ اجلاس قومی اسمبلی کی طرح ہی ہوتے ہیں۔

پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہونے کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) پاکستان کا شہری ہو؛ (۲) نام انتخابی فہرست میں شامل ہو؛ (۳) قومی اسمبلی کے لیے عمر ۲۵ سال اور سینٹ کے لیے عمر تیس سال سے کم نہیں ہونی چاہیے؛ (۴) دماغی عارضے کا مریض، دیوالیہ، پاکستان کی شہریت سے محروم شخص یا کسی منفعت بخش عہدے پر فائز شخص انتخابات میں حصہ نہیں لے سکتا۔

پارلیمنٹ کے ارکان کو ایوان میں تقریر کی مکمل آزادی حاصل ہے اور اس ضمن میں اس سے کوئی پوچھ گچھ نہیں ہو سکتی۔ ارکان کو باقاعدہ تنخواہ ملتی ہے۔ اجلاس کے دوران سفر خرچ، رہائشی خرچ اور دیگر مراعات مہیا کی جاتی ہیں۔

قانون سازی کے لیے دستور میں دو فہرستیں دی گئی ہیں، جن کا نام وفاقی قانون سازی کی فہرست (Federal Legislative List) اور متعلقہ امور کی فہرست (Concurrent Legislative List) ہیں۔ ملک کی پارلیمنٹ کو وفاقی فہرست میں دیے گئے امور پر قانون سازی کا پورا اختیار حاصل ہے۔ متعلقہ امور کی فہرست پر پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلی دونوں کو قانون سازی کا اختیار حاصل ہے، لیکن تضاد کی صورت میں مرکزی قانون کو بالادستی حاصل ہوتی ہے اور تضاد کی حد تک صوبائی قانون کالعدم تصور ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں کچھ امور ایسے بھی ہیں جو دونوں فہرستوں میں شامل نہیں۔ ایسے امور صوبائی اسمبلی کے احاطۂ اختیار میں دے دیے گئے ہیں۔

قانون سازی کے ضمن میں قومی اسمبلی کو سینٹ سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے؛ چنانچہ مالی بل صرف قومی اسمبلی میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔

وفاقی قانون سازی کی فہرست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (الف) اگر کوئی بل پہلے حصے سے متعلق ہو تو اسے صرف قومی اسمبلی میں ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔ قومی اسمبلی کی منظوری کی صورت میں مسودۂ بل سینٹ کو بھیجا جاتا ہے، جو اسے نوّے دن کے اندر اندر منظور کر سکتی ہے، بصورت دیگر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ بل منظور ہو چکا ہے؛ (ب) فہرست کے دوسرے حصے سے متعلق قانون سازی کسی بھی ایوان میں ہو سکتی ہے اور اختلاف کی صورت میں دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس بلا کر کثرت رائے سے فیصلہ ہوتا ہے۔

پارلیمنٹ کو انتظامیہ پر اسی طرح کنٹرول حاصل ہے جس طرح پہلے دساتیر میں تھا۔ صوبائی

گورنر کا تقرر صدر مملکت کرتا ہے اور گورنر اس کی خوشنودی کے دوران میں اپنے عہدے پر فائز رہ سکتا ہے۔ گورنر کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) قومی اسمبلی کا رکن بننے کی اہلیت رکھتا ہو؛ (۲) عمر پینتیس برس سے کم نہ ہو۔ کسی اسمبلی کا رکن ہونے کی صورت میں گورنر کو اپنی نشست سے مستعفی ہونا پڑتا ہے۔ گورنر صوبے کا رسمی سربراہ ہوتا ہے اور ہر لحاظ سے وزیر اعلی کے مشوروں کا پابند ہوتا ہے۔ اختیارات کے لحاظ سے اپنے صوبے میں گورنر کی وہی حیثیت ہوتی جو صدر کی ہوتی ہے۔

وزیر اعلی کو صوبائی اسمبلی منتخب کرتی ہے اور اسے وہی اختیارات حاصل ہوتے ہیں جو وزیر اعظم کو مرکز میں حاصل ہوتے ہیں۔

صوبائی اسمبلیوں کے ارکان کی تعداد درج ذیل ہے: بلوچستان ۴۰؛ سرحد ۸۰؛ پنجاب ۲۴۰؛ سندھ ۱۰۰۔

صوبائی اسمبلیوں کے ارکان قومی اسمبلی کی طرح بلا واسطہ اور آزادانہ انتخابات کے ذریعے منتخب ہوتے ہیں۔ ان کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) پاکستان کا شہری ہو؛ (۲) عمر ۲۵ سال سے کم نہ ہو؛ (۳) صوبائی اسمبلی کی انتخابی فہرست میں نام درج ہو۔

صوبائی اسمبلی کی میعاد پانچ برس ہے، لیکن وزیر اعلی کے مشورے پر گورنر اسے توڑ بھی سکتا ہے۔ قانون سازی کے ضمن میں ایسے ان امور پر مکمل اختیار حاصل ہے جن کا ذکر دونوں فہرستوں میں نہیں۔ متعلقہ امور کی فہرست پر صوبائی اسمبلی قانون سازی کر سکتی ہے، لیکن اگر اس کا بنایا ہوا قانون مرکزی قانون سے متصادم ہو تو کالعدم تصور ہوتا ہے۔

پاکستان کی عدلیہ عدالت عظمی (سپریم کورٹ)، عدالت عالیہ (ہائی کورٹ)، سیشن کورٹ اور ماتحت عدالتوں پر مشتمل ہے، جن کا طریق کار وہی ہے جو پہلے دساتیر کے تحت تھا۔

علاوہ ازیں دستور میں کچھ اسلامی شقیں بھی رکھی گئی ہیں، جن کا مقصد پاکستان میں اسلامی معاشرہ قائم کرنا ہے۔ دستور کی دفعہ ۲۲۷ کے تحت موجودہ قوانین کو قرآن و سنت کے طے شدہ اسلامی اصولوں کے سانچے میں ڈھالنے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایک اسلامی کونسل (Council of Islamic Ideology) قائم کی گئی ہے، جس کے ارکان صدر نامزد کرتا ہے۔ ان ارکان کا اسلام اور اس کے علوم اور پاکستان کے قانونی، معاشی، انتظامی اور سیاسی مسائل سے پوری طرح آگاہ ہونا ضروری ہے۔ یہ کونسل پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو ایسی سفارشات کرتی ہے جن پر عمل پیرا ہو کر عام مسلمان اپنی انفرادی زندگی قرآن اور سنت کے اصولوں کے مطابق گزار سکیں۔

**مآخذ:** مقالہ "پاکستان" کے مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) اسلامی جمہوریہ پاکستان کا آئین، مطبوعہ حکومت پاکستان، اسلام آباد؛ (۲) صفدر محمود، آئین پاکستان، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۳) *Pakistan Year Book 1971*، ص ۲۵ ببعد، ۱۴۷ ببعد؛ (۴) ایم محمود: *Constitution of Pakistan*، مطبوعہ لاہور؛ (۵) شوکت محمود: *Constitution of Pakistan*، لاہور۔

(صفدر محمود [و ادارہ])

## (۱۵) موریتانیا

۲۸ ستمبر ۱۹۵۸ء کو موریتانیا کے عوام نے فرانسیسی مسودۂ دستور، کو جو رائے عامہ معلوم کرنے کے لیے پیش کیا گیا تھا، منظور کر لیا اور فرانسیسی وفاق (Communaute) میں رہنا پسند کیا۔ اسی سال ۲۸ نومبر کو علاقائی مجلس نے موری تانیا کے جمہوریۂ اسلامیہ ہونے کا اعلان کر کے اسمبلی

کی صورت اختیار کر لی۔ ایک کمیٹی نے ایک مسودہ تیار کیا، جسے مجلس دستور ساز نے ۲۲ مارچ ۱۹۵۹ء کو منظور کر لیا۔ یہ پہلا دستور ایک تمہید اور نو ابواب پر مشتمل تھا، جن میں ۵۴ دفعات تھیں۔

تمہید میں موریتانیا کے عوام کا اعلان ہے کہ وہ اپنے مذھب، اپنی روایات سے وابستہ اور حقوق انسانی اور اصول جمہوریت کا احترام کریں گے۔ دفعہ ۲ میں تصریح ہے کہ موریتانیا کا مذھب اسلام ہو گا؛ لیکن ہر ایک کو ضمیر کی آزادی کی ضمانت حاصل ہو گی۔ عوام اقتدار کا سرچشمہ ہوں گے جسے وہ اپنے نمائندوں اور عام رائے شماری کے ذریعے عمل میں لائیں گے۔

باب ۲ حکومت سے متعلق ہے، جو ایک وزیر اعظم اور دیگر وزرا پر مشتمل ہو گی۔ وزیر اعظم حکومت کی حکمت عملی کا فیصلہ کرے گا اور وھی اس کو عمل میں بھی لائے گا؛ اسے ضوابط بنانے کا اختیار ہو گا؛ قانون کے اجرا کی ذمے داری بھی اس پر ہو گی؛ حکومت کے عہدیدار بھی وھی مقرر کرے گا؛ ''وفاق'' کے ساتھ معاہدات کی گفت و شنید اور انعقاد معاہدات وھی کرے گا (دفعہ ۱۲)؛ حکومت کے ارکان وھی مقرر کرے گا اور وھی انھیں برطرف بھی کرے گا (دفعہ ۱۳)۔ عہدہ سنبھالنے سے پہلے ارکان حکومت کو حلف اٹھانا ہو گا، جس کے الفاظ مسلمانوں کے لیے مخصوص ھیں۔

باب ۳ میں قومی مجلس کا بیان ہے، جسے قانون سازی کا اختیار ہو گا۔ یہ مجلس پانچ سال کے لیے منتخب ہوگی (دفعہ ۱۸)۔ نمائندے پارلیمانی حفاظت سے بہرہ مند ہوں گے۔ (دفعہ ۱۹) اور وہ ایک مقررہ صورت میں حلف اٹھائیں گے، اگرچہ قانون کے متن میں صرف مسلمان نمائندوں کی صورت میں اس کی تصریح کی گئی ہے (دفعہ ۲۱)۔

باب ۴ حکومت اور قومی مجلس کے باھمی تعلقات سے متعلق ہے۔

باب ۵ میں دستوری کمیشن سے بحث ہے۔

باب ۶ انصاف سے متعلق ہے: عارضی طور پر نظام عدل فرانسیسی وفاق کے حیطۂ اقتدار میں ہو گا (دفعہ ۴۳)، لیکن قانون شرعی کی دیوانی عدالتیں، اس باب کے مطابق، تمام دیوانی اور تجارتی امور میں تحقیقات اور انصاف کر سکتی ہیں۔ ان عدالتوں کی تنظیم کا تعین قانون کرے گا اور اس کے لیے قوانین تجویز کیے جائیں گے۔ جمہوریۂ اسلامیۂ موریتانیا میں شرعی قانون کے نفاذ کے لیے قوانین بنائے جائیں گے (دفعہ ۴۴)۔ دفعہ ۴۵ کے رو سے ایک عدالتِ عالیہ کا قیام عمل میں آئے گا۔

باب ۷ میں علاقوں کی حدود کا ذکر ہے جو ضلع اور کورہ (Parish) کہلائیں گے۔

باب ۸ میں ان شرائط کا ذکر ہے جن کے تحت دستور میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔

باب ۹ میں عبوری ضوابط ہیں۔

۱۷ مئی ۱۹۵۹ء کو قومی مجلس کا انتخاب ہوا۔ اس نے اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ایک دستوری مسودہ تیار کیا، جو اس لیے ضروری ہو گیا تھا کہ موریتانیا نے آزادی حاصل کر لی تھی۔ دستور کے نفاذ کا اعلان ۲ مئی ۱۹۶۱ء کو ہوا۔ اس میں ایک تمہید اور ۹ ابواب ھیں، جن میں ۱۶ دفعات ھیں۔ ۲۲ مارچ ۱۹۵۹ء کے دستور سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں ایک قابل لحاظ فرق نظر آئے گا، خصوصاً وہ جدید ضوابط جن کا تعلق صدر جمہوریہ سے ہے۔ ان کی رو سے صدر کو بہت ھی وسیع اختیارات دیے گئے ھیں۔ صدر کے لیے مذھب اسلام کا پابند ہونا ضروری ہے (دفعہ ۱۰)؛ اسے پانچ سال کے لیے براہ راست انتخاب عام کے ذریعے منتخب کیا جائے گا (دفعہ ۱۳)؛ وہ قومی مجلس کے سامنے

ایک مقررہ صورت میں حلف اٹھائے گا (دفعہ ۱۹)؛ انتظامی اختیارات کا حامل ہونے کی حیثیت سے (دفعہ ۱۲) وہ قوم کے لیے عام طریقہ ہائے عمل مقرر کرے گا اور وزرا تقرر کرے گا، جو اس کے سامنے جواب دہ ہوں گے (دفعہ ۱۷)؛ علاوہ بریں اسے ضوابط بنانے کا اختیار ہو گا (دفعہ ۱۸)؛ اور مسلح افواج کا قائد اعلٰی وہی ہو گا (دفعہ ۲۰)؛ معاہدات کی توثیق اور ان پر دستخط ثبت کرنا اسی کے ذمّے ہو گا (دفعہ ۲۲) اور معافی دینے کا حق بھی اسے حاصل ہوگا (دفعہ ۲۳)؛ جب کسی خطرے کا سامنا ہو تو وہ ایسے غیر معمولی اقدامات عمل میں لائے گا جن کے حالات متقاضی ہوں گے (دفعہ ۲۵)؛ اس کو یہ بھی اختیار ہو گا کہ وہ ہنگامی حالات اور جنگ کا اعلان کرے (دفعہ ۴۲).

باب ۳ میں صرف قومی مجلس کا ذکر ہے۔ یہ پانچ سال کے لیے منتخب کی جائے گی اور اسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہو گا (دفعات ۲۶ تا ۲۷)۔ نمائندوں کو پارلیمانی تحفظ حاصل ہوگا (دفعہ ۲۹).

باب ۴ میں مجلس اور صدر جمہوریہ کے باہمی تعلقات کا ذکر ہے، خصوصاً ان امور میں جو قانونی احاطے کے اندر آتے ہیں (دفعہ ۳۳) اور وہ جو قانون سازی سے تعلق رکھتے ہیں (دفعہ ۳۵)۔ صدر جمہوریہ قومی مجلس کی تائید سے اپنے فرمان کے ذریعے ایسے اقدامات کر سکتا ہے جو عام طور پر قانون کے دائرۂ کار میں آتے ہیں (دفعہ ۳۶)۔ نئے قانون تجویز کرنا صدر جمہوریہ اور مجلس کے ارکان کا حق ہے (دفعہ ۳۷)۔ صدر جمہوریہ کے ذمّے قوانین کا نفاذ اور ان کے بنائے جانے کے پندرہ دن کے اندر سرکاری گزٹ میں ان کے چھپوانے کا انتظام کرنا ہے۔ اس عرصے میں اسے اس مسودہ یا تجویز کو دوسری خواندگی کے لیے واپس مجلس میں بھیجنے کا اختیار ہو گا.

باب ۵ کے مطابق بین الاقوامی معاہدات اور سمجھوتے صرف قانون ہی کے بموجب قابل توثیق ہوں گے (دفعہ ۴۴).

باب ۶ میں عدلیہ کے خود مختار ہونے کا اقرار کیا گیا ہے (دفعہ ۴۷) اور وہ ساری قوم کے نام پر عدل و انصاف کرے گا۔ عدلیہ کی مجلس اعلٰی صدر جمہوریہ کی معاون اور مددگار ہو گی (دفعہ ۵۰)۔ جمہوریہ کی صدارت کے امیدواروں کے نام عدالت علیا وصول کرے گی (دفعہ ۱۳) اور یہی اس کا اعلان بھی کرے گی کہ صدارت کی جگہ خالی ہے (دفعہ ۲۳)؛ اگر نمائندوں کے انتخاب میں بے قاعدگی کی بنا پر کوئی تنازع ہو تو اس کا فیصلہ بھی وہی کرے گی (دفعہ ۲۸) اور قوانین کے دستور کے مطابق ہونے کی جانچ پڑتال وہی کرے گی اور اس کا نتیجہ بھی وہی شائع کرے گی۔ عدالت علیا کے اختیارات، اس کی ترکیب، اس کے طریق کار اور وہ ضوابط جو اس کے سامنے فیصلے کے لیے پیش کیے جا سکتے ہیں، یہ سب قانون کی رو سے معین کر دیے گئے ہیں (دفعہ ۵۱)۔ ملک سے بغاوت اور غداری کی صورت میں قومی مجلس صدر جمہوریہ اور وزرا پر مقدمہ چلا سکتی ہے اور عدالت علیا کے سامنے پیش کر سکتی ہے.

باب ۷۔ ان کورہ جات سے بحث کرتا ہے جن کا انتظام منتخب مجالس کے ذمّے ہے.

اس کے بعد کے ابواب میں ان حالات اور شرائط کی تفصیل ہے جن کے تحت دستور پر نظر ثانی کی جا سکتی ہے، سب سے آخری باب میں عبوری ضوابط کا بیان ہے.

**مآخذ**: (۱) Documentation francaise، *Notes et études documentaires*، عدد ۲۶۸۷، مؤرخہ ۲۹ جولائی ۱۹۶۰ء.

(CH. PELLAT)

### ۱۶ - کویت

۱۶ نومبر ۱۹۶۲ء کو کویت کے امیر نے امارت کا پہلا دستور شائع کیا، جسے ایک دستور ساز مجلس نے دو مہینے تک اس کے مسودے پر غور کر کے، جو ماہرین خصوصی نے تیار کیا تھا، منظور کر دیا تھا۔ اکثر دفعات طویل اور گرما گرم بحثوں کے بعد منظور کی گئیں۔ علماے اسلام کے لیے سب سے زیادہ دلچسپ بحث وہ تھی جو دفعہ ۲ پر ہوئی، جس میں کہا گیا تھا کہ حکومت کا مذہب اسلام ہے اور اس کی قانون سازی کا ایک اساسی مأخذ شریعت ہے۔

دستور کی ابتدائی دفعات میں یہ تصریح ہے کہ کویت ایک آزاد اور خود مختار عرب مملکت ہے؛ اس کے عوام عرب قوم کا ایک حصہ ہیں؛ اسلام اس کا سرکاری مذہب ہے اور شریعت اس کے قانون کا اوّلین مأخذ ہے، لیکن حفاظت تمام مذاہب کی جائے گی بشرطیکہ وہ امن عام میں خلل نہ ڈالیں اور کسی مخرّب اخلاق فعل کے مرتکب نہ ہوں؛ دفعہ ۶ بھی، جس میں کہا گیا ہے کہ جائیداد، سرمایہ اور مزدور مملکت کے سماجی ڈھانچے کے بنیادی اجزا ہیں، گرم بحث کا باعث بنی اور آخر کار شخصی ملکیت کی ضمانت دی گئی؛ تمام اقتدار کا منبع "قوم" ہے اور سربراہ مملکت کا وہ شہزادہ ہو گا جو امیر مبارک الصبّاح کی اولاد سے ہو؛ رائے اور اظہار خیال کی آزادی ہو گی؛ دفعہ ۳۱ میں کہا گیا ہے کہ کسی شخص کو گرفتار، محبوس یا گھر میں نظر بند نہ کیا جائے گا، اس کی تلاشی نہ لی جائے گی اور اسے اس کے حق سے محروم نہ کیا جائے گا کہ وہ جہاں چاہے رہے، جہاں چاہے جائے، سوا اس کے کہ وہ قانون کے مطابق ہو؛ کسی شخص کو ایذا یا کوئی ایسی سزا جو انسانی وقار کے منافی ہو نہ دی جائے گی جب تک کہ قانون اس کا متقاضی نہ ہو؛ دفعہ ۴۳ شہریوں کو جماعتوں میں شرکت اور ٹریڈ یونین قائم کرنے کی بھی اجازت دیتی ہے؛ سن رسیدہ، بیمار شہریوں اور معذوروں کی حکومت مدد کرے گی۔

دفعات ۵۴ تا ۵۸ میں، جو سربراہ مملکت سے متعلق ہیں، صدارتی حکومت اور پارلیمانی حکومت کے درمیان ایک متوسط مرحلہ قائم کیا گیا ہے۔ امیر اپنے انتظامی اختیارات کو اپنے وزرا کے توسط سے کام میں لائے گا؛ وزرا کی ایک تہائی تعداد کی منظوری سے وہ قومی مجلس جسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہے، توڑ سکتا ہے۔

(ادارہ، دد، لائیڈن)

### ۱۷ - مراکش

مسلم ممالک میں مراکش کا دستور سب سے آخر میں تشکیل پذیر ہوا۔ اسے وہاں کے بادشاہ نے ۱۸ نومبر ۱۹۶۲ء کو شائع کیا۔ اسی سال ۷ دسمبر کو عام رائے شماری کے ذریعے اسے منظور کیا گیا [اور ۱۴ دسمبر ۱۹۶۲ء کو اس کا اعلان کر دیا گیا]۔ یہ دستور نتیجہ تھا اس "منشور حریت عامہ" (Chatler of Public Liberties) کا جو ۸ مئی ۱۹۵۸ء کو سلطان محمد الخامس نے جاری کیا تھا اور جس میں دستوری بادشاہت کے قائم کیے جانے کا اعلان تھا، نیز اس "قانون اساسی" کا جو اس کے فرزند اور جانشین نے ۲ جون ۱۹۶۱ء کو جاری کیا اور جس نے دستور کی تیاری کے لیے راستہ صاف کیا۔ اس دستور میں ایک تمہید ہے اور ۱۲ فصلیں ہیں، جو ۱۱۰ دفعات پر منقسم ہیں۔

تمہید میں تصریح کی گئی ہے کہ سلطنت مراکش ایک مسلم ریاست ہے، جس کی زبان عربی ہے اور وہ مغرب عظیم کا ایک جز اور ایک افریقی

ریاست ہے۔

فصل ۱ میں کہا گیا ہے کہ مراکش "ایک دستوری، جمہوری اور عمرانی بادشاہت" ہے، جس کے اندر حاکمیت اعلیٰ قوم کی ملک ہے، جسے وہ براہ راست رائے شماری کے ذریعے اور بالواسطہ دستوری تنظیمات کے ذریعے استعمال کرتی ہے اور یہ تنظیمات بادشاہ، پارلیمنٹ اور حکومت ہیں۔ دفعہ ۳ سیاسی جماعتوں کے وجود کی بابت ہے اور اعلان کرتی ہے کہ مراکش میں صرف ایک جماعت نہیں ہو سکتی۔ مراکشیوں کو قانون کی نگاہ میں مساوات کا یقین دلایا گیا ہے (دفعہ ۵) اور ہر ایک کو اپنے طور پر عبادت کرنے کا حق حاصل ہے، لیکن حکومت کا مذہب اسلام ہے (دفعہ ۶)۔ دستور میں مردوں اور عورتوں کو برابر کے سیاسی حقوق دیے گئے ہیں (دفعہ ۸) اور تمام شہریوں کو نقل و حرکت، اظہار رائے، مصاحبت، اجتماع، اجلاس، کسی ٹریڈ یونین اور کسی سیاسی جماعت کی رکنیت کی آزادی (دفعہ ۹) کے علاوہ بنیادی حقوق کی ضمانت دی گئی ہے، جن میں ہڑتال اور ملکیت کے حقوق بھی شامل ہیں (دفعات ۱۴ تا ۱۵)۔

فصل ۲، جو بادشاہ کے لیے وقف ہے، اس کو سب سے بلند مرتبہ دیتی ہے اور اس میں تصریح کی گئی ہے کہ اس کی شخصیت محترم اور واجب التعظیم ہے (دفعہ ۲۳)؛ "وہ قومی اتحاد کے ایک نشان کی حیثیت سے امیرالمؤمنین کے لقب کا حامل ہے اور اسلام اور دستور کا محافظ ہے" (دفعہ ۱۹)۔ تخت پر جانشینی کا حق "مورث اعلیٰ کے براہ راست صلبی نرینہ اولاد" کو حاصل ہے (دفعہ ۲۰)۔ بادشاہ ملک کی تمام مجالس شوریٰ کی صدارت کرے گا (دفعہ ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۸۶، ۹۶)، تمام شہری اور فوجی عہدے داروں کو مقرر کرے گا، مسلح افواج کا سربراہ ہو گا (دفعہ ۳۰)، سفرا کا تقرر اور عہد ناموں کی توثیق کرے گا (دفعہ ۳۱)؛ اسے معاف کر دینے کا حق ہے (دفعہ ۳۴) اور چار اہم ممتاز حقوق کا مالک ہے، یعنی (۱) وزیر اعظم اور دیگر وزرا کو وہی مقرر اور برطرف کرتا ہے (دفعہ ۲۴)؛ (۲) اسے کسی قرار داد یا مسودہ قانون کو پارلیمنٹ میں زیر بحث رہنے کے بعد رائے شماری کے لیے پیش کرنے کا حق ہے (دفعات ۲۶، ۷۲ تا ۷۴)؛ (۳) اسے پارلیمان کو توڑنے کا حق ہے (دفعات ۲۷، ۷۷، ۷۹) اور (۴) کسی سنگین خطرے کے وقت ہنگامی حالت کا اعلان کر دینے کا حق ہے (دفعہ ۳۵)۔

فصل ۳ پارلیمان سے متعلق ہے، جس کے اندر ایک تو ایوان نمائندگان ہے، جسے چار سال کے لیے بلا واسطہ عام رائے دہندگی کے ذریعے منتخب کیا جاتا ہے (دفعہ ۴۴)؛ اور ایک ایوان مشیران ہے، جو چھے سال کے لیے منتخب کیا جاتا ہے اور جس کا نصف ہر تیسرے سال از سر نو منتخب کیا جاتا ہے؛ اس ایوان کے دو تہائی ارکان ہر علاقے اور صوبے سے منتخب کیے جاتے ہیں اور حلقۂ انتخاب کنندگان علاقائی اور صوبائی مجالسوں اور پیشہ ور گروہوں کے ارکان پر مشتمل ہوتا ہے؛ باقی ماندہ ایک تہائی ارکان ایوان ہائے زراعت، تجارت، صنعت و حرفت اور ٹریڈ یونینوں کی طرف سے منتخب کیے جاتے ہیں (دفعہ ۴۵)۔ پارلیمنٹ کی قانون سازی کے لیے مخصوص امور کی فہرست نسبتہً محدود ہے (دفعہ ۴۸)، جب کہ انتظامی ضوابط کا سلسلہ وسیع ہے (دفعہ ۴۹)۔ قانون سازی میں ابتدا کرنے کا حق وزیر اعظم اور پارلیمنٹ کے ارکان کو حاصل ہے (دفعہ ۵۵)۔

فصل ۴ میں حکومت سے بحث کی گئی ہے، جو بادشاہ اور ایوان نمائندگان کے سامنے جواب دہ ہے (دفعہ ۶۵)۔ حکومت قوانین کے نفاذ کی ذمہ دار ہے، انتظام پر حق تصرف رکھتی ہے (دفعہ ۶۶) اور

ان امور پر انضباطی اختیار رکھتی ہے جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں (دفعہ ۶۸) ۔

فصل ۵ میں بادشاہ اور پارلیمنٹ، نیز پارلیمنٹ اور حکومت کے باہمی تعلقات کو منضبط کیا گیا ہے ۔ ایوان نمائندگان عدم اعتماد یا ناراضی کی تحریک کر کے حکومت کا تختہ الٹ سکتا ہے ۔

فصل ۶ میں عدلیہ کی آزادی کے اصول کی تصریح ہے اور اس کی رو سے ایک اعلٰی عدالتی کونسل مقرر کی گئی ہے ۔

فصل ۷ کے ضوابط کے رو سے ایوان نمائندگان ارباب حکومت پر کوئی الزام قائم کر کے ھائی کورٹ کے سامنے بھیج سکتا ہے ۔

فصل ۸ میں صوبائی اور مقامی حکومتوں کا ذکر ہے ۔

فصل ۹ قومی ترقی اور منصوبہ بندی کی ایک اعلٰی کونسل سے متعلق ہے ۔

فصل ۱۰ میں دستوری ایوان اور عدالت عالیہ سے بحث ہے ۔

فصل ۱۱ میں دستور پر نظر ثانی کے امکان کی شرائط مذکور ھیں، لیکن دفعہ ۱۰۸ میں تصریح کی گئی ہے کہ ملک کی بادشاہی طرز حکومت اور وہ ضوابط جن کا تعلق مسلم مذہب سے ہے، کسی طرح دستوری ترمیم کے تحت نہیں آ سکتے ۔

فصل ۱۲ میں عبوری ضوابط مذکور ھیں ۔

**مآخذ :** (۱) *La Pensee*، رباط ۲/۱ (۱۹۶۲ء) و اطالوی ترجمہ، در *O.M*، ۳۲/۱۲ (۱۹۶۲ء) : ۹۰۹ تا ۹۱۶ ۔

(Ch. Pellat)

تعلیقہ: مراکش میں کم از کم دو عناصر ایسے تھے جو علاقہ زیر حفاظت کے دستور کو سختی سے نافذ کرانا چاہتے تھے ۔ ہماری مراد بین الاقوامی صورت حال اور لیاوٹی (Lyautey) کی شخصیت سے ہے ۔ فرانس بین الاقوامی ذمے داریاں قبول کر کے مراکش پر اپنی سیادت قائم کر سکا تھا ۔ اس نے یہ بھی مان لیا تھا کہ ملک کا ایک حصہ ہسپانیہ کی حفاظت میں رہے گا ۔ Algeciras کے قانون (۷ اپریل ۱۹۰۶ء) پر دستخط کنندگان کی اکثریت کو یہ منظور نہ تھا کہ فرانس ان کے حقوق پر دست درازی کر سکے جسے بین الاقوامی سطح پر تسلیم کر لیا گیا تھا ۔ یہ درست ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمنی اور آسٹریا (مراکش کے سیاسی مطلع سے) رخصت ہو چکے تھے اور سوویٹ روس نے بھی زار شاہی مطالبات کے لیے زور نہیں دیا تھا؛ لیکن بہت سے بیدار مغز فریق ایسے موجود تھے جو فرانس سے اس امر کی ضمانت لینا چاہتے تھے کہ وہ نہ صرف ان کی نسبت بلکہ مراکش سے متعلق بھی معاہدے پر سختی سے کاربند رہے گا ۔ لیاوٹی (Lyautey) ملک زیر حفاظت کے دستور پر پختہ یقین رکھتا تھا ۔ وہ دوسرے ممالک میں بھی اس کا مطالعہ کر چکا تھا اور اسے نوآبادی کے سادہ اور خالص نظم و نسق کی بہ نسبت زیادہ لچکدار سمجھتا تھا ۔ مزید براں اس کے دل میں مراکشیوں کے لیے اعزاز و احترام قائم تھا اور وہ ملک کو تباہ کرنے کے بجائے اس کی بقا کا متمنی تھا ۔

۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء کے حفاظتی معاہدے نے مراکش کی حکومت اور اس کے نظم و نسق کو جوں کا توں قائم رکھا تھا ۔ فرق صرف اتنا تھا کہ انتظامیہ فرانسیسیوں کے قابو میں تھی ۔ لیاوٹی (Lyautey) اور اس کا ماتحت عملہ سلطان مراکش اور اس کے مصاحبوں کی بے حد قدر و منزلت کرتا تھا ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا تھا کہ حفاظتی معاہدے کو صدق دل سے نافذ کیا گیا تھا ۔ اس کا اطلاق تونس سے زیادہ وسیع پیمانے پر مراکش پر ہوا تو کیونکہ مراکش کا حکمران طبقہ جدید اور مغربی خیالات کی پذیرائی کے لیے تیار نہ تھا ۔ فرانسیسیوں نے مجبور

ہو کر اصلاح کا آغاز فنی اور تکنیکی اداروں کے قیام سے کیا اور ان میں فرانسیسی ملازم رکھے۔ تونس میں اختیار کردہ ذرائع اور وسائل مراکش میں دہرائے گئے جہاں کہ مراکشی افسروں اور ان کے ماتحتوں کے ساتھ فرانسیسی انتظامیہ کے جاگیردارانہ نظام کا بتدریج ظہور ہوا تھا۔ ۱۹۳۴ء میں مراکش کے قوم پرستوں نے اصلاح کا منصوبہ بنایا۔ ان کی یہ تحریک نئی نئی ابھری تھی۔ وہ ملک کے فنی محکموں میں بھی مراکشیوں کی بھرتی اور فرانسیسی افسروں کی تحدید کا مطالبہ کر رہے تھے۔ قوم پرستوں نے تحریک کی تھی کہ فرانسیسی عہدے دار نگراں بن کر رہیں اور وہ صرف فنی قسم کی خدمات انجام دیں۔ ان کا یہ مطالبہ پورا نہ ہوا اور وہ براہ راست نظم و نسق کے موضوع کو قومی مقاصد کی تشہیر کے طور پر استعمال کرتے رہے۔ یہ حالت فرانسیسی مراکشی اعلان تک جاری رہی جس پر ۶ نومبر ۱۹۵۵ء کو La Caile Saint Cloud کے مقام پر دستخط ہوئے تھے۔ اعلان میں مندرج تھا کہ ''مراکش کو خود مختار ملک کا درجہ دینے کے لیے مذاکرات ہوں گے اور دونوں ملک مستقل روابط کی بنا پر، جن کی تشریح پر باہمی اتفاق ہوگا، ایک دوسرے پر انحصار رکھیں گے۔'' آزادی کا اعلان ۲ مارچ ۱۹۵۲ء کو ہوا۔

مراکش میں ۴ دسمبر ۱۹۵۵ء سے لے کر ۷ دسمبر ۱۹۶۲ء کے دستور کے نفاذ تک یکے بعد دیگرے چھ وزارتیں برسراقتدار آئیں۔ آخری دو وزارتوں کے اجلاس سلطان محمد خامس (۲۶ مئی ۱۹۶۰ء) اور شاہ حسن ثانی (۲ جون ۱۹۶۱ء) کی صدارت میں ہوئے تھے۔ جب ایک دفعہ دستور کے منظور کردہ حکومتی ادارے قائم ہو گئے تو شاہ حسن ثانی نے احمد باحنینی کو وزیر اعظم مقرر کیا جس نے چودہ وزیروں اور چار انڈر سیکرٹریوں پر مشتمل کابینہ بنالی۔ جب ۲۰ اگست ۱۹۶۴ء کو وزارتی اسامیوں کی تنظیم عمل میں لائی گئی تو سلطان کی صدارت میں نئی حکومت کی تشکیل ۸ جون ۱۹۶۵ء کو ہوئی، لیکن ۱۰ جولائی ۱۹۶۵ء کو اس کی ہیئت ترکیبی میں خفیف سی تبدیلی کر دی گئی۔ جب سلطان نے ۷ جون کو فیصلہ کیا کہ ۱۹۶۲ء کے دستور کی دفعہ ۳۵ کے تحت اسے جو اختیارات حاصل ہیں، ان کی رو سے ملک میں ہنگامی حالات کا اعلان کر دیا جائے، تو یہ انتظامات کیے گئے تھے۔ موجودہ حکومت (دسمبر ۱۹۶۶ء) بیس وزیروں پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ شاہی کابینہ کے لیے تین ڈائرکٹر اور دو انڈر سیکرٹری ہیں۔ کابینہ صرف سلطان کے رو برو جوابدہ ہے کیونکہ پارلیمنٹ غیر معین عرصے کے لیے معطل کی جا چکی ہے۔

## ۱۸ - الجزائر

الجزائر میں آزادی کے بعد غیر واضح سیاسی بحران رونما ہوا۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۶۲ء کو اسمبلی کا انتخاب ہوا، جس میں احمد بن بیلا سے دستور کی تشکیل اور نفاذ تک حکومت کی سربراہی کے فرائض انجام دینے اور کابینہ قائم کرنے کی درخواست کی گئی۔ حکومت میں ایک نائب صدر اور سترہ وزیر شامل تھے۔ ۲۸ اگست ۱۹۶۳ء کو دستور پر رائے شماری ہوئی، ۸ ستمبر کے استصواب رائے نے دستور کی منظوری دے دی، آخر میں ۱۵ ستمبر کو احمد بن بیلا کو جمہوریۂ الجزائر کا صدر منتخب کیا گیا اور ۱۸ ستمبر کو صدر نے قانونی حکومت کی تشکیل کر لی۔ جمہوریہ کے صدر کے علاوہ جس نے کونسل کے صدر کا لقب اختیار کیا تھا تین نائب صدر تھے۔ ان میں سے ایک وزیر محکمہ تھا اور کونسل بارہ وزرا پر مشتمل تھی۔ ۲ دسمبر ۱۹۶۴ء کو حکومت کی دوبارہ تنظیم ہوئی جس کے بعد دو نائب

صدر رہ گئے ۔ ان میں ایک کے پاس وزارتی محکمہ تھا ۔ وزیروں کی تعداد بارہ سے بڑھ کر پندرہ ہو گئی ۔ ان کے علاوہ ایک سیکرٹری آف سٹیٹ بھی تھا ۔ ۱۹ جون ۱۹۶۵ء کے پر امن انقلاب کے بعد احمد بن بیلا کو تمام اختیارات سے محروم کر کے کرنل ہواری بومدین (ہواری ابومحی الدین) کو حکومت کے تمام اختیارات سونپ دیے گئے ۔ اس نے ۱۰ جولائی کو نئی حکومت قائم کر لی جس میں انیس وزیر شامل ہیں؛ صدارت کا عہدہ اپنے پاس رکھا ۔

دستوری فرمان میں مندرج تھا کہ سربراہ مملکت اور صدر کونسل قومی دفاع کے محکمہ کو بھی سنبھال سکتا ہے؛ حکومت انقلابی کونسل کے تحت کام کرے گی جس نے ۱۹ جون کو پر امن انقلاب برپا کیا تھا؛ یہ کونسل حکم کے ذریعے وزارتی محکمہ کی کلی یا جزوی تنظیم کر سکے گی؛ کابینہ کے ارکان انفرادی طور صدر حکومت اور مجموعی طور پر انقلابی کونسل کے سامنے جوابدہ ہوں گے اور کونسل کی طرف سے مفوضہ اختیارات کا استعمال کر سکیں گے اور آخرکار تمام سرکاری قوانین وضوابط حکم یا فرمان کی صورت میں نافذ ہوں گے ۔ وزرا کے استعفٰی یا معزولی کے بعد حکومت کی کئی دفعہ تنظیم نو ہو چکی ہے ۔

**مآخذ:** الجزائر: L. Roches : *Trentedeux ans à travers l' Islam*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۲) M. Emerit : *L'Algérie à l' époque d' Abd el-Kader*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) Ch.-A. Julien : *Histore de l' Algérie contemporaine*، جلد ۱، پیرس ۱۹۶۴ء؛ (۴) J. Lembert : *Manuel de législation algérienne*، الجزائر ۱۹۵۲ء ۔

تونس: A. Demeerseman : خیرالدین پر سلسلہ مقالات، در *IBLA*، سلسلہ چہارم ۱۹۵۶ء، سلسلہ اول، دوم، سوم اور چہارم ۱۹۵۷ء؛ (۲) M S. Mzali و J. Pignon : *Documents relatifs à Khéreddine*، در *RT*، ۱۹۳۴ء تا ۱۹۴۰ء؛ (۳) J. Ganiage : *Les origines du Protectorat français en Tunisie*، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۴) D' Estournelles de Constant : *La politique française en Tunisie : Le protectorat et ses origines* (۱۸۵۴ - ۱۸۹۱ء)، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۵) E. Fitoussi : *L' État tunisien*، قانونی مقالہ، پیرس ۱۹۰۱ء ۔

مراکش: J. L. Miège : *Le Maroc et l' Europe*، جلد ۲، ۳، پیرس ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳ء؛ (۲) H. Terrasse : *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat Français*، جلد ۲، دارالبیضاء ۱۹۵۰ء؛ (۳) M. Lahbabi : *Le gouvernement marocain à l' aube du' XXᵉ siécle*، رباط ۱۹۵۸ء؛ (۴) E. Durand : *Trait de droit public marocain*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ [(۴) D. E. Ashford : *Political Change in Morocco*، پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۱۹۶۱ء؛ (۵) Lord Kinross, D. Hales-Iyrny : *Morocco*، لنڈن ۱۹۷۱ء؛ (۷) *Stateman's year Book 1973-74*] ۔

(R. LE TOURNEAU)

تعلیقہ: مراکش [جولائی ۱۹۷۰ء میں ۱۹۶۲ء کے دستور میں بذریعہ استصواب ترمیم منظور کی گئی ۔ ایک ایوان کی مجلس قانون ساز ۲۴۰ نمائندوں پر مشتمل ہے ۔ ان میں سے ۱۵۰ ایک انتخابی حلقے کے ذریعے بالواسطہ منتخب کیے جاتے ہیں ۔ یہ انتخابی حلقہ شہری مجالس، علاقائی اور صوبائی مجالس، ایوان تجارت، ایوان صنعت، ایوان زراعت اور ٹریڈ یونینوں پر مشتمل ہے ۔ باقی نوے نمائندے عام رائے شماری کے ذریعے منتخب کیے جاتے ہیں ۔ کابینہ میں اٹھارہ وزیر شامل ہیں ۔ ان کے علاوہ تین سیکرٹری آف سٹیٹ ہیں ۔ بادشاہ

حکومت کا سربراہ ہونے کی وجہ سے وزیر اعظم اور دوسرے وزرا کو نامزد کرتا ہے۔ اسے پارلیمان کو برخواست کرنے اور قوانین کی منظوری کا اختیار حاصل ہے] .

۳ مارچ ۱۹۶۱ء کو سلطان حسن ثانی اپنے باپ سلطان محمد الخامس (۱۹۲۷ تا ۱۹۶۱ء) کی وفات پر سریر آرائے سلطنت ہوا۔ وہ امیرالمؤمنین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اس لیے انتظامی اختیارات کے علاوہ اسے مذہبی اقتدار بھی حاصل ہے۔ رباط مستقل دارالسلطنت ہے جہاں بادشاہ قیام کرتا ہے۔ بعض اوقات بادشاہ فاس، مراکش یا مکناس میں بھی عارضی طور پر سکونت اختیار کر لیتا ہے۔ سیدی محمد (ولادت ۲۱ اگست ۱۹۶۳ء) ولی عہد ہے .

[ادارہ]

### ۱۹۔ وفاقی دساتیر

۱۹۵۸ء میں تین بار عرب ممالک کے اتحاد اور وفاق کی کوشش کی گئی: یکم فروری کو مصر کی متحدہ عرب جمہوریہ (الجمهورية العربية المتحدة) اور شام کے اتحاد کی؛ ۱۸ مارچ کو "الجمهورية العربية المتحدة" (مصر) اور یمن کو ملا کر "الدول العربية المتحدة" بنانے کی؛ ۱۴ فروری کو عراق اور اردن کو ملا کر "الاتحاد العربی" کی۔ یہ تینوں اتحاد تھوڑے ہی دن رہنے پائے، لیکن اتنے عرصے میں انھوں نے اپنے واسطے ایک وفاقی دستور نہایت قلیل مدت میں تیار کر لیا .

متحدہ عرب جمہوریہ کے دستور کا ذکر پہلے آچکا ہے (دیکھیں بیان بالا ۳ مصر)، مگر امر میں یہاں تھوڑا سا اضافہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ۵ فروری ۱۹۵۸ء ہی میں نئی جمہوریہ کے آئندہ مقام کی بابت تفصیلی ضوابط شامی ایوان نمائندگان اور مصری ملی مجلس کے سامنے دونوں مملکتوں کے سربراہوں نے پیش کیے: ۲۱ فروری کو دونوں مملکتوں کے باشندوں سے مطالبہ کیا گیا کہ رائے عامہ کے ذریعے جمہوریہ متحدہ عرب کا قیام اور جمال عبدالناصر کو اس کا صدر بنایا جانا منظور کریں۔ تقریباً ۹۹ء۹۹ فی صد رائے دہندگان نے ووٹ دونوں تجویزوں کی حمایت میں دیے: ۵ مارچ کو متحدہ عرب جمہوریہ کا عارضی دستور جاری کیا گیا جس کی رو سے جمہوریہ کے دونوں صوبوں میں ایک ایک انتظامی کونسل اور منتخب صدر کے علاوہ ایک مرکزی حکومت قائم کی گئی۔ اس دستور کی ۷۳ دفعات ہیں جن میں ۱۶ جنوری ۱۹۵۶ء کے مصری دستور کے اہم دفعات کا تقریباً لفظ بہ لفظ اعادہ کیا گیا ہے، مگر دونوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حکومت کا مذہب اسلام اور عربی اس کی سرکاری زبان ہے، نیز اس کی تصریح بھی نہیں کی گئی کہ حاکمیت اعلیٰ قوم کے ہاتھ میں ہے۔ کچھ اور دفعات میں بھی ترمیم کی گئی جو عموماً انتظامیہ کے حق میں مفید تھی۔ اس طرح مجلس قانون ساز کے نمائندے عام رائے دہندگی کے ذریعے منتخب نہیں کیے جائیں گے بلکہ جمہوریہ کا صدر انھیں نامزد کرے گا؛ مجلس قانون ساز کو توڑ دینے کے اختیارات صدر کو سابق مصری دستور کی بہ نسبت وسیع تر مل گئے۔ سربراہ مملکت نہ صرف بوقت ضرورت احکام کے ذریعے براہ راست حکومت کرنے کا حق رکھتا تھا، بلکہ اس پر سے وہ سب پابندیاں، جو مصری دستور میں عائد کی گئی تھیں، اس عارضی دستور میں دور کر دی گئیں۔ ہنگامی حالات کا اعلان کرنے کے لیے صدر اس بات کا پابند نہ تھا کہ وہ اس معاملے کو مجلس میں پیش کرے۔ باقی ضوابط عموماً ہر لحاظ سے ویسے ہی تھے جیسے مصری دستور میں تھے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۶۱ء کے شام کے

انقلاب نے اس اتحاد کا خاتمہ کر دیا اور ۲۹ ستمبر کو وفاقی دستور کو ختم کر دیا گیا۔

جس دن قاہرہ میں متحدہ عرب جمہوریہ کا اعلان کیا گیا اسی دن مصری اور یمنی وفود نے باہم گفت و شنید شروع کر دی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۸ مارچ کو دمشق میں ”دول العربیۃ المتحدہ“ کے میثاق پر صدر متحدہ عرب جمہوریہ اور یمن کے ولی عہد امیر سیف الاسلام بدر کے دستخط ثبت ہو گئے۔ اس میثاق کی ۳۲ دفعات تھیں جن کو تین ابواب میں تقسیم کیا گیا تھا۔ اس کی منصوصات کی رو سے ہر مملکت اپنی اپنی بین الاقوامی حیثیت اور اپنی اپنی حکومت برقرار رکھے گی؛ دول متحدہ کے مذہب اور زبان کی بابت کچھ نہ کہا گیا۔ تمام شہری برابر تھے اور کام کرنے کا برابر حق رکھتے تھے؛ ان کی نقل و حرکت کی آزادی کی ضمانت دی گئی تھی۔ باب اول میں ان امور سے بحث کی گئی تھی: خارجی حکمت عملی میں یک جہتی اور ہم آہنگی، مسلح افواج، اقتصادی امور، سکے اور تعلیم۔ رکن ممالک کے سربراہوں پر مشتمل ایک مجلس اعلٰی قائم کی گئی تھی جس کی مدد گار اتحادی مجلس ہو گی جو رکن ممالک کے برابر برابر نمائندوں پر مشتمل ہو گی۔ اس اتحادی مجلس کی صدارت ایک ایک سال کے لیے رکن ممالک کے نمائندوں میں سے ایک باری باری سے کرے گا۔ مجلس اعلٰی کا کام متحدہ ممالک کے لیے دفاعی، اقتصادی اور ثقافتی امور میں اعلٰی تر حکمت عملی طے کرنا تھا؛ قوانین کا اجرا، مسلح افواج کا سالار اعظم مقرر کرنا اور ”متحدہ ممالک“ کا میزانیہ تیار کرنا بھی اس کے ذمے تھا، اتحادی مجلس اس کا مستقل ادارہ تھا۔ اس کے ذمے سالانہ نظام العمل تیار کرنا تھا جسے وہ مجلس اعلٰی کے سامنے توثیق کے لیے پیش کرتی تھی۔ ایک دفاعی مجلس، ایک اقتصادی مجلس اور ایک ثقافتی مجلس بھی قائم کی گئی تھی۔ باب سوم میں مجلس شورٰی ممالک متحدہ کی نشست کی بابت عام اور عبوری ضوابط، تنفیذ قوانین، ممبر ممالک کے درمیان سفارتی تعلقات کا انقطاع اور محصول کے ضوابط درج تھے۔ یہ اتحاد ۲۶ دسمبر ۱۹۶۱ء کو ٹوٹ گیا اور دستور بھی اسی تاریخ کو معطل ہو گیا۔

دنیائے عرب کے اندر ایسے اتحادوں کے جواب میں عراق اور اردن کے ہاشمی حکمرانوں، فیصل اور حسین نے ۱۴ فروری ۱۹۵۸ء کو اتحاد باھمی کا اعلان کیا اور اس کے بعد ۱۹ مارچ کو اتحاد عرب کا دستور جو عراق اور اردن کے مخلوط کمیشن نے تیار کیا تھا، بیک وقت بغداد اور عمان میں نافذ کیا گیا۔ اس دستور میں ۸ ابواب کے اندر ۸۰ دفعات تھیں۔ ”اس اتحاد کی رکنیت ہر ایک عرب ریاست کے لیے جو اس میں شامل ہونا چاہے، کھلی ہوئی تھی“، لیکن شامل ہونے والی ریاستوں میں ہر ایک کی خود مختار حیثیت اور اپنا اپنا نظام حکومت برقرار رہے گا۔ اس اتحاد میں شمول سے پہلے جو معاہدات ہو چکے ہوں گے ان کی پابند صرف وہی ریاستیں ہوں گی جنہوں نے ایسے معاہدہ پر دستخط ثبت کیے ہوں گے۔ اس اتحاد میں بھی مذکورۂ بالا اتحاد کی طرح متحدہ ممالک کے مذہب اور زبان کی بابت کوئی نص نہ تھی۔ متحدہ ممالک کا صدر مقام یکے بعد دیگرے بغداد اور عمان تھے؛ ایک مشترک نشان حکومت بھی بنا لیا گیا تھا لیکن ہر ریاست کا اپنا اپنا عَلَم بدستور باقی رکھا گیا۔ اختیار قانون سازی کا اتحاد کے صدر (یعنی بادشاہِ عراق) کو اور ایک چالیس ارکان والی مجلس کو تھا جس میں ہر مملکت میں سے ۲۰ ارکان شامل تھے جنھیں چار سال کے لیے عراق اور اردن کے ایوان نمائندگان منتخب کرتے تھے۔ باب

دوم میں صدر کے خاص حقوق اور مجلس کے فرائض مفوضہ کا ذکر تھا؛ اگلے باب میں انتظامی اختیارات کا بیان تھا جو اتحاد کے صدر کے پاس تھے جس کی معاونت ایک مجلس وزرا کرتی تھی ۔ صدر وزیر اعظم کو مقرر اور برطرف کرتا اور اس کا استعفا منظور کرتا تھا اور معاہدات کا انعقاد بھی صدر کے اختیار میں تھا اور وہی فوج کا قائد اعلٰی بھی تھا ۔ وزرا اجتماعی اور انفرادی دونوں حیثیتوں سے مجلس اتحاد کے سامنے جواب دہ تھے؛ ہر وزارت کو اپنے قیام کے ایک مہینے کے اندر ایک اعلان کی صورت میں مجلس کے سامنے اپنی حکمت عملی پیش کرنا تھا ۔ مجلس کے اجلاس کے درمیانی عرصے میں بوقت ضرورت، صدر وفاقی احکام صادر کرے گا جن کی حیثیت قانون کی سی ہوگی، بشرطیکہ وہ ان فیصلوں کو مجلس اتحاد کے آئندہ ہونے والے اجلاس میں پیش کرے ۔ باب چہارم میں اختیارات عدالتی کا ذکر ہے اور تقریباً سارے کا سارا باب عدالت عالیہ کے قیام سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس عدالت کے سپرد یہ کام کیا گیا ہے کہ وہ مجلس کے ارکان اور وزرا کا جائزہ لے نیز باہمی اختلافات کا تصفیہ کرے؛ وزیر اعظم کو اس کے پیش کردہ قانونی مسائل میں مشورہ دے؛ دستور کے مفہوم کا تعین کرے؛ قانون کی بابت فیصلہ کرے کہ وہ دستور کے مطابق ہے یا نہیں، اور ممالک متحدہ کی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کرے ۔ باب پنجم میں اس کا بیان ہے کہ ”اتحادی ممالک“ کو امور خارجہ، امن و امان، محصول چنگی، اقتصادی مسائل اور تعلیم میں کیا کیا اختیارات حاصل ہیں؛ ”اتحادی ممالک“ کے اخراجات (باب ششم) رکن مملکتیں مقرر تناسب کے ساتھ ادا کریں گی ۔ قومی مجلس میزانیہ پر بحث کرے گی اور ایک عدالت محاسبہ بھی قائم کی جائے گی ۔ باب ہفتم میں ان شرائط کا ذکر تھا جن کے تحت دستور میں ترمیم کی جا سکتی ہے ۔ آخر میں باب ہشتم میں ہنگامی حالت، پہلی مجلس اور پہلے میزانیہ اور رکن ریاستوں کے دساتیر میں ایسے تغیرات کرنے کی ضرورت سے متعلق متفرق نصوص ہیں جن سے وہ اتحاد سے ہم آہنگ ہو جائیں ۔

۲٦ مارچ کو عراق اور اردن کی پارلیمنٹوں نے اتحاد کے دستور کی توثیق کی ۔ بغداد میں ایوان نمائندگان نے فیصلہ کیا کہ وہ ۱۹۲۵ء کے عراقی دستور میں مناسب ترمیم کرے، اس کے بعد اس ایوان کو برطرف کر دیا گیا تاکہ ایک جدید ایوان قائم ہو جو اس ترمیم کی بابت اظہار رائے کر سکے ۔ ۱۰ مئی کو اس ترمیم کے حق میں فیصلہ اور ۱۲ مئی کو اتحادی دستور منظور کیا گیا ۔ ۱۸ مئی کو پہلی وفاقی حکومت بنائی گئی ۔ ۱۴ جولائی ۱۹۵۸ء کو انقلاب عراق نے اس اتحاد کو ختم کر دیا اور اس کے ساتھ ہی اتحادی دستور بھی ختم ہو گیا ۔

[یہ روداد جون ۵۷۹۱ء تک کی ہے]

**مآخذ:** (۱) *Institutions de la République Arabe Unie*، در *Orient*، ۵ (۱۹۵۸ء): ۱۸۱ تا ۱۹۵؛ (۲) *Constitution des "États Arabes Unis"*، کتاب مذکور، ٦ (۱۹۵۸ء): ۱۸۳ تا ۱۸٦؛ (۳) *Formation et institution de l' Union Arabe*؛ کتاب مذکور، ٦ (۱۹۵۸ء): ۱٦۷ تا ۱۸۲؛ (۴) *COC*، ج ۳۷ تا ۳۸ (۱۹۵۸ء)؛ Documentation française: *Notes et études documentaires*، عدد ۱۲۳۱، مورخہ ۴ جون ۱۹۵۸ء؛ (٦) متعلقہ تاریخیں در *MEA*، *MEJ*، *OM* وغیرہ ۔

[CH. PELLAT]

## جنوبی عرب کی امارتیں

۱۹۵۸ء کے دوران میں اس امر پر کچھ مذاکرات کہ زیر نگرانی علاقہ عدن کی بعض

ریاستوں کے وفاق کا ایک دستور تیار کیا جائے۔ ۲۰ جون ۱۹۵۸ء کو عرب لیگ نے صدر دفتر سے تمام رکن ممالک کو ایک یادداشت بھیجی گئی، جس میں ان کو اس طرف توجہ دلائی گئی کہ برطانیہ کا ارادہ ہے کہ جنوبی عرب کے زیرنگرانی علاقے کی تمام ریاستوں کی وفاقی وحدت بنا دی جائے تاکہ ساری امارتوں اور سلطنتوں کو اس طرح عدن کے برطانوی گورنر کے تحت لایا جا سکے۔ بہرحال یہ وفاق ۲ فروری ۱۹۵۹ء سے پہلے نہ بن سکا؛ اس وقت ان چھے چھوٹی ریاستوں نے اس میں شامل ہونے کی رضامندی ظاہر کی: (۱) امارت بیحان [رک بہ بیحان القصاب]؛ (۲) سلطنت عوذلی [رک بآں]؛ (۳) فضلی؛ (۴) ضالع؛ (۵) بالائی عوالقی اور (۶) زیریں یافع کی امارت۔ اپریل ۱۹۵۹ء کے شروع میں سلطنت لاحج، امارت زیریں عوالقی اور جمہوریۂ دثینہ نے یکے بعد دیگرے اس اتحاد میں شامل ہونے کی اجازت چاہی۔ سلطان لاحج نے، جس نے اس تجویز میں اہم حصہ لینا شروع کر دیا تھا، ۲۹ ستمبر ۱۹۵۹ء کو "الاتحاد" کے صدر مقام کا سنگِ بنیاد بئر احمد کے قریب رکھ دیا؛ دوسری ریاستوں نے بھی اس میں شامل ہونے کا مطالبہ کیا اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو حکومت برطانیہ نے امن عامہ کے وسائل پر اپنے اختیارات "الاتحاد" کی طرف منتقل کر دیے۔

۱۱ فروری ۱۹۵۹ء سے "الاتحاد الاسلامیۃ العربیۃ" کو ایک واضح اور مکمل دستور مل گیا۔ اس میں ایک تمہید اور دس ابواب تھے، جو ۴۷ دفعات پر مشتمل تھے۔ طے پایا کہ اتحادی حکومت کی مجلس اعلٰی قائم کی جائے گی، جو انتظامی اختیارات کی حامل ہو گی (باب ۳، دفعات ۵ تا ۱۱)؛ اس مجلس کے زیادہ سے زیادہ چھے ارکان ہوں گے، جنھیں ایک وفاقی مجلس پانچ سال کے لیے منتخب کرے گی، جسے قانون سازی کے اختیارات حاصل ہوں گے (باب ۴، دفعات ۱۲ تا ۱۹)۔ اس مجلس میں ہر رکن ریاست سے چھے نمائندے لیے جائیں گے اور وہ ضابطے کے ذریعے سے قانون بنائے گی (باب ۵، دفعہ ۲۰ تا ۲۲)۔ مجلس اعلٰی عبوری احکام کے ذریعے قوانین بنا سکتی ہے جب کہ اتحادی مجلس کے اجلاس نہ ہوں (دفعہ ۲۳ تا ۲۶)، یا جب ہنگامی حالات کا اعلان ہو چکا ہو تو احکام کے ذریعے قانون بنا سکتی ہے (دفعہ ۲۷ تا ۲۸)۔ اگلے ابواب وفاق کے مالیات (دفعہ ۲۹ تا ۳۵)، وفاقی عہدے دار (دفعہ ۳۶ تا ۳۷)، وفاق اور رکن ریاستوں کے فرائض اور اختیارات (دفعہ ۳۸ تا ۴۲)، اور دستور پر نظر ثانی کے لیے طرز عمل (دفعہ ۴۳) سے متعلق ہیں۔ عبوری دور کے ضوابط کے بیان پر یہ دستور ختم ہوتا ہے (دفعات ۴۴ تا ۴۷).

**مآخذ:** (۱) واقعات کے حالات کے لیے دیکھیے *OM*، *COC*، *MEJ*، *MEA*، ان تاریخوں کے تحت جو وہاں دی گئی ہیں، بالخصوص *COC*، ۲۹ (۱۹۵۹ء): ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ [(۲) نیز دیکھیے *The Statesman's Year Book*، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۴ء].

(ادارہ [وو]، لائیڈن)

[[وو]، لائیڈن، بار دوم، کے مقالہ نگار نے مقالۂ دستور کے آخر میں بعض ایسے سوال اٹھائے ہیں جن کا تعلق اس دور میں اسلام کے ممکن العمل ہونے یا نہ ہونے سے ہے۔ یہ مسلم مفکرین کے لیے کوئی نئے سوال نہیں اور ان کا جواب بارہا (خصوصاً علامہ اقبال اور علمائے مصر و شام، الاستاذ عبدالقادر عودہ، الاستاذ احمد مصطفٰی الزرقا، الاستاذ دوالیبی وغیرہ) دے چکے ہیں۔ بایں ہمہ مقالہ نگار کے انداز بیان سے کچھ غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں، لہٰذا یہاں اس کے چند نکات

کا تجزیہ مناسب سمجھا گیا ہے۔ متعدد مسلم ممالک میں صورت حال بدل جانے کے باعث مقالے کا ایک حصہ زائد المیعاد ہو چکا ہے، اس لیے حذف کر دیا گیا ہے۔ البتہ مقالہ نگار کے بنیادی خدشات چونکہ مستقل حیثیت کے ہیں اس لیے ان پر مختصر سا تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

مقالہ نگار کو بعض عرب ممالک کے نقطۂ نظر میں یہ تضاد نظر آیا ہے کہ وہ ایک طرف خود کو عظیم عرب قومیت کا علمبردار کہتے ہیں اور دوسری طرف ان کے دساتیر میں اسلام کو بنیادی سیاسی یا معاشرتی اہمیت دی گئی ہے، لیکن ذرا بھی غور کیا جائے تو اس میں کوئی خاص تضاد نہیں۔ دائرۂ اسلام میں شامل مختلف نسلی اور لسانی اقوام اگر ملت کی وحدت کو تسلیم کر کے، بعض انتظامی سہولت کے لیے، اپنے الگ جغرافیے یا معاشرتی اسالیب کا احترام بھی کرتی ہیں تو اس میں قباحت کیا ہے؟ یہ اسلام سے بے نیازی نہیں، سہولت اور تیسیر کا معاملہ ہے۔ یہ درست ہے کہ ان اقوام میں کچھ لوگ ضرور موجود ہیں جو خالص مغربی سیکولر ذہن کے ہیں اور اس دور میں اسلام کے قابل عمل ہونے کے بارے میں متشکک ہیں اور ان کا سیاسی اثر بھی ہے، لیکن اقوام مذکورہ کی اکثریت اسلام کو دور حاضرہ (بلکہ ہمیشہ) کے لیے نافذ العمل سمجھتی ہے، اس لیے سخت سے سخت سیکولر حکومتوں کو بھی اس کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔

کسی دستور کی جزئیات میں مغربی انداز کی بعض شقوں کے آ جانے سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ کسی مسلم مملکت کے لوگ اسلام کے قائل نہیں رہے۔ یہ تو ایک طرح کا استفادہ ہے، جو اسلام کی رو سے (بنیادی عقائد کی حفاظت کی شرط پر) جائز ہے۔

بہرکیف مقالہ نگار کی اس رائے میں وزن ہے کہ بہت سے ممالک کے دساتیر میں، خدا کی حاکمیت کے بجائے، مغربی دستوروں کی طرح، قوم (عوام) کی حاکمیت کا تذکرہ ہے، جو اصلاً قابل توجہ ہے۔

مقالہ نگار نے مغربی دساتیر کی بے حد تعریف کی ہے اور بعض بنیادوں پر بجا بھی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ ان دستوروں کا عملی اثر کیا ہے؟ بہت سے ملکوں میں دستور روز بروز بدل جاتے ہیں، یا ان میں بکثرت ترمیم ہوتی رہتی ہے؛ اس سے بے یقینی کی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔

مغرب کے اکثر دستوروں کی روح قومیت کے تعصب سے سرشار ہے۔ اس سے وہ انسانیاتی روح اب غائب ہوتی جا رہی ہے جس کا ابتدا میں دعویٰ کیا گیا تھا (مثلاً فرانس کے انقلاب کے زیر اثر بعض عمدہ اصول اٹھائے گئے تھے) اور تعصباتی روح غالب آتی جا رہی ہے؛ اس لیے مغرب اور امریکہ کے اہل خرد اب ایک عالمگیر حکومت یا عالمگیر نقطہ ہائے نظر کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں، اور ان رجحانات کو اپنے دساتیر میں منعکس کر دینا چاہتے ہیں۔ اس پر "بلاکوں" کی سیاست کے ظہور نے، ان دستوروں کو کشمکش کی جولانگاہ بنا دیا ہے اور نہایت خوشنما الفاظ (امن، آشتی، ترقی وغیرہ) کے پردے میں جنگ زرگری کی صورت حال پیدا ہوگئی ہے۔ مذہب، خصوصاً اسلام، کا کسی دستور کی بنیاد بننا (شدید مخالفانہ تعصبات کے باوجود) کوئی ایسا مستبعد معاملہ نہیں رہا، کیونکہ دستور کی دینی اساس کا مطالبہ صرف قدامت پسند علما ہی کا مطالبہ نہیں بلکہ مغربی تعلیم کے اعلیٰ فضلا بھی اس مطالبے میں شریک ہیں؛ البتہ دونوں طبقوں کے درمیان مصطلحات کی حد تک غلط فہمی ہے اور یہ ایک تعمیری، ہمدردانہ اور مفاہمتی (اور عہد جدید کی صحیح مزاج دانی کے) رویے سے دور ہو سکتی ہے۔ احترام

الفاظ کے بجائے سپرٹ کا احترام بھی اگر مد نظر ہو تو یہ کشمکش دور ہو سکتی ہے۔

مقالہ نگار نے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ بعض مسلم ممالک کے جدید دساتیر میں غیر مسلموں کو بھی شہریت کے مساوی حقوق دیے گئے ہیں، لیکن اسلام کے لیے یہ کوئی نئی بات نہیں۔ قرآن مجید جتنا زور عقیدۂ توحید و رسالت پر دیتا ہے اتنا ہی زور خدا کی عالمگیر ربوبیت (رب العالمین) پر دیتا ہے۔ قرآن مجید میں اہل کتاب اور دیگر خدا پرستوں کے بارے میں دوستانہ رویے کی تلقین آئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے میثاق مدینہ کے ذریعے جو معاشرہ قائم کیا، اس میں اہل کتاب (یہود) کے ساتھ مشارکت و تعاون کے اصول موجود ہیں؛ لیکن یہ امر تسلیم کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ مسلمانوں کی جو مملکت (بربنائے اسلام) قائم ہوگی وہ نظریے اور عقیدے کی فوق الکل اہمیت کے اصول پر قائم ہوگی۔ نظریاتی مملکتوں میں بنیادی نظریے کا تحفظ کرنا پڑتا ہے، اس لیے اس میں کلیدی مناصب صرف نظریے کے محافظ لوگوں ہی کو دیے جا سکتے ہیں، لیکن شہری زندگی کے باقی جملہ حقوق ان تمام لوگوں کو حاصل ہوں گے جو اس نظریے پر قائم معاشرے کا احترام کرتے ہوں۔ بلا شبہہ اس میں معمولی سی کمزوری نظر آتی ہے، لیکن نظریاتی مملکت میں اس کے سوا چارۂ کار نہیں (مثلاً روس، چین، اسرائیل میں بھی)؛ اس کے علاوہ جزوی سلب حقوق امریکہ وغیرہ میں بھی نظر آتا ہے، چنانچہ مناصب سیاہ فام لوگوں پر (یا کسی خاص مذہبی فرقے پر) بند ہیں۔ فرق صرف یہ رہ جاتا ہے کہ نظریاتی مملکت، اپنی اساس کا واضح اعلان کرتی ہے اور جمہوری نظامات میں وہی سلب حقوق عملاً ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خواتین کے حقوق کا مسئلہ ہے۔ اس میں بھی مغالطہ پیدا کیا جاتا ہے۔ اسلام نے خواتین کے فائدے اور مخصوص رتبے کے تحفظ کے لیے فرائض کی جو علاحدہ حد بندی کی ہے وہ بفرض تنقیص نہیں؛ خواتین کے فطری خصائص فائقہ یا فطری کمزوریوں کو مدنظر رکھ کر انہیں ایسے فرائض سے بری الذمہ قرار دیا ہے جو فی الحقیقت اپنی دوسری گرانبار صنفی ذمے داریوں کے ہوتے ہوئے عورتوں پر بوجھ ہیں؛ لیکن عورتوں کی رائے دہی اور ان کے صنفی خصائص کے مد نظر زندگی کی جملہ رعایات و حقوق انہیں حاصل ہیں اور عورتوں سے کوئی ایسا حق نہیں چھینا گیا جو ان کی فطرت کے مطابق انہیں ملنا چاہیے، البتہ مغرب کی طرح اسلام میں غیر معقول اور غیر ذمے دار غلط حقوق نہیں۔ اس سلسلے میں متشدد لوگوں کی انداز گفتگو بلا شبہہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے، مگر قرآن مجید اور اسلام پر اس کی ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔

غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ مسلم ممالک، اپنے غیر معتدل تجدد کی پہلی غیر متوازن اور یک طرفہ تحریک کے اثرات سے آہستہ رجعت اختیار کر رہے ہیں۔ یہ رجعت فی الحال غیر مرئی ہے، لیکن مغربی انداز نظر کی ناکامی کے باعث مسلم ممالک میں یہ احساس پھر پیدا ہو رہا ہے کہ نئے زمانے کے بنیادی تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر، اپنی تاریخی روایات کے صحت مند حصوں سے پھر استفادہ کر لینے ہی سے ان کی انفرادیت کا تحفظ ممکن ہے۔

اس سلسلے میں لیبیا کی مثال ہمارے سامنے ہے اور پاکستان میں بھی گزشتہ ۲۶ برسوں میں یہ اصول معمولی کشمکش کے ساتھ ہمیشہ فتح یاب رہا کہ اصولیات و اساسیات میں اسلام ہی پر بھروسا کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ افغانستان کے تازہ ترین انقلاب (۱۹۷۳ء) کے بعد، جہاں جمہوریت

کا اعلان ہوا وہاں اسلام کی حقیقت کا بڑی اعتراف ہوا ۔ اس وقت دنیا شدید عمرانی و نفسیاتی تجربوں سے گزر رہی ہے اور اس کے نتیجے میں مغرب بھی چند ایسی حقیقتوں کے اعتراف پر مجبور ہو رہا ہے جنھیں پہلے تسلیم نہ کیا جاتا تھا، مگر اب کھلے بندوں ان کا استقبال کیا جا رہا ہے ۔ ان میں سے ایک دساتیر کا بین‌الاقوامی رخ ہے (C. F. Strong : *Modern Political Constitutions*، ص ۳۲۰)، جو اسلام کا ایک اہم اصول ہے ۔ بنابریں بقین واثق ہے کہ افراط و تفریط کے بعد دنیا ایک بار پھر توسط، معقولیت، توازن اور سچی انسانیت کی طرف واپس آئے گی اور یہی اسلام کا نصب العین ہے ] .

[ ادارہ ]

⊗ **قانون اسلامی** : رک بہ شریعت؛ نیز قانون شریعت.

⊗ **قانون تنظیمات اساسیہ** : رک بہ افغانستان، نیز قانون اساسی : افغانستان.

⊗ **قانون الخراج** : رک بہ دفتر.

⊗ **قانون شرعی** : رک بہ قانون شریعت.

⊗ **قانونِ شریعت** : شریعت [رک ہاں؛ جمع : شرائع]، بمعنی مَشْرَب (پانی پینے کی جگہ یا گھاٹ) کی طرف راہ؛ پیروی کے لیے سیدھی اور صاف راہ؛ وہ راہ جس پر مومن کو چلنا چاہیے؛ مذہب اسلام بطور اصطلاحی نام کے؛ اسلام کا عام مذہبی قانون؛ احکام الٰہیہ کا مجموعہ؛ کسی منفرد حکم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہو جاتا ہے؛ شِرعۃ بھی (جو رسم و رواج کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں متروک ہو گیا) اس کا مترادف ہے ۔ لفظ شارع رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے لیے بطور اصطلاحی لفظ کے استعمال ہوتا ہے، لیکن زیادہ کثرت کے ساتھ اللّٰہ کے لیے بمعنی قانون بنانے والے کے مستعمل ہے ۔ مَشْروع وہ چیز ہے جو شریعت میں مقرر کر دی گئی ہو [تشریع، بمعنی قانون سازی] ۔ ہر وہ چیز جو مذہبی قانون سے متعلق ہو، شریعت کے مطابق ہو یا قانوناً جائز ہو، شرعی کہلاتی ہے ۔ [لسان العرب میں ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعت کا نام دیتے تھے جو کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جو منقطع نہ ہو اور جہاں سیرابی بغیر کسی ڈول یا رسی کے میسر آسکے ۔ لسان میں یہ بھی ہے کہ دین، ملت، منہاج، راستہ، مثال، نمونہ اور مذہب کو بھی شریعت کہتے ہیں] .

اس کا اصطلاحی استعمال قرآن مجید کی بعض آیات کی جانب راجع ہے :

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ( ۴۵ [ الجاثیة ] : ۱۸ )، یعنی ہم نے تمھیں دین کی ایک واضح راہ پر (قائم) کر دیا؛ پس اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے.

پھر سورۃ الشوریٰ میں فرمایا [جو سورۃ الجاثیہ سے کچھ پہلے نازل ہوئی] :

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ ( ۴۲ [ الشوریٰ ] : ۱۳ )، یعنی اس نے تمھارے لیے دین کا وہی رستہ مقرر کیا جس کے اختیار کرنے کا اس نے نوحؑ کو حکم دیا تھا اور جس کی ہم نے تمھاری جانب وحی بھیجی اور جس دین کے قائم کرنے کا ہم نے حکم دیا تھا ابراہیمؑ کو.

پھر اسی سورۃ کی آیۃ ۲۱ میں ارشاد ہوتا ہے :

اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ، یعنی کیا ان کافروں کے اور معبود ہیں جنھوں نے ان کے لیے کوئی دین مقرر کیا ہے، جس کا اللّٰہ نے حکم نہیں دیا.

سورۃ المائدہ میں ہے:

لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا

یعنی ہم نے مقرر کر دی ہے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راستہ (٥ : ٤٨).

شریعت کی ایک پرانی تعریف الطبری نے سورۃ الشوریٰ کی اکیسویں آیۃ کی تفسیر میں دی ہے: شریعۃ مشتمل ہے قانون وراثت (فرائض) پر، حدود تعزیری پر اور اوامر و نواہی پر۔ پچھلی نوع میں شریعۃ اور شرع سے مراد اللہ تعالٰی کے وہ تمام احکام ہیں جو انسانی اعمال اختیاریہ سے متعلق ہیں۔ ان میں سے ان احکام کو جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ایک علٰحدہ صنف قرار دے کر آداب کہتے ہیں (رك بہ ادب؛ اخلاق)۔ فقہ [رك باں]، مع تفسیر و حدیث اور متعلقہ علوم کے علم شریعت یا شرائع کہلاتا ہے۔ [فقہا کے نزدیک احکام شرعیہ کے بیان کو شرع سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالٰی کا مقرر کردہ طریقہ اور نازل کردہ احکام، جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے ثابت ہوں، شریعت کہلاتے ہیں]۔ بعض اوقات یہ اس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے؛ چنانچہ اصول فقہ کو اصول شرع بھی کہتے ہیں۔ قدیم عقیدے کے متبعین کے نزدیک شریعت انسانی اعمال کی اچھائی برائی کی بنیاد و اساس ہے اور اس لیے اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے آ سکتی ہے؛ لیکن معتزلہ [رك باں] کے نزدیک شریعت عقل کے فیصلے کی تصدیق کرتی ہے۔ [شرع اور شریعت کو دین اور ملت کے ناموں سے بھی تعبیر کر لیتے ہیں، لیکن شرع اور شریعت کی نسبت و اضافت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی طرف ہوتی ہے، جیسے شرع محمدی، شریعت محمدی؛ اس کے برعکس دین کی نسبت و اضافت اللہ تعالٰی کی طرف بھی ہوتی ہے، جیسے دین الٰہی].

شریعت (نظام ظاہری ہونے کی حیثیت سے) بندے کا تعلق ظاہری اللہ سے اور اس کے دیگر بندوں سے درست اور منضبط کرتی ہے اور اس کے باطنی شعور کی جانب چنداں نظر نہیں ڈالتی جو کہ باطنی نظام سے تعلق رکھتا ہے، حتّٰی کہ نیت (قصد) میں، جو مثلاً بہت سے مذہبی اعمال کے لیے درکار ہے، تشویش قلبی داخل نہیں ہے۔ شریعت کا تعلق احکام کی ظاہری مقررہ صورتوں کی تعمیل سے ہے اور اس کا مطالبہ بھی اسی قدر ہے۔ شریعت (اعمال سے متعلق شریعت پر مبنی قانونی فیصلہ) یعنی حکم اور عدالتی فیصلہ (قضاء)، جس کا تعلق صرف خارجی حالات سے ہوتا ہے، فرد واحد کی ضمیر اور مذہبی ذمّے داری کے احساس (دیانۃ، تنزہ) سے اور اللہ کے ساتھ اس کے تعلق یا رشتے (مابینہ و بین اللہ) سے علٰحدہ چیز ہے۔ اسی لیے الغزالیؒ جیسے مذہبی ذہنیت والوں نے قانونی نقطۂ نگاہ کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دینے کے خلاف احتجاج کیا ہے اور خود فقہا بھی کہتے ہیں کہ فقط شرعی احکام کی تعمیل تکمیل دین کے لیے کافی نہیں ہے۔ صوفیوں [رك بہ تصوف] کے ہاں شریعت کا یہی منصب ہے کہ وہ ظاہری حالات کے ساتھ وابستہ ہے دیکھیے I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، بار دوم، ص ١٦٥ ببعد؛ R. Hartmann : *al-Kuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums*، ص ٤٢، ١٠٢ ببعد).

[اسلامی شریعت کی بنیاد و اساس وحی الٰہی پر ہے۔ اسی وجہ سے یہ شریعت ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہے۔ اسی طرح قانون شریعت بھی ہر لحاظ سے افضل و احسن اور کامل و مکمل ہے۔ اسلامی شریعت میں انفرادی مصالح اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ انسانوں کے وضع کردہ قوانین ہنگامی حالات اور وقتی ضروریات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اس لیے حالات میں تبدیلی آنے سے ان میں خامیاں اور نقائص نمودار ہو

جاتے ہیں، لیکن خالق کائنات کے مقرر کردہ قوانین اس قسم کے عیوب و نقائص سے پاک اور مبرا ہیں۔ شرعی قوانین عدل و رحمت اور مصلحت و حکمت کے حامل ہیں اور مرور زمانہ اور تبدیلی حالات سے ان میں کوئی فرق رونما نہیں ہونے پاتا۔ دنیوی اور اخروی مصالح کے پیش نظر اسلامی شریعت میں سہولت اور آسانی کا پہلو بھی موجود ہے۔

قانون شریعت میں ''ضرورت' کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی انسان کو کسی ایسے خطرے یا شدید مشقت کی صورت پیش آ جائے جس سے اس کے جان و مال یا کسی حصۂ جسم کو سخت نقصان پہنچنے کا خدشہ ہو، یا کسی ایسے حادثے یا صدمے کا ڈر ہو جس سے اس کی عقلی و ذہنی قوتوں اور استعدادوں کو نقصان یا ضرر پہنچے (تفصیلات کے لیے دیکھیے وھبة الزحیلی: نظریة الضرورة الشرعیة، دمشق ۱۹۶۹ء؛ نیز رک بہ ضرورة)۔

قانون اسلامی کا سرچشمہ قرآن مجید ہے، جس میں اجمالی احکام و قوانین اور قواعد و ضوابط مذکور ہیں اور اس اجمال کی تفصیلات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کا حصہ ہیں۔ آپؐ نے اپنی سنت اور اپنے عمل و احکام سے ان تفصیلات کو واضح فرما دیا ہے۔ جزئیات کی تفاصیل کتب حدیث میں موجود ہیں۔ بعد ازاں اجماع و قیاس نے ہنگامی اور مقامی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس کی مزید تشریح و توضیح اور تدوین شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیلی طور پر ملتی ہے۔ فقہ کی تدوین کا مقصد یہ تھا کہ احکام و قوانین شریعت کی تفصیلات اس انداز میں پیش کی جائیں کہ ان کے سمجھنے اور ان پر عمل کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ قرآن مجید میں مندرجۂ ذیل احکام کلیہ کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے:

(۱) احکام العقائد، یعنی علم کلام و توحید؛

(۲) احکام العبادات، یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰة وغیرہ؛

(۳) احکام الاخلاق، یعنی علم الاجتماع؛

(۴) احکام الزواج و الطلاق، یعنی نکاح و طلاق و نان نفقہ وغیرہ، (احوال شخصیہ، یعنی شخصی اور عائلی قانون = Personal law; Family law)؛

(۵) احکام البیع والاجارة والشرکة وغیرھا، یعنی احکام خرید و فروخت، ٹھیکا، تجارت اور شرکت وغیرہ (= تجارتی اور بلدیاتی قانون)؛

(۶) احکام القصاص، یعنی قتل وغیرہ کے احکام (= قانون عقوبات و تعزیرات)؛

(۷) احکام الحرب والصلح، یعنی صلح و جنگ وغیرہ کے احکام (= بین الاقوامی قانون)؛

(۸) حقوق و واجبات اور شوریٰ وغیرہ کے بارے میں احکام، یعنی احکام عدل و مساوات (= دستوری قانون)؛

(۹) احکام وراثت، یعنی علم الفرائض (= قانون وراثت)۔

بعض فقہا نے احکام قرآنی کی تقسیم یوں کی ہے: عبادات؛ کفّارات؛ نذور؛ مالی معاملات؛ عائلی قوانین و احکام؛ احکام جرائم و عقوبات؛ احکام الدولة۔ عبادات میں نماز (صلوٰة)، روزہ (صوم)، زکوٰة، حج وغیرہ کے احکام و مسائل اور ان کی تفاصیل شامل ہیں۔ عبادات کو شریعت میں بڑی اہمیت حاصل ہے اور ان کا اثر اجتماعی زندگی پر، معاشرت پر، حاکم و محکوم کے تعلقات پر اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی روابط پر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سنت و حدیث میں عبادات کی تفصیلات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ کفارات کے سلسلے میں ہم کفّارۂ صوم، کفّارۂ یمین، کفّارۂ ظہار اور کفّارۂ قتل خطا کا ذکر کر سکتے ہیں۔ کفّارات اخلاقی،

اجتماعی، تہذیبی اور قانونی اہمیت رکھتے ہیں۔ مالی معاملات کے سلسلے میں قرآن و سنت نے حلال اور جائز طریقوں سے حصول روزی کی حلت و اجازت اور حرام اور ناجائز طریقوں سے حصول رزق کی ممانعت اور حرمت بیان کی ہے۔ ایک دوسرے کا مال ہڑپ کر جانے کی سخت وعید آئی ہے۔ امانتوں کی ان کے مالکوں کو ادائی، یتیموں اور نابالغوں کے مال و دولت کی حفاظت و صیانت، قرض لین دین کے احکام، ربو کی مذمت و حرمت یہ سب چیزیں بھی مالی معاملات میں شامل ہیں۔ عائلی قوانین و احکام میں نکاح وطلاق سے لےکر حقوق اولاد، حقوق اقارب، افراد خاندان سے تعاون اور صلۂ رحمی وغیرہ سب شامل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت نے ازدواجی زندگی کی بنیاد مودت و محبت، اور رحمت و شفقت اور حسن سلوک کو قرار دیا ہے۔ نکاح و طلاق، مہر و نفقہ، رضاعت، عدت وغیرہ کے مسائل و احکام قرآن و حدیث اور کتب فقہ و فتاوی میں بڑی وضاحت اور تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ شریعت کا قانون وراثت بھی ہزاروں حکمتوں کا حامل ہے۔ قانون میراث ارتکاز دولت کو ختم کرنے کے علاوہ اقربا اور وارثوں کی ضرورتوں کی کفالت کا بھی ذریعہ ہے۔ میراث کے ضمن میں قانون شریعت کی بے شمار دیگر خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ جس طرح اسلام میں عورتوں کو گواہی، خلع اور ملکیت کے حقوق دیے گئے ہیں، اسی طرح میراث میں بھی عورتوں کے حقوق کی حفاظت کی گئی ہے۔ ایک عورت بحیثیت ماں، بحیثیت بیوی، بحیثیت بیٹی اور بحیثیت بہن میراث کی حصے دار ہے۔ قانونی ورثہ کے علاوہ دوسرے رشتے داروں اور دیگر غربا و مساکین سے بھی حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے۔ مالدار آدمی اپنے مال کا ایک تہائی حصہ اعمال خیریہ اور رفاہ عامہ کے کاموں میں بھی خرچ کر سکتا ہے۔

قانون شریعت میں جرائم اور ان کی عقوبات اور سزائیں بھی خاص طور پر قابل ذکر اور لائق توجہ ہیں۔ اسلام دین فطرت ہے۔ انسانوں کی بہبود و فلاح اور معاشرے میں امن و سلامتی اور عدل وانصاف قائم کرنا قانون شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ اس لیے جرائم کی روک تھام کے لیے ایسی سزائیں تجویز کی گئی ہیں جو عبرتناک اور سنگین ہیں اور ان سزاؤں کی موجودگی، ان کا نفاذ اور ان پر عمل درآمد کرنے سے معاشرہ جرائم سے بہت جلد پاک ہو جاتا ہے۔ سزا اور عقوبات کے سلسلے میں قانون شریعت کے پیش نظر معاشرے کی فلاح و بہبود ہے اور وہ اسلامی ریاست میں بسنے والے ہر انسان کے لیے انفرادی اور اجتماعی طور پر جان و مال کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے۔ جو قانون عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کی ضمانت نہ دے سکے وہ قطعاً لائق تحسین اور قابل قدر نہیں ہوسکتا۔ قتل، چوری، ڈاکا (قطع الطریق)، زنا، قذف، شراب نوشی وغیرہ سے متعلق اسلامی قوانین اسی لحاظ سے قابل قدر ہیں کہ ان کا مقصد وحید یہ ہے کہ معاشرے کو جرائم سے پاک اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کرکے انسانی وقار و شرافت اور احترام آدمیت کو برقرار رکھا جائے۔ جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ اسلامی قانون کا مقصد جان و مال، عزت و ناموس، دین و عقیدہ اور عقل و نسل انسانی کی حفاظت ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے کہ قانون شریعت معاشرے کے لیے رحمت ہے۔ قانون شریعت کا بڑا مقصد جرائم کی روک تھام ہے۔ مجرم کو سزا دے کر دوسرے کے لیے عبرت کا سامان مہیا کیا جاتا ہے اور جرائم سے روکا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ مجرم کا شوق ارتکاب جرم بھی ختم کرنا مقصود ہے۔ قانون شریعت میں حد جاری کرنے اور سزا دینے کے سلسلے میں کسی قسم کی رو رعایت

روا نہیں ہے۔ جب جرم ثابت ہو جائے تو پھر لَا رَأْفَةَ فِي دِيْنِ اللّٰهِ کے مطابق حد جاری کرنے اور سزا دینے کے معاملے میں کوئی نرمی روا نہیں رکھی جاتی۔ اس کی تائید آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے اس اعلان سے بھی ہوتی ہے جو آپؐ نے اس وقت فرمایا جب چوری کے مجرم کے لیے آپؐ کی خدمت میں سفارش کی گئی: ''اگر میری اپنی بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا''۔ سزاؤں سے پہلے ثبوت جرم اور تحقیقات بڑی اہم چیز ہے۔ حکم یہ ہے کہ ہر قسم کی احتیاط اختیار کی جائے جس میں شبہے کے لیے کوئی گنجائش نہ ہو۔ چوری اور ڈاکا زنی کے جرائم میں توبہ اور معافی کے امکانات بھی موجود ہیں، بشرطیکہ حکام کو اطلاع دینے سے پہلے پہلے چور یا ڈاکو مالک کو سامان واپس کر دے، ہرجانہ بھر دے، نقصانات کا ازالہ کر دے اور اللّٰہ کے حضور میں صدق دل سے توبہ کر لے [تفصیلات کے لیے رک بہ تعزیرات؛ عقوبات؛ حد]۔

قانون شریعت میں عدل و انصاف قائم کرنے اور مجرموں کو سزا دینے کے لیے بڑا محتاط طریق کار اختیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قاضی (جج) کا منصب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر حق و انصاف کی نگہداشت کرتا ہے۔ مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ کے دعوے اور جواب دعوے اور پھر شہادتوں کی بنا پر فیصلے صادر کرتا ہے۔ مقدمات فوجداری ہوں یا دیوانی، ان میں شہادت اور گواہی کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ شریعت میں گواہوں کی تعداد، ان کی صداقت شعاری، حقائق سے آگاہی وغیرہ کے بارے میں مکمل قواعد و ضوابط اور شروط موجود ہیں [رک بہ قاضی؛ شاہد؛ شہادۃ]۔

مستشرقین اور عیسائی مشنریوں نے اسلام کے خلاف معاندانہ روش اختیار کرتے ہوئے یہ بات مشہور کرنے کی ہر چند کوشش کی کہ قانون شریعت کا سرچشمہ رومی قانون ہے۔ بعض نے ذرا نرم لب و لہجہ اختیار کیا تو یہ کہہ دیا کہ قانون شریعت رومی قانون سے متأثر ہے۔ حالانکہ یہ کہنا قطعاً خلاف واقعہ ہے۔ رومی قانون انسانوں کا بنایا ہوا ہے اور قانون شریعت یا اسلامی قانون اللّٰہ تعالٰی کا نازل کردہ ہے، جو وحی کے ذریعے حضرت محمد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی وساطت سے لوگوں تک پہنچایا گیا۔ اسلامی قانون میں کسی انسان کے فکر و خیال کو دخل نہیں ہے۔ اللّٰہ تعالٰی نے قرآن مجید میں احکام نازل فرمائے اور اپنے پیغمبرؐ کو حکم دیا کہ وہ ان اجمالی احکام کی تفصیلات و توضیحات سے لوگوں کو آگاہ کریں۔ مستشرقین کا کہنا ہے کہ رومی قانون اور قانون شریعت کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے، اس لیے قانون شریعت رومی قانون سے مأخوذ یا متأثر ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ محض مشابہت کا پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ ایک قانون دوسرے سے متأثر ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے مصالح و اسباب پر مبنی ہوں؛ لہٰذا صرف مشابہت اس بات کی قطعاً دلیل نہیں ہو سکتی کہ قانون شریعت رومی قانون سے متأثر و مأخوذ ہے۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی قابل ذکر ہے کہ مسلمان علما رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے۔ ان کے ہاں نہ تو رومی قانون کی کسی کتاب کا ذکر آتا ہے اور نہ انہوں نے کسی ایسی کتاب کا عربی میں کبھی ترجمہ کیا۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے، جس طرح انہوں نے دیگر علوم و فنون کے ضمن میں کیا ہے۔ اس سلسلے

میں یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کی جا سکتی کہ مسلم فقہا اور ماہرین قانون شریعت کا یہ دینی عقیدہ تھا کہ شریعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعۂ وحی و الہام انسانوں کی بہبود و فلاح کے لیے نازل ہوئی ہے اور اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن مجید پر مبنی ہے۔ یہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمان ماہرین قانون شریعت دوسرے قوانین کو بہر صورت اسلامی قواعد و قوانین سے فروتر سمجھتے تھے اور غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے، بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اگر اسلامی قانون رومی قانون سے مأخوذ ہے تو پھر بکثرت اختلافات کی موجودگی کے کیا معنی ہیں۔ بنیادی اختلافات کی چند ایک مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) رومی قانون کے مطابق عورتیں عمر بھر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کرسکتیں۔ اس کے بر عکس قانون شریعت کی رو سے عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا کلی اختیار ہے.

(۲) رومی قانون کے مطابق مہر خاوند کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمّے واجب الادا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قانون شریعت مہر کا حقدار بیوی کو قرار دیتا ہے اور اسے ضروری طور پر ادا کرنا شوہر کی ذمے داری ہے.

(۳) قانون شریعت کی رو سے متبنّیٰ بنانا جائز نہیں، حالانکہ رومی قانون نے اس کے رواج کو عام کر دیا ہے.

(۴) رومی قانون میں ظاہری الفاظ ہی معتبر ہیں، حالانکہ قانون شریعت میں ارادہ اور نیت کو زیادہ اعتبار حاصل ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کو.

(۵) رومی قانون میں قرضے کی ضمانت جائز نہیں۔ اس کے برعکس قانون شریعت میں بالکل جائز ہے.

(۶) دونوں کے قوانین میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر قانون شریعت میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں، لیکن رومی قانون میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے.

(۷) قانون شریعت میں وقف اور شفعہ کے احکام بالکل عام اور واضح ہیں، مگر رومی قانون میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی.

مستشرقین اور دیگر یورپی دانشوروں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ قانون شریعت اسلامی کسی حد تک یہودی شریعت سے متأثر ہوا ہے۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ اسلام نے آ کر اپنے سے پہلے کی تمام شریعتوں اور قوانین کو منسوخ قرار دے دیا؛ چنانچہ یہودی شریعت بھی منسوخ ٹھیری۔ منسوخ شدہ شریعت سے اثر قبول کرنا بالکل بے معنی بات نظر آتی ہے اور پھر اسلام ایسا مکمل اور جامع دین، جسے اپنے نظام حیات، نظام عقائد و عبادات، نظام معاملات اور نظام عدلیہ وغیرہ پر بجا طور پر فخر ہے، یہودیت کی خوشہ چینی کیوں کرے۔ اگر عدت اور مدت رضاعت وغیرہ پر کہیں مشابہت پائی بھی جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اسلام نے یہودیت سے یہ چیزیں اخذ کی ہیں۔ آخر یہودی شریعت اور اسلامی شریعت کا سرچشمہ ایک ہی تو ہے، یعنی اللہ تعالیٰ۔ ہر دور میں شریعت الٰہی کا یہ تقاضا رہا ہے کہ مفاد عامّہ اور بہبود عوام کو پیش نظر رکھا جائے، انسانوں کے لیے سہولت اور آسانی بہم پہنچائی جائے اور تکلیف سے حتّی الامکان بچایا جائے۔ اگر کہیں مشابہت نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہی ہے کہ دونوں شریعتیں الہام اور وحی الٰہی پر مبنی ہیں۔ اکثر و بیشتر مسائل میں اسلامی قانون اور یہودی شریعت میں نمایاں اختلاف

صاف نظر آتا ہے۔ یہودی شریعت میں ماموں بھانجی کا نکاح جائز ہے، لیکن قانون شریعت کی رُو سے حرام ہے۔ یہودی شریعت کے برعکس اسلامی شریعت میں رضاعت (دودھ پلانے) سے بھی تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح دونوں شریعتوں میں اور بہت سے مسائل و احکام اور قوانین میں نمایاں فرق اور اختلاف موجود ہے؛ لہٰذا قانون شریعت کا یہودی شریعت سے کسی صورت بھی متأثر ہونے کا ادعا قطعًا غلط اور بےبنیاد ہے۔ قانون شریعت بعض ممالک اسلامیہ میں چند ایک غیر ملکی رواجوں سے کسی حد تک متأثر ہوا، لیکن ساتھ ہی اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے گہرے نقوش مرتسم کیے ہیں اور پائدار اثرات چھوڑے ہیں۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ قانون شریعت ایک مستقل حیثیت اور اہمیت کا حامل ہے اور یہ قانون کسی سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار روایات ہیں۔

قانون شریعت کے ایسے مکمل ضابطے موجود ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے، البتہ یہ ضرور ہے کہ شریعتوں کے قواعد کلیہ ایک جیسے ہوتے ہیں اور بقول الشاطبی (موافقات، ۲ : ۲۹۸) یہ ایسے ابدی اور فطری قواعد ہیں جن پر عوام الناس کی صلاح و بہبود موقوف ہے۔ مثال کے طور پر ناحق قتل کا حرام ہونا، ناجائز طریقوں سے لوگوں کا مال ہضم کرنے کی حرمت، زنا وغیرہ کی حرمت، شریعتوں کے قواعد کلیہ میں شامل ہیں اور یہ ایسے قواعد کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے۔

قانون شریعت کا ایک امتیازی پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں سہولت اور آسانی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہ سہولت عبادات اور معاملات دونوں میں دی گئی ہے۔ شریعت میں رفاہ عامہ کا بھی خیال رکھا گیا ہے اور شخصی اور انفرادی پریشانی اور تنگی بھی شریعت کے پیش نظر ہے، مثلًا سفر میں قصر صلوٰة، افطار صوم وغیرہ؛ بیمار اور معذور کے لیے بیٹھ کر یا لیٹ کر یا اشاروں سے نماز پڑھ لینے کی رخصت اور اسی نوع کی دوسری رخصتیں؛ معاملات میں تنگدست مقروض کو مہلت دینا، بلکہ قرض کا معاف کر دینا بھی؛ حدود و قصاص کے سلسلے میں دیت اور خون بہا وغیرہ کی اجازت۔ اسی طرح دوسرے معاملات میں سہولتیں موجود ہیں۔ بہر حال قانون شریعت کوئی جامد قانون نہیں ہے کہ محض قانون کی خاطر معاشرے یا کسی فرد کو پریشان اور تنگ کیا جائے، بلکہ عدل و مساوات کے تقاضوں کو پورا کرتے وقت بھی مجبوریوں، ضرورتوں اور حالات کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ اجتہاد اور قیاس کی برکت سے فقہ اسلامی کے موضوع پر کتابوں کے انبار لگ گئے ہیں اور تفصیلات و تشریحات نے کوئی قانونی پہلو تشنہ نہیں رہنے دیا۔

الماوردی نے آحکام السلطانیّة میں انیسویں باب کا عنوان ''احکام الجرائم'' قائم کیا ہے اور جرائم کی بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ حدود (رکّ بہ حد) کی دو قسمیں ہیں: ایک حقوق اللہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اور دوسری ترک حقوق العباد کی وجہ سے۔ حقوق اللہ سے متعلق حدود کو پھر دو اقسام میں تقسیم کیا ہے: ایک وہ سزا جو کسی فرض کو ترک کرنے سے لازم آتی ہے اور دوسری وہ جو محظورات کے ارتکاب سے لازم آتی ہے۔ ترک مفروضات کی سزا کے سلسلے میں الماوردی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی مسلمان نماز کی فرضیت کا انکار کرتے ہوئے اسے ترک کرتا ہے تو وہ کافر ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت ایک مرتد کی ہے اور اگر وہ توبہ نہ کرے تو اسے ارتداد کے جرم میں قتل کیا جائے گا۔ اگر وہ نماز کی فرضیت کا اقرار

کرتا ہے اور تارک صلوۃ بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر نماز کے وقت اس کی پٹائی کی جائے گی، مگر اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام احمد بن حنبلؒ اور بعض اصحاب الحدیث کے نزدیک تارک صلوٰۃ کافر ہے اور جرم ارتداد میں اس کی سزا قتل ہے۔ امام شافعیؒ اسے نہ تو کافر ٹھیراتے ہیں نہ مرتد اور نہ اس کے قتل کا فتوی دیتے ہیں (ص ۱۹۴)۔ اسی طرح تارک صیام (= روزہ) کے بارے میں الماوردی رقم طراز ہے کہ فقہا کے اجماع کے مطابق اسے قتل تو نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کے خلاف تادیبی اور تعزیری کارروائی یہ کی جائے گی کہ مہینا بھر روزے کے اوقات میں اسے کھانے پینے سے روک دیا جائے گا (ص ۱۹۵)۔ تارک زکوۃ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اسے قتل تو نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کے مال سے جبرًا زکوۃ وصول کی جائے گی اور اگر وہ مال و دولت کو چھپائے تو پھر اس کے خلاف تعزیری کارروائی کی جائے گی (ص ۱۹۵)۔ حج کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب استطاعت مسلمان موت سے پہلے پہلے جب چاہے حج کر لے۔ وہ اس سلسلے میں عام مہلت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ صاحب استطاعت سے فی الفور حج کا مطالبہ کرتے اور تاخیر کو ناپسند فرماتے ہیں اور اگر وہ شخص فریضۂ حج ادا کرنے سے پہلے وفات پا جائے تو اس کے رأس المال سے اس کی جانب سے حج ادا کرایا جائے گا (ص ۱۹۵)۔ ارتکاب محظورات کے باعث سزا کی چار قسمیں بیان کی ہیں: حد زنا، حد خمر، حد سرقہ اور حد محاربہ [رک بہ زنا؛ سرقہ؛ سارق؛ خمر؛ حد؛ تعزیر]۔ حقوق العباد کے سلسلے میں الماوردی نے ایک تو قرضوں کو بڑی اہمیت دی ہے اور کہا ہے کہ قانون شریعت کے مطابق قرضوں کی ادائی ضروری ہے اور اگر ممکن ہو تو بالجبر ان کی ادائی کرائی جائے۔ عدم ادائی کی صورت میں مختلف صورتیں اور احوال بیان کیے ہیں (ص ۱۹۵)۔ اسی طرح قذف کے احکام اور سزا سے بحث کی ہے (ص ۲۰۰ ببعد)۔ الماوردی نے تعزیر کے عنوان سے بھی عمدہ اور مفید بحث کی (ص ۳۰۵ ببعد)۔

قانون شریعت کی ایک امتیازی خصوصیت اس کا بین الاقوامی قانون (القانون الدولی) ہے۔ جنگ اور امن کے قوانین کی تفصیلات کتب فقہ (مثلاً السیر الکبیر ایسی کتابوں) میں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن سے شرف انسانی کی وضاحت ہوتی ہے: غیر مسلم رعایا (= اہل الذمہ [رک بآں!]) کو پوری شہری آزادی اور تمام شہری حقوق دیے گئے ہیں۔ جنگ کے دوران میں پر امن شہریوں پر حملے کی ممانعت؛ عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور معذوروں کو قتل کرنے کی ممانعت؛ شریعت نے غیر مسلم اہل علم اور مذہبی پیشواؤں کو قتل کرنے کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ اسی طرح شریعت نے مزارعین کو قتل کرنے کی بھی اجازت نہیں دی، کیونکہ وہ غلہ مہیا کر کے ملک کی غذائی کفالت کرتے ہیں۔ شریعت نے قیدیوں اور زخمیوں کو بھی قتل کرنے سے منع کر دیا ہے اور مُثلہ کرنے (یعنی ناک کان وغیرہ کاٹنے اور اذیت دینے) کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ مختصر یہ کہ قانون شریعت نے عدل و انصاف اور مساوات قائم کر کے ایک طرف اخوت دینی کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف اخوت انسانی کی۔

قانون شریعت کا ایک قابل ذکر پہلو حِسبہ [رک بآں] ہے، جس کے ذریعے شہری زندگی میں اخلاق و معاملات کی نگرانی کی جاتی ہے اور محتسب مجرموں کو سزا دینے کا مجاز ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن الاخوۃ: معالم القربہ)۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی استعماری

قوتوں کے زیر اثر قانون سازی میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا اور بعض مسلمان حکمرانوں نے اپنے اپنے ممالک میں قانون کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش شروع کر دی: ایک اسلامی اور شرعی اور دوسرا دنیوی۔ مصر اور ترکیہ نے پہل کی۔ پھر دوسرے ممالک میں بھی تجدد پسند قانون سازوں نے ان کی پیروی کی۔ سوڈان، شرق اردن، لبنان، شام عراق وغیرہ میں مجالس قانون ساز کے ذریعے کوشش جاری رہی۔ عثمانیوں کے آنے سے شریعت کا احیا ہو گیا تھا، جس کی مثال ہمیں شیخ الاسلام [رک بآں] کے عہدے کے قیام کی شکل میں ملتی ہے اور مجلہ [رک بآں] کی ترتیب و تدوین میں بھی۔ بر صغیر پاک و ہند میں بھی برطانوی عہد میں مسلمانوں کے بعض مقدمات (مثلاً از قسم وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ) میں قانون محمدی (Muhammaden Law) کے نام سے قانون شریعت نافذالعمل تھا [رک بہ قانون محمدی]۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ملکوں میں قانون شریعت کے نفاذ کی پھر سے کوششیں کسی نہ کسی صورت نظر آ رہی ہیں۔ سعودی عرب میں قانون شریعت کا نفاذ دوسرے اسلامی ممالک کو دعوت فکر و عمل دے رہا ہے]۔

کتب فقہ میں سے فتاوی کے مجموعے نیز عادت اور قانون سے متعلق ماخذ مسلک معمول بہ کے معلوم کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ مستفتیوں کے سوالات سے ہمیں بخوبی پتا چل جاتا ہے کہ قانون کے کس حصے کے ساتھ کسی ملک کے لوگوں کو بہت زیادہ دلچسپی ہے، کون کون سے ملحدانہ و فاجرانہ خیالات کا زبردست غلبہ ہے اور وہ اعمال کیا ہیں جن کی نسبت دیندار عوام کے دلوں میں شوق تجسس اور ذوق جستجو موجود ہے۔ سب سے آخر میں ان تمام دستاویزوں کے اصل متون کو مع ان کی صورتوں اور طریق کار کے مجموعوں (شروط کی کتابیں: رک بہ شرط) کے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کیونکہ ان سب میں اور چیزوں سے زیادہ طریق معمول بہ کی طرف توجہ دی گئی ہے۔

**مآخذ:** قرآن مجید، تفاسیر اور کتب حدیث و شروح حدیث کے علاوہ (۱) محمد ابوزهرة: مصادر الفقه الاسلامی (الکتاب والسنة)، قاهره ۱۹۵۶ء؛ (۲) التهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۵۹ ببعد (بذیل مادة الشرع)؛ (۳) وهبة الزحیلی: نظریة الضرورة الشرعیة، دمشق ۱۹۶۹ء؛ (۴) Majid Khadduri و Herbert J. Liebesny: *Law in the Middle East*، جلد ۱: *Origin and Development of Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۵) J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*، آکسفرڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶) صبحی المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام (اردو ترجمہ از محمد احمد رضوی)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۷) ابن الاخوة: معالم القربة (طبع لیوی)، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۸) محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقه، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادۂ شریعت، حد، سارق، سرقة، زنا وغیرہ)۔

(J. SCHACHT و [ادارہ])

**قانون عادة:** جمہوریۂ انڈونیشیا کے مسلمانوں کی زبانوں میں "عادة" (بسا اوقات مقامی زبانوں کے تغیر و تبدل کے ساتھ) عربی زبان کے لفظ عادة سے ماخوذ ہے۔ یہ لفظ عام طور پر رسم اور عادت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس لفظ کا اطلاق قوم یا فرد کی ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کا وہ عادی ہو چکا ہو۔ اس کے علاوہ یہ لفظ انسان کی تمام حرکات اور رجحانات کے معنوں میں بھی مستعمل ہے، یہاں تک کہ حیوانوں کی بھی اپنی عادات ہوتی ہیں۔

ایک انڈونیشی محدود سے طبقے میں زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں ہم آہنگی اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ ہر رکن روایتی رسم و راہ کو اپنائے یا ان رسوم کو اختیار کرے جو

روایتی کہلاتی ہیں۔ اچھے اخلاق کا تقاضا ہے کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ عادت سے اغماض پر ہر فرد یا گروہ میں غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں جن کے غیر متوقع مضر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اگر فی الواقع کوئی مصیبت آ جائے تو آدمی کو اس کے سامنے سر تسلیم خم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ فرد کی زندگی اور سرگرمی ان تمام عادات کے زیر اثر ہوتی ہے، کیونکہ حکم ان کے ضابطوں پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ عادت کا وہ حصہ جو افراد کے لیے حکومت اور سماج میں قانونی تعلقات منضبط کرتا ہے اور جن کے ساتھ قانونی نتائج وابستہ ہوتے ہیں رواجی قانون ہوتا ہے اور قانون عرفی کہلاتا ہے۔ Vollenhoven کی تجویز کا اتباع کرتے ہوئے اسے قانون عادہ کہتے ہیں (*Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie*، طبع لائیڈن ۱۹۰۶ء - ۱۹۳۳ء)۔ یہ نام بہت سے ماہرین خصوصی نے استعمال کیا ہے اور اسے توانین مستعمرات میں خاص مقام حاصل ہے۔ اس کا اطلاق غیر مسلموں پر بھی ہوتا ہے اور اس تمام علاقے میں مروج ہے جہاں انڈونیشیا کا قانون رائج ہے جس میں انڈونیشیا کے علاوہ جزائر فلپائن، فارموسا، اور مڈغاسکر بھی شامل ہیں۔ ان علاقوں میں جزائر فلپائن کے جنوب میں مسلم آبادی ہے، جنھیں مجموعی طور پر مور (MOROS) کہا جاتا ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اصطلاح عادہ کسی طرح بھی شریعت [رک بآن] کی مترادف نہیں ہے۔ موجودہ قانون عادة ایک رنگ برنگ قالین کی مانند ہے جہاں اسلام کا سبز رنگ گہرے یا ہلکے انداز میں بہت سے مقامات پر دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ عناصر جو کہ مذہب یا شریعت سے مأخوذ ہیں، وہ قانون عادة کا مذہبی حصہ کہلاتے ہیں جب کہ دوسرا حصہ رواج کا پابند ہے۔ مؤخر الذکر کی بنیادیں قبل از اسلام کی ہیں جس کی موجودہ شکل خارجی اور داخلی اثرات کی مسلسل تبدیلی کا نتیجہ ہے۔ دونوں عناصر میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے ایک کو حکم شرع (سرة) بلکہ محدود مفہوم میں حکم سرة اور دوسرے کو عادہ کہتے ہیں۔ اول الذکر کو عقیدے کے طور پر تو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن عملی طور پر اسے بہت کم اہمیت دی جاتی ہے۔ ان دو اصولوں کے ساتھ ساتھ ہمارے ہاں غیر مدونہ قوانین اور مدونہ قوانین ہیں جو کہ غیر ملکی حکومت کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر مشتمل ہیں، جن کی بنیاد مغربی اصولوں پر (مبنی) ہے، مثلاً قانون جرائم۔ قانون عادة کا حیطۂ اقتدار محدود ہے اور اسے قانون مدونہ کے ساتھ پابند کر دیا گیا ہے۔

قانون عادة کی فراہمی اور دریافت آسان کام نہیں ہے۔ ہمارے لیے تحریری سرمایہ دیسی سرداروں کے فرمان حکومت ہیں، جن میں سے اکثر اب بھی موجود ہیں۔ عادة کے متعلق کتابیں زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں، کیونکہ وہ عادة کو وسیع معنوں میں لیتی ہیں اور قانون رواج کی پیروی میں ان اہم واقعات کو اہمیت دیتی ہیں جن کا انسانی زندگی میں ان کے ساتھ رسمی رابطہ ہوتا ہے، اسی لیے تمام قانون کی کتابوں کا مغربی خیالات کے ساتھ معادلہ نہیں کرنا چاہیے۔ یہ کتابیں مصنّفین کی ذاتی آرا پر مشتمل ہوتی ہیں جو کہ رواجی قانون کے مطابق نہیں ہوتیں۔ سرداروں کی ترغیب پر وہ ان قوانین کی نشان دہی کرتے ہیں جن میں سردار اور رعایا کا باہم رابطہ ہوتا ہے جو کہ قانونی آرا کے بھیس میں روایتی عقل مندی ہوتی ہے۔ قدیم ترین یورپی مآخذ سفرنامے ہیں جن کے تحریر کرنے والے ملک اور اس کے باشندوں سے متعلق اپنے تأثرات بیان کرتے ہیں، لیکن رواجی قانون کا تذکرہ بمشکل ملتا ہے۔ انیسویں صدی میں جزائر شرق

الہند (انڈونیشیا) کے متعلق ہماری معلومات میں ہر طرح سے اضافہ ہوا اور علم الانسان کے مطالعے پر مبنی بہت سی چیزیں وجود میں آئیں۔ ان تحقیقات کا تعلق قانون عادۃ سے نہ تھا جن کا وجود تاحال تسلیم نہیں کیا گیا۔ Snouck Hurgronje پہلا شخص ہے جس نے اپنی کتاب *De Atjehers* طبع (۱۸۹۲-۱۸۹۳ء) میں رواجی قانون کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اس کے بعد Vollenhoven کی متذکرہ کتاب *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie* شائع ہوئی جس میں پہلی دفعہ قانون عادۃ کو قانونی ضابطے کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ موجودہ دور کے بہت سے طلبہ نے اس کے انداز فکر کا اتباع کیا ہے۔ کتاب جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے بطور خود انڈونیشیا کے مسلمانوں کے قانون عادۃ تک محدود ہے۔ اہل فلپائن کا قانون عادۃ تاحال محتاج تالیف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون عادۃ کے مطالعے کے لیے بہت سا مواد جو جغرافیائی اور نسل انسانی سے تعلق رکھتا ہے پرانی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ یہ دفتری دستاویزات اور ہر قسم کی یادداشتوں پر مشتمل ہے۔ تلاش اور تحقیق کا یہ نتیجہ *Adatrechtbundel* کی صورت میں نمایاں ہوا جو Vollenhoven کی تحریک سے شائع ہوئی (۱۹۱۰ تا ۱۹۳۳ء، چھتیس جلدیں)۔ اس سلسلے کے دو فائدے ہیں: ایک تو یہ ہے کہ پرانا بکھرا ہوا مواد جلدی سے دستیاب ہو اور دوسری طرف اس میں نئی تحقیقات بھی شامل ہیں۔ مواد تو کافی ہے، لیکن اس میں بہت سے رخنے ہیں۔ اس طرح ہمیں صرف معاشرے ہی پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو کہ ہمارا سب سے اہم مأخذ ہے۔ اس کے علاوہ اس کے طریق زندگی اور اس کے نظام حکمرانی کا بھی مشاہدہ کرنا پڑتا ہے، لیکن یہ تحقیقات کبھی ختم نہیں ہو سکتیں۔ ان سے ہمیشہ زندگی کے نئے رخ اور زاویے معلوم ہوتے رہیں گے کہ انسانی معاشرہ ہمیشہ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔

قانون عادۃ کے مآخذ کی تحقیق میں علم الانسان کو ترک نہیں کیا جا سکتا، مثلاً شادی قانون کے مطابق طے پاتی ہے۔ شادی کے بعد ایک تقریب منعقد کی جاتی ہے جس کی قانونی اہمیت نہیں ہے۔ حقیقۃً اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ صرف قبل از اسلام کی ایک رسم بن کر رہ گئی ہے۔ اگرچہ شادی کا استحکام شریعت پر عمل کرنے سے ہوتا ہے، تاہم دوسرے شریک اصحاب دوسرے حصے کو برابر کی اہمیت دیتے ہیں، اس لیے قانون عادۃ کا ربط نسلیات کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اگر کسی بد اطوار کو عوام کے سامنے حکام کی طرف سے سزا اس لیے دی جائے کہ اس کی وجہ سے عوام کو تکلیف پہنچی ہے تو پھر نزاع پیدا ہوگا کہ ہم قانون عادۃ کے مطابق فیصلہ کریں یا نسلیات کے مطابق۔

قانون عادۃ میں انڈونیشیا کے مسلمانوں کی شرکت ہر جگہ ایک جیسی نہیں ہے۔ ہر فرقے میں رواجی قانون کے مقام کا فیصلہ انفرادی پیروی کی اہمیت پر ہوتا ہے۔

زکوۃ مقامی محصولات کے مقابلے میں رضاکارانہ پیشکش کے نام سے تعبیر نہیں کی جا سکتی۔ عائلی قانون کو بھی عرف عام میں شریعت کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیا گیا ہے۔ جنازوں کا قیام بھی اسلامی رسوم کے مطابق ہوتا ہے۔ ایسے ادارے جو اسلام کے ساتھ آئے ہیں، مثلاً اوقاف وغیرہ اپنے قانونی انداز پر قائم ہیں۔ شرعی معاملات کی حدود میں قبل از اسلام کے رسم و رواج ابھی تک قائم ہیں۔

اٹھارھویں صدی میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے جس کا اقتدار اس زمانے میں جزائر شرق الہند پر تھا، کئی بار قانون عادۃ کو (بغیر اس کے نام کے)

منضبط کرنے کی کوشش کی ۔ ان کا مقصد کسی خاص ضلع کی مقامی آبادی کے رسوم و رواج کو متعین کرنا اور انہیں قانون کے طور پر نافذالعمل تسلیم کرانا تھا ۔ یہ ضوابط جو کہ ہمیشہ بالکل صحیح اور درست نہیں ہوتے تھے صرف مقامی استناد کے حامل ہوتے تھے ۔

اس اصول کی اہمیت کے پیش نظر کہ مقامی لوگ اپنے رواجی قانون پر عامل رہیں تدوین قانون کی اہمیت برقرار رہی ۔ چونکہ قانون عادة کی عارضی کیفیت تدوین قانون کی متقاضی نہ تھی، اس کے علاوہ مقامی حالات اور بدلتے ہوئے ادوار بھی اس کے اختیار کرنے میں مانع رہے، اس لئے اس کی تدوین سے دستبردار ہونا پڑا ۔ موجودہ زمانے میں ولندیزوں نے قانون عادة کی بعض دفعات کو انڈونیشیا کے بیس اضلاع میں نافذ کر رکھا تھا ۔ جج صاحبان انصاف کرتے وقت اسی سے رہنمائی حاصل کرتے تھے ۔ [ملکی آزادی کے بعد یہ حالت نہیں رہی ۔ اس کے لیے دیکھیے انڈونیشیا کا قانون اساسی]۔

**مآخذ:** (۱) C. Snouck Hurgronje: *De Atjehers*، ج ۲، بٹاویہ ۱۸۹۳ء-۱۸۹۴ء؛ انگریزی ترجمہ از O'Sullivan، بٹاویہ، لائیڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲) C. Van Vollenhoven: *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*، جلد ۲، طبع لائیڈن ۱۹۱۸-۱۹۳۳ء، جس میں مآخذ کی پوری تفصیل دی گئی ہے؛ (۳) وہی مصنف: *De Ontdekking van het Adatrecht*، لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۴) *Adatrechtbundel*، ج ۱ تا ۳۰، ہیگ ۱۹۱۰ء (سلسلۂ جاری؛ سولھویں جلد اہل نلیانی کے قانون عادة پر مشتمل ہے)؛ (۵) *Pandecten van het Adatrecht*، ج ۱ تا ۹، ایمسٹرڈم ۱۹۱۴ تا ۱۹۳۱ء؛ *Pandekten* میں قانون عادة کو مختلف ابواب میں یکجا کیا گیا ہے جو کہ اراضی اور پانی وغیرہ کے ابواب پر مشتمل ہے؛ (۶) *Literatuurlijst voor het Adatrecht van Indonesie*، ہیگ ۱۹۲۷ء (تکملے باقاعدہ شائع ہو رہے ہیں)؛ (۷) قانون عادة کی لغات، *Dictionnaire du droit Coutumier de l'Indonésie* بین الاقوامی اکادمی کے زیر اہتمام طبع کی جا رہی ہے۔

(R. A. KERN)

⊗ **قانون محمدی:** جنگ بکسر (۱۷۶۴ء) کے بعد مغل شہنشاہ شاہ عالم نے ایک فرمان کے ذریعے بنگال، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی کے حقوق ایسٹ انڈیا کمپنی کو عطا کرتے وقت یہ شرط عائد کی تھی کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اسلامی شریعت کے مطابق مقدمات کے فیصلے کیا کرے گی ۔ ۱۸۵۷ء تک ایسٹ انڈیا کمپنی مغل شہنشاہ کے نام سے نظم و نسق چلاتی رہی اور مقدمات کے فیصلے اسلامی قانون کے مطابق کرتی رہی، البتہ ہندوؤں کے مقدمات کے فیصلے شاستروں کے مطابق کیے جاتے تھے ۔ ۱۷۷۲ء کے نظام میں یہ قانون نافذ کیا گیا تھا کہ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وراثت، جانشینی، شادی نکاح، وغیرہ سے متعلق تمام مقدمات میں فیصلے اسلامی شریعت کے مطابق کیے جائیں گے؛ چنانچہ عدالتوں کی معاونت کے لیے تمام عدالتوں میں مسلمان قانونی مشیر اور مفتی مقرر کر دیے گئے اور تمام جرائم کے فیصلے شریعت کے مطابق کیے جاتے تھے تا آنکہ ۱۷۹۰ء سے آہستہ آہستہ انگریزی قانون کی دخل اندازی شروع ہونے لگی ۔ جب ۱۸۶۲ء میں انگریزی تعزیرات کو پہلی مرتبہ رائج کیا گیا تو قانون شریعت کی اہمیت بڑی حد تک کم کر دی گئی اور ۱۸۷۲ء میں قانون شہادت میں بھی تبدیلی کر دی گئی اور اس کا نام Indian Evidence Act رکھا گیا ۔ اس وقت تک قانون شہادت شریعت کے مطابق رائج تھا [رک بہ شہادة]۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ

مغلیہ عہد میں برصغیر پاک و ہند میں شرعی (سنی) قانون رائج تھا جو زیادہ تر حنفی فقہ کے مطابق تھا۔ امجد علی شاہ کے زمانے تک نوابان اودھ بھی سنی شریعت کے مطابق فیصلے کرتے تھے۔ امجد علی شاہ نے پہلی مرتبہ شیعہ مفتی مقرر کیا، لیکن اہل السنت کے مقدمات میں سنی فقہ کے مطابق فیصلے کیے جاتے تھے۔ جب اودھ کو انگریزی مقبوضات میں شامل کر لیا گیا تو شادی بیاہ، وراثت وغیرہ کے مقدمات میں شیعہ فریقین کے لیے شیعی قانون کے مطابق فیصلے کیے جانے لگے۔ شیعہ اور سنی قانون میں کچھ اختلافات نکاح اور طلاق کے بارے میں پائے جاتے ہیں۔

جب برصغیر پاک و ہند میں انگریزی عدالتیں قائم ہوئیں تو قانون شریعت اسلامی نے ایک نیا اور خاص پیرایہ اختیار کیا۔ اب وہ اس ملک کے قانون کی حیثیت سے نافذ العمل نہیں رہا تھا، بلکہ شاہی فرمان کے ذریعے مسلمانوں کے مقدمات میں عدالتوں میں نافذ کیا جاتا تھا۔ یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ انگریزوں کے ابتدائی عہد حکومت میں اسلامی قانون تمام سررشتوں میں نافذ رہا، مگر جوں جوں زمانہ گزرتا گیا شریعت کے احکام متعلقہ جرائم و تعزیرات، مالگزاری، قبضۂ اراضی، ضوابط، شہادت اور جزوی طور پر انتقال جائیداد آہستہ آہستہ متروک ہوتے گئے اور ان کی جگہ مجلس وضع آئین و قوانین کے ایکٹ قائم ہوتے گئے۔ رفتہ رفتہ صورت یہ ہوئی کہ مسلمانوں کے صرف عائلی معاملات اور خانگی تعلقات یعنی نکاح و طلاق، نان و نفقہ، نابالغوں کی حضانت، جانشینی اور وراثت، مذہبی دستور و مراسم، انتقال جائداد بذریعۂ ہبہ، وصیت اور وقف کے سلسلے میں شرع اسلام کے احکام کا نفاذ تسلیم کیا گیا۔ برصغیر کے بعض علاقوں میں اسلامی شریعت کے مطابق حق شفعہ بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اگر مسلمانوں کے کسی خاص فرقے میں ان کے مخصوص قواعد مروج ہوتے تو اس فرقے کے متنازعین میں انھیں قواعد کی پابندی کی جاتی تھی۔

مفتیوں اور مولویوں کو قانونی مشیروں کے عہدوں سے برطرف کر دینے کے بعد انگریزی عدالتوں کو اسلامی قانون کے سمجھنے اور نافذ کرنے میں عملی دقتیں پیش آئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلامی قانون کے مصادر یعنی قرآن مجید، حدیث اور فقہ سب عربی زبان میں تھے اور عدالتیں اس زبان سے ناواقف تھیں۔ مزید براں انگریزی عدالتیں اسلامی طریق استدلال اور نوعیت احکام سے مانوس نہ تھیں اور نہ انھوں نے اسلامی قانون کا بحیثیت قانون مطالعہ کیا تھا۔ پھر ایک دقت انگریزی عدالتوں کو یہ پیش آئی کہ اسلامی قانون کے ماہرین یعنی فقہا میں بعض قوانین اور ان کی دفعات میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں وہ ان کی قانونی اہمیت کو پورے طور پر نہ سمجھ سکتی تھیں۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے چند قابل قدر خدمات کا تذکرہ ضروری ہے:

Hamilton نے فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا انگریزی میں ترجمہ کر کے انگریزی عدالتوں کے لیے بڑی سہولت پیدا کر دی۔ Baillie نے *A Digest of Moohummudon Law*، (حصۂ دوم، بار دوم، لنڈن ۱۸۸۷ء) تصنیف کر کے عائلی اور شخصی اسلامی (شیعی) قانون کو سمجھنے میں بڑی قابل قدر خدمت انجام دی۔ اسی مصنف نے *Moohummudon Law of sale* اور *Muhammudon Law of Inheritance* بھی تصنیف کیں۔ Sir W. Machaghten Bart کی کتاب *Principles and Precedents of Muhammudan Law*، Sir Roland Wilson کی *Anglo-Muhammedan Code* اور Sir William Jones کی تصنیف *Digest* بھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں اس موضوع

پر چند اور مفید اور قابل ذکر کتابیں درج ذیل ہیں: (۱) سید امیر علی: *Muhammedan Law*، دو جلدیں، ۱۸۹۲ء تا ۱۸۹۳ء (یہ کتاب مستند عربی مصادر کی مدد سے تصنیف کی گئی)؛ (۲) محمد یوسف خاں: *Muhammedan Law* (relating marriage, dower, divorce, legitimacy and guardianship of minors, according to Soonees)، کلکتہ ۱۸۹۵ء؛ (۳) Sir William Jones: *Mohammedan Law of Inheritance* (یہ دراصل السراجیہ کا انگریزی ترجمہ ہے)، کلکتہ ۱۷۹۲ء؛ (۴) فدا حسین: *Musalman Law of Waqf*، ناگپور ۱۹۳۹ء؛ (۵) Dinshah Fardunji Mulla: *Principles of Mahomedan Law*، بمبئی ۱۹۲۶ء؛ (۶) Manch Mohan Lal Dayalji: *Handbook of Mahomedan Law* (Muslim Personal Law)، بمبئی؛ (۷) H.R. Sodhi: *Marriage under Muhammadan Law*؛ (۸) C.M. Shafqat: *Muslim Marriage, Dower and Divorce*، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۹) Asaf Ali Asghar Fyzee: *Outline of Muhammadan Law*، لندن ۱۹۶۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*، ۱۹۶۵ء؛ (۱۱) احمد شکری: *Muhammedan Law of Marriage and Divorce*، نیویارک ۱۹۶۶ء.

**مآخذ**: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ (۱) سر عبدالرحیم: *Muhammadan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء، بالخصوص ۷۲ تا ۷۴؛ اردو ترجمہ: اصول فقہ اسلام، از مولوی مسعود علی، حیدر آباد (دکن) ۱۹۲۹ء؛ (۲) عبداللہ یوسف علی: *Cultural History of India during the British Period*، ص ۸۰ تا ۸۱؛ (۳) S.M. Ikram: *History of Muslim Civilization*، لاہور ۱۹۶۱ء، ص ۱۴۳ تا ۳۱۴.

(عبدالقیوم)

**قانون نامہ**: اس نام سے ترکی سلطنت کے اس بنیادی قانون کو موسوم کیا جاتا ہے جسے سلطان محمد ثانی نے اپنے صدر اعظم محمد قرہ مانی کے مشورے سے نافذ کیا تھا۔ یہ تین حصوں (ابواب) میں منقسم ہے، جن میں بالترتیب عالی مرتبہ عمائد سلطنت، رسوم و آداب، اور آخر میں جرائم کی سزا میں جرمانوں اور مصارف خاص کے لیے علیحدہ اور محفوظ کردہ محاصل سے بحث کی گئی ہے.

سلطان سلیمان نے ان خاص فرامین کی تکمیل میں متعدد قانون نامے جاری کیے۔ ان میں سے ایک فوجی جاگیروں (زعامت تیمار) کے اس نظم و نسق کی توثیق کرتا ہے جسے مراد اول نے قائم کیا تھا؛ دوسرے میں مصر میں زرعی املاک کے نظم و نسق سے متعلق قوانین مرتب کیے گئے ہیں؛ تیسرا باجگذار فرمانرواؤں کے مقابل رعایا (مسلم اور غیر مسلم) کے حقوق و فرائض کی تعیین کرتا ہے؛ چوتھے میں صرف پولیس کے قواعد و ضوابط اور تعزیری قوانین سے بحث کی گئی ہے [نیز رک بہ ترک، تنظیمات، تیمار، مجلّہ وغیرہ].

**مآخذ**: (۱) J. Von Hammer: *Osmanische Staatsverfassung*، ۱: ۹۷ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: *Histoire de l'empire ottoman*، ۳: ۲۹۹ ببعد و ۶: ۲۶۳ ببعد؛ (۳) G. Jäschke: *Die Entwinklung des osmanisch Verfassungsstaates*، (W.I.)، ج ۵ ببعد)؛ (۴) A. H. Lobyer: *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*، کیمبرج ۱۹۱۳ء، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۵) اولیا افندی: *Travels*، مترجمۂ von Hammer، ۱: ۸۶ ببعد.

(CL. HUART)

**قاوَرد بن داؤد چغری بیگ**: جسے بعض اوقات قرہ آرسلان بیگ بھی کہتے ہیں؛ کرمان کے سلجوقی فرمانرواؤں کے خاندان کا بانی۔ عام طور پر اس کی

حکومت کا پہلا سال ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء بتایا جاتا ہے۔ ۴۳۳ھ میں جو غز کرمان میں آئے تھے ان کی قیادت غالبًا ابراہیم اینال (دیکھیے ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹ : ۳۴) نے نہیں بلکہ اسی شخص نے کی تھی؛ لیکن اس وقت وہ وہاں قدم جمانے میں کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ اس صوبے کے حکمران ابوکالیجار البویہی [رک بآں] کو اس حملے کی اطلاع مل گئی اور اس نے فوجیں روانہ کر دیں، جنھوں نے غزوں کو مار بھگایا۔ ابوکالیجار کی وفات (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کے چند سال بعد کہیں جا کر اس ملک کے دارالحکومت بردسیر پر، جہاں آل بویہ کی طرف سے بہرام بن لشکرستان حکمران تھا، قاورد کا قبضہ ہوا۔ اس کے بعد یہ ملک اسی کے زیر نگیں رہا۔ اس نے اپنی خوش تدبیری سے قفص اور کفج کے شوریدہ سر قبائل کو مطیع کر لیا، جو گرم سیر (خطۂ حارّہ) میں رہتے تھے۔ اس نے سیستان اور فارس میں بھی جنگ کی۔ فارس میں وہ شبانکارہ کے شیخ فضلویہ سے نبرد آزما ہوا (اس کے بارے میں دیکھیے ابن البلخی، طبع Le Strange و Nicholson، ص ۱۶۶)۔ ہرمز کے امیر کی اعانت سے اس نے خلیج فارس کے پار ساحل عرب پر بھی اپنی فوجیں بھیجیں اور انھوں نے عمان فتح کر لیا، جہاں اس کے اخلاف ۵۳۷ھ / ۱۱۴۲ - ۱۱۴۳ء تک حکومت کرتے رہے۔ وہ ہر اعتبار سے ایک قوی العزم حکمران تھا۔ اس نے ملک میں امن و امان قائم کیا اور کنوئیں بنوا کر اور برج تعمیر کرا کے جو صحرا میں رہنمائی کا کام دیتے تھے، نیک نامی حاصل کی۔ ان میں سے ایک برج گرگ اور فہرج کے درمیان ابھی تک قائم ہے (دیکھیے P.M. Sykes: *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*، ص ۴۰۸)۔ بالآخر اس کی رفعت پسندی ہی اس کے زوال کا باعث بنی۔ وہ اپنے بھائی الپ ارسلان کے عہد حکومت میں بھی اس کی بالا دستی ماننے کے لیے تیار نہ ہو سکا، لیکن جب وہ دو دفعہ (۴۵۶ھ / ۱۰۶۴ء اور ۴۵۹ھ / ۱۰۶۷ء میں) کرمان آیا تو اس کا مقابلہ کرنے کی جرأت نہ کر سکا، بلکہ اس کے سامنے اپنی اطاعت کا اظہار کیا۔ بہرحال یہ اطلاع ملتی ہی کہ اس کا بھائی جنگ میں مارا گیا ہے (۱۰۷۲ء) اور اس کا بیٹا ملک شاہ اس کی جگہ تخت نشین ہوا ہے اس نے فوراً اپنا لشکر جمع کیا اور ملک شاہ سے جنگ کرنے کے لیے فوج روانہ کر دی۔ دونوں فوجوں کا مقابلہ ہمدان کے قریب ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قاورد کے لشکر نے راہ گریز اختیار کی۔ قاورد قید ہوا اور گلا گھونٹ کر اسے مار ڈالا گیا۔ یہ جنگ ۲۶ جمادی الاولی ۴۶۵ھ / ۲۴ جنوری ۱۰۷۳ء کو ہوئی (بقول ابن الاثیر: ۱۰ : ۳۵، شعبان ۔ اپریل میں)۔ اس کی بہترین تفصیل زبدۃ التواریخ (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۳۴) میں ہے۔ فتح مند بادشاہ نے قاورد کے بیٹوں کو کرمان پر قابض رہنے دیا۔

**مآخذ**: متن مادہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ: (۱) *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldjoucids*، ۱ : ۲ ببعد؛ نیز دیکھیے (۲) Houtsma، در *ZDMG*، ۳۹ : ۳۶۲ ببعد۔

(CL. HUART)

**القاہر باللہ**: ابو منصور محمد بن المعتضد، عباسی خلیفہ۔ ابھی اس کا بھائی المقتدر حکومت کر رہا تھا کہ القاہر کے نام سے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا، لیکن چند ہی دنوں کے بعد اسے پھر معزول کر دیا گیا۔ المقتدر کی وفات کے بعد امیر الامراء مؤنس نے یہ تجویز پیش کی کہ المقتدر کے بیٹے احمد کو، جو بعد میں خلیفہ الراضی بنا، اس کا جانشین مقرر کیا جائے؛ تاہم اس کی جگہ القاہر کو ۳۵ برس کی عمر میں امیر المؤمنین کی مسند پر بٹھا دیا گیا (آخر شوال ۳۲۰ھ/ یکم نومبر ۹۳۲ء)

اگرچہ اس کی بڑی خواہش تھی کہ لوگ اسے متدین اور منصف مزاج انسان سمجھیں، لیکن اس کی ناقابل اعتماد اور جابرانہ فطرت جلد ہی ظاہر ہو گئی۔ اس نے المقتدر کی ماں پر اتنا ظلم و ستم کیا کہ وہ اپنی تمام دولت اس کے حوالے کرنے پر مجبور ہو گئی۔ اس کے علاوہ القاہر نے مرحوم خلیفہ کے بیٹوں اور عہدیداروں سے بڑی بڑی رقمیں زبردستی وصول کیں۔ وزیر ابن مُقْلة [رکّ باں] کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مؤنس نے خلیفہ کی کڑی نگرانی کا انتظام کر دیا تھا۔ قدرتی طور پر خلیفہ کو یہ بات گوارا نہ تھی۔ خلیفہ نے ابن مُقلة کو برخاست کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کئی دوسرے لوگوں سے مل کر اس کا تختہ الٹنے اور اس کی جگہ المکتفی کے بیٹے ابو احمد کو تخت نشین کرنے کی سازش کی؛ تاہم یہ سازش بے نقاب ہو گئی۔ ابن مقلة نے بھاگ کر جان بچائی اور مؤنس کو ملازمت سے علٰحدہ کر دیا گیا۔ جب مؤنس خلیفہ سے ملنے گیا تو اس نے اس کی گرفتاری کا حکم دے دیا اور کچھ عرصے بعد مروا ڈالا۔ اسی طرح ابو احمد کو دیوار میں زندہ چنوا دیا گیا۔ اس کے باوجود ابن مقلة نے اپنی کوششوں سے ہاتھ نہیں اٹھایا اور لوگوں کو القاہر کے خلاف اکساتا رہا، چنانچہ جمادی الاولٰی ۳۲۲ھ / اپریل ۹۳۴ء میں ایک مسلح مجمع محل میں گھس آیا۔ نیم مدہوش خلیفہ کو ہتھیار ڈالنا پڑے، لیکن جب اس نے تخت چھوڑنے سے انکار کیا تو اسے بصارت سے محروم کر کے زندان میں ڈال دیا گیا۔ گیارہ سال بعد المُسْتَکفی نے اسے رہا کیا اور وہ تا دم مرگ یعنی جمادی الاولٰی ۳۳۹ھ / اکتوبر ۹۵۰ء تک محتاجی کی زندگی بسر کرتا رہا۔

مآخذ: (۱) المسعودی، مروج، طبع Barbier de Meynard و Pavet de Courteille، ۸ : ۲۸۶ ببعد و ۹ : ۴۸، ۵۲؛ (۲) عریب، طبع ڈ خویہ، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳، ۱۸۰ تا ۱۸۶؛ (۳) ابن الأثیر، طبع Tornberg، ج ۸، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الطقطقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۴۷ تا ۳۴۹؛ (۵) ابن خلدون: العبر، ۳ : ۳۹۱ ببعد؛ (۶) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲ : ۶۰۲ تا ۶۵۸، ۶۶۳ ببعد؛ (۷) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*، بار سوم، ص ۵۶۹ ببعد.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**قاہرہ**: مصر کا عظیم شہر اور دارالحکومت۔ یہ ۳۰ درجے ۶ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۳۱ درجے ۲۶ ثانیے طول البلد مشرقی پر نیل کے دہانے کا علاقہ شروع ہونے سے ۱۲ میل اوپر کی جانب اس مقام پر واقع ہے جہاں المقطّم کی پہاڑیاں دریائے نیل سے قریب ہیں۔ یہ مقام جنگی لحاظ سے بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ بالائی مصر کو جانے والے راستے اس کی زد میں ہیں، چنانچہ اسے قدیم زمانے ہی میں آباد اور مستحکم بنا دیا گیا تھا۔ خصوصی اہمیت اسے عربوں کے حملے کے بعد ہی حاصل ہوئی جب الفسطاط کی بڑی چھاؤنی بنائی گئی اور پھر آئندہ صدیوں کے دوران میں اس کے ساتھ دوسری بستیاں اور محلّے ملحق ہوتے چلے گئے۔ مصر القاہرۃ کی بنیاد پہلے فاطمیوں کے عہد میں ۳۵۹ھ / ۹۶۹ء میں رکھی گئی؛ یہ فاطمیوں کا دارالحکومت تھا اور آس پاس کی تمام بستیاں بھی قاہرہ کہلانے لگیں اور یہ نام اب تک چلا آتا ہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ شہر کے بعض بیرونی حصے ناپید ہو گئے اور ان کی جگہ دوسرے ظہور میں آ گئے۔ مصر العتیقة (قدیم قاہرہ) میں ابھی تک قدیم الفُسطاط کے آثار پائے جاتے ہیں۔ شہر معمولاً جنوب سے شمال اور مشرق سے مغرب کی طرف پھیلتا گیا، بلکہ آج تک یہی عمل جاری ہے۔

عربوں کی فتح کے وقت شہر کی جغرافیائی

کیفیت : عربوں کی فتح کی تاریخیں شہر کا مندرجۂ ذیل نقشہ پیش کرتی ہیں : قاہرہ کے میدان کے شمال میں Heliopolis کا قدیم شہر تھا، جسے عرب عین الشمس [رَكَ بآن] کہتے ہیں اور اس کے آثار آج بھی اس کے محل وقوع کی شہادت دیتے ہیں ۔ اس میدان کے جنوب میں بابلیون [رَكَ بآن] کا حصار تھا، جو قدیم مصریوں کا Chere-Oha تھا ۔ قصر الشمع اور دریاے نیل کے درمیان اب قدیم قاہرہ کا ایک بڑا حصہ واقع ہے، لیکن مسلمانوں کی فتح کے وقت دریاے نیل اس یونانی قلعے کی دیواروں سے ٹکراتا تھا ۔ یہ بہت ہی مضبوط قلعہ تھا اور فاتح مصر عمرو رضؓ [بن العاص] کے تحت عربوں کا طویل عرصے تک مقابلہ کرتا رہا ۔ چھے ماہ کے محاصرے کے بعد ۹ اپریل ۶۴۱ء / ۲۱ ربیع الآخر ۲۰ھ کو بابلیون فتح ہو گیا اور اس نے پر امن طریقے سے ہتیار ڈال دیے ۔ مکمل تفصیلات کے لیے دیکھیے Butler : *The Arab Conquest of Egypt*، ص ۲۳۸ ببعد.

### ۲ ۔ الفُسطاط [رَكَ بآن] کی تاسیس :

عراق کی طرح، جہاں قدیم دارالحکومتوں سے بہت دور کوفے اور بصرے، کی عرب چھاؤنیاں اور گودام بنائے گئے تھے، ایسے ہی مصر میں بھی وہاں کے صدر مقام اسکندریہ کو خلیفۂ اسلام کے نائب کا مستقر منتخب نہیں کیا گیا، بلکہ ایک نیا شہر بابلیون کے نزدیک بسایا گیا، جس کی نوعیت خالص عسکری تھی ۔ یہ خاص جگہ غالبًا اس لیے منتخب کی گئی کہ فتح کے زمانے کے تجربات نے بخوبی ثابت کر دیا تھا کہ بابلیون کا محل وقوع بڑی جنگی اہمیت رکھتا ہے ۔ الفُسطاط مختلف حصوں (“خطط”) کے کسی باقاعدہ نظام کے نتیجے میں حکام کے حکم سے ایک ہی رات میں معرض وجود میں نہیں آ گیا تھا، بلکہ بابلیون کے محاصرے کے وقت جہاں جہاں پڑاؤ ڈالے گئے تھے، انھوں نے ہی مستقل صورت اختیار کر لی ۔ نیا شہر دریاے نیل کے ساتھ ساتھ تقریبًا تین میل تک پھیلا ہوا تھا ۔ اس کی چوڑائی دیرالطِّین سے، جو آج تک اسی نام سے موسوم ہے، برکۃ الحَبَش تک آدھ میل کے قریب تھی ۔ یہ تالاب، جو اب خشک ہو گیا ہے، اس وقت جبل یشکر کی چوٹی پر وہاں واقع تھا، جہاں بعد میں مسجد طولونیہ تعمیر ہوئی ۔ بابلیون کے ‘شمال ۔ شمال مشرق’ کے تقریبًا عین مرکز میں یہاں کے والی عمرو بن العاص رضؓ کی قیام گاہ تھی ۔ اس جگہ کی نشان دہی مسجد عمرو رضؓ کرتی ہے، جس میں بعد کو بہت اضافے ہوتے رہے، لیکن جس کے پرانے حصے عہد فتح ہی کے بنے ہوئے ہیں ۔ نئے شہر کے اس حصے کا نام “خطة اهل الراية” [كذا، الرأيات ؟] یعنی علم والوں کا محلہ ہو گیا تھا ۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ متعدد صحابۂ کرامؓ، خصوصًا وہ انصار و مہاجرین جو اسلامی فوج کی اصل اساس تھے اور لشکر اسلام کے قدیم ترین گروہ سے تعلق رکھتے تھے، امیر لشکر کے علَم کے ارد گرد یہیں مجتمع ہو گئے تھے ۔ لوگوں کے مختلف گروہ ان کے ہم قبیلہ بن جاتے تھے ۔ ان قبائل میں سے ہر ایک کا ایک “خطہ” تھا اور ہر خطے کے لیے دیوان میں اداے وظائف کی علحدہ فہرست رہتی تھی ۔ تقسیم کا نسلی اصول صرف “اهل الرآیه” کے بارے میں کالعدم تھا ۔ اداے وظائف کے لیے ان کی ایک الگ فہرست تھی، اگرچہ وہ مختلف قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے ۔ مختلف قبائل کے افراد کا ایک اور مجموعہ “اللَّفیف” کہلاتا تھا جس کی تنظیم کسی خاص مقصد کے لیے کی جاتی تھی ۔ اس کا بھی ایک الگ خطہ ہوتا تھا، لیکن اس کے شرکا کے مشاہروں کے لیے ان کے نام ان کے اپنے قبیلوں کی فہرست ہی میں درج ہوتے تھے ۔ مختلف قبائل کے افراد جو بعد کے زمانے میں وہاں پہنچے،

اپنے اپنے قبیلے کے خطے میں آباد ہو جاتے تھے۔ جب انھیں اپنے عزیزوں کے ساتھ کوئی جگہ نہ مل سکتی، جیسا کہ اکثر ہوتا تھا، تو ان منتشر لوگوں کے لیے خطے کے باہر علیحدہ ایک محلہ ''اہل الظاہر'' کے نام سے بن جاتا تھا۔ ایک روایت کی رُو سے تُجیب، عُفَیق، خَولان اور مَعافِر قبائل کے آدمیوں کو خطوں کی حد بندی کی نگرانی کے لیے مامور کیا گیا تھا، لہٰذا خطوں میں ان کی تعداد یقیناً بہت زیادہ ہو گی اور یہ چاروں قبائل یمنی ہیں۔ الفُسطاط کی تاسیس کے وقت شمالی عرب کے لوگوں کی نمائندگی زیادہ نہیں تھی۔ ان خطط کے متعلق ایک واضح تصور قائم کرنا اس لیے دشوار ہو گیا ہے کہ اس نام کا اطلاق خاصے بڑے قبائلی محلوں اور ان کے اندر چھوٹے محلوں دونوں پر ہوتا ہے۔ جداگانہ خطط کے درمیان کھلی جگھیں ہوتی تھیں مگر امتداد زمانہ کے ساتھ یہ گھٹتے گھٹتے صرف تنگ گلیاں رہ گئیں۔ الفسطاط کی بستی کی تاریخ سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اس کی بنیاد ایک معین شہری نقشے کے مطابق کیوں نہیں ہوئی۔ در اصل وہ متعدد منتشر قبائلی بستیوں کا رفتہ رفتہ ایک واحد مجموعہ بن گیا تھا اور حصار بابلیون کے باہر اور مسجد جامع کے مرکزی محلے سے جو حصار بابلیون کے شمال میں تھا، شمال سے جنوب کی طرف پھیلتا چلا گیا۔ یہ بات اچھی طرح واضح نہیں کہ مصر کی بستی کا کتنا حصہ شروع میں الفسطاط میں آ گیا تھا۔ اس چھاؤنی کا جو مختلف حصوں کے بتدریج مل جانے سے شہر بن گئی، ایک خاص قطعہ دریائے نیل کا وہ کنارہ تھا جو بابلیون کے شمال میں واقع اور زیر نظر زمانے میں نئے شہر کی مشرقی سرحد تک پھیلا ہوا تھا۔ اسے الحَمراوات کہتے تھے اور یہ الحَمرا الدُنیا (بابلیون کے نزدیک)، الوسطٰی اور القُصوی میں منقسم تھا۔ مذکورۂ بالا ساحلی پٹی کا ذکر پہلی صدی عیسوی کے اواخر میں ایک یونانی ورق بردی (papyrus) میں ملتا ہے (Bell : *Catalogue of the Greek Papyri in the British Museum*، ۴ : ۳۳۱)۔ لغات کی رو سے فسطاط کے معنی خیمہ ہیں اور شہر کا یہ نام کئی مختلف شکلوں میں لیا جاتا ہے، مثلاً فِسطاط، فُسطاط، فُسّاط، فِسّاط، لیکن اسم نکرہ کے طور پر بھی اس کی بہت سی صورتیں ہیں۔ Dozy : (*Supplement*، بذیل مادہ) تسلیم کرتا ہے کہ فسطاط کسی غیر زبان کے لفظ کا معرب ہے اور بوزنطی **φοσσάτον** یعنی Fassatur ''خیمہ'' سے لیا گیا ہے۔ اوراق بردی سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ شہر الفُسطاط کے لیے بھی **φοσσάτον** بطور ایک نام کے استعمال ہوتا تھا۔ عربوں کے وہاں ورود کے وقت مِصر یا مَصر ایک آبادی کا نام تھا، مگر انھوں نے اسے مصر یا امصار، پڑاؤ، نیز Egypt کے لیے عربی نام کے معنوں میں خیال کیا، جو اسلام سے پہلے بھی مروج تھا۔ مِصر کا مقبول عام تلفظ مَصر تھا اور مَصر الفسطاط کے بجائے ایک چھوٹے شہر کا نام مَصر القاہرہ، پڑ گیا اور آج تک یہی نام چلا آتا ہے۔

(۳) شہر الفُسطاط کی تاریخ : مصر اور بابلیون کی بستیوں کو جو زمانۂ قبل از اسلام سے تعلق رکھتی تھیں، الفسطاط میں شامل کر لی گئیں، جو بتدریج ترقی کرتے ہوئے ایک بڑا شہر بن گیا۔ اس وقت عربوں کے گھر بہت سادہ اور قدیم وضع کے تھے۔ ہر محلے کی الگ الگ مسجد اور عیدگاہ سے جو صحرا میں تھی، قطع نظر، خود شہر کی پہلی جامع مسجد قدرتی طور پر ایک بہت سادہ عمارت تھی، گو امتداد زمانہ کے ساتھ اس کی توسیع اور تزئین ہوتی رہی (دیکھیے Schwally : *Zur ältesten Baugeschichte des Moschee des Amr in Alt-Kairo*، در *Strassburger Festschrift zur XLVI Versammlung deutscher Philologen*، ۱۹۰۱ء)،

وقت گزرنے پر دیگر سرکاری عمارات بھی بنائی گئیں، چنانچہ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں ہم سنتے ہیں کہ اناج کے بڑے بڑے گودام بن رہے تھے (Bell : *Aphrodito Papyri*، ۵۲)، اور امیرالمؤمنین کے لیے ایک دارالإمارۃ بن گیا (وہی کتاب، ص xviii) جس سے غالبًا والی کے دفاتر مراد ہیں۔ چند سال بعد الفُسطاط میں بیت المال تعمیر ہوا (Becker : ***Beiträge zur Geschichte Ägyptens***، ۲ : ۱۶۲)۔ یہ صرف سرسری اطلاعات ہیں جن سے اس شہر کی مسلسل ترقی کی تصدیق ہوتی ہے۔ غالبًا اس کی ترقی کا زمانہ پہلی صدی ہجری کا نصف آخر ہے، کیونکہ خلیفہ عبدالملک کے بھائی عبدالعزیز کے زمانۂ ولایت تک والی کا مستقر الفُسطاط نہیں، بلکہ حلوان تھا۔ اگرچہ شہر کے وسطی حصے کی اسی طرح توسیع ہوتی رہی، تاہم قدیم خطط یا محلوں کے کُل رقبے پر عمارات نہیں بنیں، مثلاً شمالی محلّے، الحمراء القصوی، اور قلع جبل یشکر کھنڈر ہو کر صحرا بن گئے (المقریزی: الخطط، ۱ : ۳۰۴، ۲۳)۔ امویوں کے بعد عباسی والی پھر قدیم الفُسطاط میں سکونت پذیر نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنا نیا مستقر ''دارالامارۃ'' شمال میں مذکورۂ بالا الحمراء القصوی میں تعمیر کیا، جس کے ارد گرد ایک نیا محلہ معرض وجود میں آ گیا، جسے العسکر کہتے تھے۔ **C. Salmon** (دیکھیے مآخذ) نے اس کُل خطے کے مقامی جغرافیے کا بالخصوص مطالعہ کیا تھا۔ یہاں دارالامارۃ کے ساتھ ایک دوسری جامع مسجد بنی ہوئی تھی، جسے پہلے ''جامع العسکر'' اور جامع ساحل الغلّہ'' کہتے تھے۔ یہاں بڑی بڑی عمارات اور منڈیاں تعمیر ہوئیں اور العسکر اور الفُسطاط باہم مل کر ایک ہی شہر ہو گئے۔ اس محلے کا ایک اپنا ''شُرطہ'' (پولیس کا تھانہ) بھی تھا جو ''الشُّرطۃ العُلیا'' کہلاتا تھا۔

المقریزی (الخطط، ۱ : ۳۰۳، س ۳۰) کا بیان ہے کہ اس شہر کی دو حصوں ''عمل فوق'' اور ''عمل اسفل'' میں تقسیم جو الفُسطاط کی خوشحالی کے پورے زمانے میں موجود رہی، العسکر کی تاسیس کے زمانے سے شروع ہوئی، یعنی ۱۳۳ھ/۷۵۰ء سے۔ بقول المقدسی (طبع De Goeje، ص ۱۹۹) مسجد عمرو ''الجامع السفلانی'' اور جامع ابن طُولون (دیکھیے نیچے) ''الجامع العُلیانی'' کے نام سے معروف تھی۔ ان دو حصوں کے درمیان مسجد عبداللہ سرحد کا کام دیتی تھی، جس کے محل وقوع کا اب کوئی پتا نہیں چلتا۔

دوسری طرف العسکر، عباسی حاکم کا مستقر رہا، حتّٰی کہ ۲۵۴ھ/۸۶۸ء میں احمد بن طُولون کے آنے سے تاریخ مصر کے ایک نئے دَور کا آغاز ہوا جس میں دربار اور فوج کی نئی ضروریات کے پیش نظر دارالحکومت کی تبدیلی اور شہر کی توسیع ضروری ہو گئی۔ وہ نیا شہر جس کی قسمت میں اپنے مؤسسین کے بعد باقی رہنا نہیں لکھا تھا، جس جگہ تیار ہوا، اس کی ابھی تک جامع ابن طُولون نشان دہی کرتی ہے جو مختلف قسم کی عمارتوں کے درمیان گھری ہوئی تھی۔ اس علاقے کو القَطائع کا نام دیا گیا تھا۔ مزید امتیازی نشانات کے طور پر المقریزی (الخطط، ۱ : ۳۱۳، س ۱۶ ببعد)، قلعے، چوک رُمیلہ اور زین العابدین کے نام لیتا ہے۔ انھیں اس نقشے کی رو سے جسے Guest و Richmond نے ***Journal of the Royal Asiatic Society***، ۱۹۰۳ء، ص ۷۹۱ ببعد) میں چھپوایا ہے، جامع ابن طُولون کے جنوب مشرق میں تلاش کرنا ہوگا۔ القطائع العسکر کے مشرق میں واقع تھا۔ اس نئے شہر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا رقبہ ایک مربع میل تھا (ابن حَوقَل) اور اس بنا پر القطائع (واحد: قطیعة)

پھیلایا گیا کہ قصر شاہی کے ارد گرد کی زمین مختلف اقطاعات (= جاگیروں) میں تقسیم ہوئی اور انھیں قصر شاہی کے عمّال اور سپاہیوں کی ضروریات کے لیے عطا کیا جاتا تھا۔ ان ملازمین کی تنظیم جزوی طور پر علاقائی بنیاد پر اور ایک حد تک ان کے مناصب یا خدمات کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ عمارات کا یہ وسیع احاطہ جامع مسجد، چوگان کے میدان اور شاہی محل سے متعلق دوسری عمارات کے گرد پھیلا ہوا تھا۔ الفُسطاط کی تاریخ میں طُولونی عہد بڑا شاندار گزرا ہے۔ جب اس خانوادے کو ۲۹۲ھ/۹۰۴ء میں زوال آ گیا اور عباسی سپہ سالار محمد بن سلیمان الفسطاط میں داخل ہوا تو اس نے باغی طُولونیوں کے محل کو مسمار کروا دیا۔ القطائع کا علاقہ گو بچ رہا، مگر اسے الفُسطاط ہی کی طرح شدید نقصان پہنچا؛ فقط مسجد ہی گزند سے محفوظ رہی۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ شروع میں العسکر اور القطائع دونوں کو شہر کے محلے تصور نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ الفُسطاط کے باہر عمارتوں کے احاطے یا مجموعے سمجھا جاتا تھا (الخطط، ۱: ۳۰۴، س ۳۲)۔

قصرِ طُولونی کی تباہی کے بعد، والی کا مستقر پھر العسکر کے ”دار الامارۃ“ میں منتقل ہو گیا، جس میں طُولونیوں کے تحت ”دیوانِ الخراج“ ہوا کرتا تھا، مگر العسکر کا نام عہد طُولونی ہی سے متروک ہوتا جا رہا تھا اور لوگ اسے شہر الفسطاط اور القطائع کے ناموں سے یاد کرتے تھے (الخطط، ۱: ۳۰۵، س ۷)۔ کبھی کبھی العسکر کا نام بھی استعمال ہوتا تھا، گو شروع میں اسے ایک علٰحدہ شہر ہی خیال کیا جاتا تھا، جس سے صریحاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس نئی رقبے میں عہد طولونی میں یقیناً بہت کثرت سے عمارتیں بنی ہونگی۔

الفُسطاط کی خوشحالی جو العسکر اور الفُسطاط کے آپس میں مل جانے سے بڑھ گئی تھی، مزید کئی صدیوں تک قائم رہی، حتّٰی کہ فاطمیوں کے ہاتھوں قاہرہ کی تأسیس بھی اسے متأثر نہ کر سکی، بلکہ سیاحوں کے بیانات سے، جنھوں نے مصر کی اس وقت سیاحت کی جب فاطمی خاندان کی شان و شوکت اپنے عروج پر تھی، زیادہ تر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ الفُسطاط کی شان و شوکت اور تجارت بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھی، مثلاً المقدسی ۳۷۵ھ/۹۸۵ء میں لکھتے ہوئے، الفسطاط اور اس کی دولت مندی کا حال بڑی شرح و بسط سے بیان کرتا ہے، لیکن قاہرہ کے حالات محض چند الفاظ میں لکھ دیتا ہے۔ وہ الفسطاط کی وسیع آبادی سے بالخصوص بہت متأثر ہوا۔ وہاں ہر جمعے کو دس ہزار اشخاص ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ تجارتی سرگرمی کا اہم مرکز (زقاق القنادیل) جامع عمرو کے ارد گرد تھا۔ اس نے چار اور پانچ منزل کے مکانات دیکھے۔ صرف ایک مکان میں دو سو اشخاص سکونت پذیر تھے۔ اس کے نزدیک الفسطاط دنیائے اسلام کے سب شہروں سے زیادہ شاندار اور آباد شہر تھا، مگر پھر بھی زندگی وہاں کم خرچ تھی؛ اس لیے کہ ضروریات زندگی دنیا کے تمام حصوں سے برابر درآمد ہوتی رہتی تھیں۔ تقریباً ۶۰ سال بعد (۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء) ایرانی [شاعر اور] سیاح ناصر خسرو بھی (مصر کے نام سے) اس شہر کی ایسی ہی کیفیت بیان کرتا ہے۔ اس کے نزدیک بھی دنیا کی متمول ترین منڈی جامع عمرو بن العاص کے نزدیک ”سوق القنادیل“ تھی۔ وہ بھی اس کے بلند مکانات کی تعریف کرتا ہے اور ہمیں ان مصنوعی باغوں کا حال بتاتا ہے جو ساتویں منزل کی چھتوں پر لگائے جاتے تھے [دیکھیے سفر نامہ، برلن ۱۳۴۱ھ، ص ۱۷، ناصر خسرو نے ایسے صرف ایک باغ کا ذکر کیا ہے اور وہ بھی کسی ثقہ راوی کی زبانی]۔ دوسری طرف وہ ان تنگ

گلیوں کا بھی ذکر کرتا ہے، جو بلند و بالا عمارات کی وجہ سے بہت تاریک تھیں اور دن بھر ان میں چراغ جلانے پڑتے تھے (بازارہا و کوچہ ہا در آنجاست کہ دائما قنادیل سوزد چونکہ ہیچ روشنائی در آنجا بر زمین نیفتد، کتاب مذکور، ص ۲۷)۔ وہ ان کمیاب اور گراں بہا مصنوعات کی کیفیت بیان کرتا ہے جو الفسطاط میں فروخت ہوتی تھیں۔ وہ شہر کے امن و امان اور حکومت کے اقتدار کی تعریف کرتا ہے۔ اس نے مقامی جغرافیے کے متعلق مفید مطلب یہ باتیں تحریر کی ہیں کہ دور سے الفسطاط ایک عمدہ پہاڑ کی طرح دکھائی دیتا تھا اور یہ کہ جامع ابن طولون اس کے کنارے پر واقع تھی۔

ناصر خسرو نے الفسطاط کو بڑی دیر بعد، یعنی خلیفہ المستنصر کے عہد حکومت میں دیکھا تھا، جب کہ فاطمی مملکت اپنی معراج کمال پر تھی۔ تاہم اسی فرمانروا کے طویل عہد حکومت کے نصف آخر میں، یہ دفعۃً زوال پذیر ہونا شروع ہو گئی۔ قحط سالی اور فوجی سپاہیوں کی بغاوتوں نے اس خاندان کی خوشحالی کو تباہ کر دیا اور یہ اسباب الفسطاط ایسے شہر کے لیے بھی تباہ کن تھے، جس کی معیشت پرامن تجارت پر موقوف تھی۔ الفسطاط کے شمالی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا، طولونی شہر اور قدیم عسکر، جنہیں وہاں کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے، کھنڈر بن گئے۔ یہ اضلاع بدرالجمالی کے تحت تعمیر نو کے لیے کارآمد ثابت ہوئے۔ وسیع تر معنوں میں الفسطاط کو آخری ضرب اس وقت لگی جب فاطمی خلیفہ العاضد کے عہد میں صلیبی جنگجو مصر میں آئے۔ قاہرہ کو اس وقت مورچہ بند کر لیا گیا تھا، لیکن الفسطاط کی حفاظت کا کوئی انتظام نہ تھا۔ وزیر شاور کو اندیشہ ہوا کہ مبادا عیسائی الفسطاط پر قبضہ کر لیں اور اسے عسکری کارروائیوں کے لیے مرکز بنا لیں لہٰذا انھوں نے ۱۹ صفر ۵۶۴ھ / ۲۲ نومبر ۱۱۶۸ء کو اسے نذر آتش کر دینے کا حکم دیا۔ بیس ہزار سے زائد نفطہ (آتش گیر مادہ) کے ظروف سارے شہر میں جگہ جگہ رکھوا دیے گئے اور آگ ۵۴ دن تک جلتی رہی۔ پھر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس آتش زنی سے بعض حصے محفوظ رہے اور بعد میں مملوک سلطان بیبرس کے عہد حکومت ہی میں جا کر انھیں منہدم کیا گیا اور ان کے ملبے میں سے جو کارآمد شے ملی، اسے دریاے نیل پر جامع عمروؓ بن العاص کے نزدیک ایک نئی تعمیر میں استعمال کیا گیا۔

الفسطاط کا بڑا شہر جو برکۃ الحبش سے قلعے تک اور مغرب میں دریاے نیل تک پھیلا ہوا تھا، اب ایک قصۂ ماضی بن چکا ہے۔ اگرچہ الفسطاط ایک زمانے میں عملاً قاہرہ سے مل گیا تھا، لیکن ایوبیوں کے اواخر عہد میں، ابن سعید کے اندازے کے مطابق، ان دو شہروں کے درمیان دو میل کا فاصلہ حائل ہو گیا تھا۔ ایک گرد آلود سڑک باب الزویلہ سے کھنڈروں کے ڈھیروں میں سے ہوتی ہوئی جامع عمروؓ بن العاص کے ملحقہ محلے کو جاتی تھی، جسے آتشزدگی کے بعد جلد ہی حیرت انگیز طریقے سے سنبھال لیا گیا تھا۔ امیر شیرکوہ جلے ہوئے اس شہر کے باشندوں کو واپس لایا اور صلاح الدین نے جامع عمروؓ بن العاص کی شاندار طرز پر مرمت کروائی۔

ابن سعید کا یہ بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ الفسطاط ابھی تک سابقہ ایام کی طرح صنعت و حرفت اور تجارت کا مرکز تھا اور مال یہاں جہازوں سے اترتا اور پھر قاہرہ روانہ کیا جاتا تھا۔ قاہرہ جو عہد حاضر میں ایک درخشاں شہر بن گیا ہے، اصلاً فوجی شہر تھا۔ ابن سعید کے زمانے میں الفسطاط کی خوشحالی کا سبب ایک حد تک یہ قرار دیا

جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں جزیرۂ الروضہ کو ازسرِ نو رونق حاصل ہو گئی تھی، جس کا ذکر ذیل میں آئے گا۔

اس کے بعد اس شہر پر کیا کیا گردشیں آئیں، ان کا حال بہت کم معلوم ہے، بہرحال قاہرہ کی رونق میں اضافہ ہوتا گیا اور بالآخر وہ تجارت کا مرکز بن گیا۔ قاہرہ کو الفسطاط کی بہ نسبت رفتہ رفتہ اتنی اہمیت حاصل ہو گئی کہ مؤخر الذکر کو یورپی ادبیات میں پرانا قاہرہ موسوم کیا جانے لگا، حتی کہ فرانسیسی مہم کے ساتھ جو اہلِ علم آئے وہ بھی "Le vieux Kaire" یعنی قدیم قاہرہ کو مسلمہ اصطلاح کے طور پر بولتے اور اس کے استعمال کی سند میں قدیم سیاحوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں عربی میں اسے "مصر العتیقہ" کہتے تھے، جبکہ Boinet Bey کی جدید جغرافیائی لغت *Dictionnaire Geographique* میں اسے "القدیمہ" لکھا گیا ہے۔ فرانسیسی مہم کے وقت قدیم قاہرہ (= الفسطاط) کے باشندے دس ہزار کے لگ بھگ تھے، جن میں سے چند سو قبطی تھے، جو صدیوں سے یہاں اپنے قدیم گرجاؤں اور خانقاہوں کے آس پاس امن چین سے رہتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی میں ملک میں عام اصلاح و بہتری کے ساتھ، قدیم قاہرہ کی آبادی بھی بڑھ گئی۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق، اس شہر کے باشندے ۳۱۸۴۹ تھے۔ یہ حکومت قاہرہ کے اندر ایک ضلع کی صورت میں ہے۔ دورِ حاضر میں یہ دریاے نیل کے ساتھ ساتھ ایک طویل و تنگ قطعہ ہے اوز اس کی شمالی حدود قاہرہ خاص کے جنوب مغربی سرے سے مل گئی ہیں۔

قاہرۃ القدیمہ اور المقطم کے درمیان، فاطمی عہد سے، کھنڈروں کے ٹیلے بن گئے ہیں۔ یہ بھی شہر کا ایک امتیازی جزو ہیں، جن کے عقب میں مملوکوں کے نام نہاد مقبرے اور قبرستان المقطم کے ساتھ ساتھ واقع ہیں۔ یہ وسیع قبرستان جس کے آغاز کی تاریخ "فتح" کے زمانے تک جاتی ہے، القرافہ کہلاتا ہے۔ ازمنۂ وسطی میں یہ الفُسطاط سے ایک دیوار کھینچ کر جدا کیا گیا تھا۔ اس کے دو حصے "القرافة الکبری" اور "القرافة الصُغری" بھی الگ الگ تھے اور شہر المقطم کے متوازی، شمال سے جنوب کی جانب پھیلے ہوے تھے۔ القرافة الصُغری پہاڑی کے قریب واقع ہے اور نئے قبرستان سے جو امام الشّافعی کے مقبرے تک پھیلا ہوا ہے، مماثلت رکھتا ہے۔ ان دونوں "قرافتوں"، ان کی تاریخ، قبور اور درگاہوں پر ابن الزیات نے ۸۰۴ھ / ۱۴۰۱ء میں ایک رسالہ الکواکب السیّارہ فی ترتیب الزّیارة فی القرافتین الکبری والصغری لکھا تھا (قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) د

(۴) دریاے نیل کا کنارہ، جزیرۂ الرّوضة اور الجیزہ۔ قاہرہ اور اس کے نواح کے تاریخی مقامات کا تشخص اس وجہ سے بہت مشکل ہے کہ دریاے نیل عرب فتح سے لے کر اب تک کئی دفعہ اپنی گزرگاہ بدل چکا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس زمانے میں دریاے نیل قصر الشمع اور جامع عمروؓ بن العاص سے ملحق بہتا تھا، لیکن چند ہی عشرات کے بعد وہ اتنا دور پیچھے ہٹ گیا کہ قصر اور نئے کنارے کے درمیان استعمال کے لیے کافی خشک زمین نکل آئی۔ عبدالعزیز بن مروان نے وہاں عمارتیں بنوائیں۔ قاہرہ کی تاریخ میں دریاے نیل سے کشمکش سارے ازمنۂ وسطی میں جاری رہی۔

فتح کے وقت، دریاے نیل میں صرف ایک ہی جزیرہ اس نواح میں تھا، جسے "جزیرة مِصْر" یا محض "الجزیرہ" کہتے تھے۔ یہی جزیرہ اپنی اصل حقیقت کے لحاظ سے جدید جزیرة الرّوضة ہے۔ **بابلیون** (اوپر دیکھیے) کے ساتھ مل کر یہ ایک مضبوط قلعے کی

تشکیل اور نیل کے معبر کی حفاظت کرتا تھا۔ بعض بیانات کی رو سے، جزیرہ پہلے دریا کے تقریباً وسط میں تھا، مگر وہ شاخ جو اسے بابلیون سے جدا کرتی تھی، جلد ہی گاد سے پٹ گئی۔ ۳۳۶ھ / ۹۴۷ء میں نیل اتنی دور پیچھے ہٹ گیا تھا کہ الفُسطاط کے باشندے نیل کی شاخ الجیزہ سے اپنے لیے پانی حاصل کرتے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب کافورالاخشیدی کے تحت نیل کی شرقی شاخ کو گہرا کرنے کا کام انجام دیا گیا۔ یہ عمل ایوبیوں کے تحت ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی میں کئی بار دہرایا گیا۔ ۶۰۰ھ / ۱۲۰۳ء میں اس جزیرے میں مقیاس النیل تک خشکی میں چلنا ممکن تھا۔ اس بحری اسلحہ خانے arsenal (الصناعة) کا ذکر پہلی صدی کے اوراق بردی میں ملتا ہے، یہ ایک طرح کا بحری عسکری مرکز بھی تھا۔ ابن طولون پہلا شخص تھا جس نے اس جزیرے کو پھر ایک باقاعدہ حصار بنا دیا، جب اسے ۲۶۳ھ / ۸۷۶ء میں یہ خیال ہوا کہ اس کا اقتدار خطرے میں ہے، لیکن نیل ابن طولون کے ارادے سے زیادہ طاقتور تھا اور اس کے اندر اس کا تعمیر کردہ قلعہ آہستہ آہستہ دریا کی نذر ہو گیا؛ باقی جو کچھ بچ رہا تھا، اسے الاخشید نے ۳۲۳ھ/۹۳۵ء میں مسمار کر دیا۔ دو برس بعد یہ سلطان اس بحری اسلحہ خانے کو بھی الفسطاط لے گیا اور جزیرہ صرف بادشاہ کی مضافاتی اقامت گاہ بن گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جزیرہ استداد وقت کے ساتھ ساتھ وسیع ہوتا چلا گیا اور اکثر لوگ اس میں آباد ہونے کے لیے آتے رہے۔ فاطمیوں کے تحت یہ ایک خوشحال شہر تھا۔ لوگ عموماً تین شہروں کا ذکر کیا کرتے تھے، القاہرہ، الفسطاط اور الجزیرہ۔ الافضل بن بدرالجمالی نے اس جزیرے کے شمال میں ایک تفریحی محل بنوایا، جس میں بہت سے باغ لگوائے اور اسے ''الروضة'' کے نام سے موسوم کیا۔ یہ نام رفتہ رفتہ کل جزیرے پر حاوی ہو گیا اور آج تک مروج ہے۔ بعد میں ایوبیوں کے تحت جزیرے کو ''وقف'' قرار دیا گیا۔ ملک الصالح نے اس وقف زمین کو کرائے پر لے لیا اور اس پر تیسری دفعہ بڑا قلعۂ نیل تعمیر کیا۔ اس نئے قلعے کو ''قلعة الروضة'' یا ''قلعة المقیاس'' کہتے تھے۔ ملک الصالح نے اس جزیرے کو اپنی پشت و پناہ بنا لیا۔ وہ اسی جگہ، جس کے چاروں طرف نیل تھا، اپنے مملوکوں کے ساتھ رہتا تھا، جو اسی قلعے کی نسبت سے بحری مملوکوں کے نام سے مشہور ہو گئے [رك به بحریه]، لیکن نیل میں یہ قلعہ بھی اس کی حفاظت کا ضامن نہ ہو سکا۔ [ابن بطوطہ جو سلطان النّاصر محمد بن سلطان المنصور قلاوون کے زمانے میں مصر گیا تھا، الرّوضہ کو ایک مقبول عام سیرگاہ (مکان للتنزہ و التفرّج) بتاتا ہے جہاں بکثرت باغ تھے۔ اس کے سامنے ایک بڑا جشن وہاں اس موقع پر منایا گیا تھا، جب سلطان النّاصر اپنے ہاتھ کی ہڈی ٹوٹنے کے بعد صحت یاب ہوا، یہ جشن کئی روز تک رہا تھا، الرّحلة ۱۶ : ۱۹]۔

زمانۂ حال میں الرّوضة میں سب سے شاندار منظر ''مقیاس النیل'' ہے جس کی تاریخ بنا اموی خلیفہ سلیمان کے عہد تک جاتی ہے۔ اس کی عمارت اسامہ نے ۹۷ھ / ۷۱۵ء میں مکمل کی تھی، جو وزیر مالیات تھا۔ اس ''مقیاس'' کی تاریخ Marcel نے عالمانہ انداز میں لکھی ہے، جو نپولین کی مہم میں شریک تھا (*Mémoire sur le Megyas de l'Ile de Roudah* در *Description de l'Égypte, État Moderne*، طبع دوم، ج ۱۵، نیز دیکھیے وہی کتاب، ۱۸ : ۵۵۵ ببعد اور ۱۸/۲ : ۳۶۶ ببعد، اور M. Van Berchem: *Corpus Inscriptionum Arabicarum, Mémoires de la Miss. archeol. franc. au Caire*، ۱۹ : ۱۸ ببعد)۔

اس کی تاریخ، جس کے لیے ہم زیادہ تر المقریزی کے رہین منت ہیں، مختصر طور پر حسب ذیل ہے: اس عمارت کی، جو ۹۷ھ / ۷۱۵ء میں تعمیر ہوئی تھی، المأمون کی خلافت کے دوران ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء میں اور پھر المتوکل کے عہد میں ۲۳۳ھ / ۸۴۷ء اور ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں مرمت کروانی پڑی۔ مؤخرالذکر سنہ تک اس "مقیاس" کا مہتمم ایک قبطی تھا، لیکن اسی سال ابن ابی الرّداد کو اس اہم مقیاس کا مہتمم بنا دیا گیا، جو نہ صرف فصل کا بلکہ شہر میں بازار کی مروجہ قیمتوں کا بھی اندازہ بتاتا تھا۔ یہ عہدہ عثمانی عہد تک بنو ابی الرّداد کے گھرانے میں موروثی رہا۔ مصر کے قریب قریب سب مسلم شاہی خاندانوں نے مقیاس النیل کے گرد عمارات بنوائیں اور ان میں سے بعض کے کتبے بھی موجود ہیں۔ ترک، فرانسیسی اور انگریز (۱۸۹۳ء) بھی اس واجب التکریم یادگار کی حفاظت کرنے میں سرگرم رہے ہیں۔ دور جدید میں اس جزیرے کے مشرقی پشتے کی دیوار کے لیے ایک دوسرے آب پیما کی ضرورت ہوئی۔ پرانا تاریخی "مقیاس" ایک احاطہ بند کنویں کی مانند ہے، جس کے وسط میں ایک مرمریں ستون نصب ہے اور اس پر علامات پیمائش "ذراع" (قدیم "ہاتھ" کے پیمانے) میں دی گئی ہیں۔ موجودہ زمانے میں الرّوضۃ میں بہت زیادہ عمارتیں بن گئی ہیں، لیکن بڑے باغ صرف مشرق ہی کی طرف ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے الرّوضۃ غیر منفک طور پر الجیزہ سے ملحق ہے، جس کے ساتھ مل کر وہ فتح کے وقت اور ازمنۂ وسطٰی میں نیل کے معبر کی حفاظت کرتا تھا۔ الجیزہ یقیناً اہل عرب کی بنا کردہ بستی نہ تھی، بلکہ فاتح فوج کی بعض جماعتوں نے وہاں اپنے محلّے (خِطَط) بنا لیے تھے، جیسا کہ ان کے رفقا نے الفسطاط میں کیا تھا۔ خلیفہ نے اس بنا پر کہ یہ غیر محفوظ مقام تھا اور دریا کی دوسری طرف سے اس پر حملہ ہو سکتا تھا، اسے مستحکم کرنے کا حکم دیا۔ اس کے مورچوں کی تکمیل عمرو [بن العاصؓ] نے ۲۲ھ / ۶۴۳ء میں کی۔ یہ غالباً بوزنطی استحکامات کی مرمت یا توسیع کرنے کے مترادف تھا۔ قبائل کے محلے جزوی طور پر اس قلعے کے باہر تھے، جو غالباً پل کے مدخل پر محض حصار کی حیثیت رکھتے تھے۔ بڑی تعداد میں جو قبائل یہاں آباد ہوئے، وہ حمیر اور ہمدان تھے۔ مسجد ہمدان میں نماز جمعہ ہوتی تھی۔ یہ عرصے کے بعد اخشیدیوں کے عہد کی بات ہے کہ الجیزہ میں ایک جامع مسجد ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء میں تعمیر ہوئی۔ اس مقام کی عسکری اہمیت قدرتی طور پر الرّوضۃ اور دریاے نیل کے پل کی اہمیت کے برابر رہی۔ یہ پل عثمانی عہد میں منہدم ہو گیا اور اسے بعد میں فقط فرانسیسیوں ہی نے تعمیر کروایا، پھر اسے ہٹا دیا گیا اور حال ہی میں اس پر ایک مستقل پل تعمیر کیا گیا ہے۔ الجیزہ بذات خود ہمیشہ ایک خوشحال بستی رہا ہے۔ اس کے عقب کی زمین بڑی زرخیز ہے اور یہ پہلے ایک ضلع (کُورہ) کا صدر مقام تھا اور اس کے بعد سے آج تک ایک صوبے کا صدر مقام ہے۔ الجیزہ کا جدید صوبہ العیّاط، امبابہ، الجیزہ اور الصّف کے حلقوں پر مشتمل ہے، الصّف نیل کے دائیں کنارے واقع ہے۔ [خود الجیزہ کی آبادی ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کی رو سے تیرہ لاکھ چھبیس ہزار تھی]۔

### ۵۔ فاطمی شہر، مصر القاہرۃ:

جدید قاہرہ اصل میں، العسکر اور القطائع کی طرح، مصر الفسطاط کے عظیم دارالحکومت کے شمال میں صرف ایک عسکری مرکز تھا۔ جب فاطمیوں نے قیروان میں دیکھا کہ متأخر اخشیدیوں کے تحت مصر کی حالت رو بزوال ہو گئی ہے تو انھوں نے محسوس کیا کہ

وادیِ نیل پر قبضہ کرنے کی دیرینہ خواہش کو عملی جامہ پہنانے کا وقت آ پہنچا ہے۔ ۱۷ شعبان ۳۵۸ھ / یکم جولائی ۹۶۹ء کو ان کا سپہ سالار جوہر معمولی مزاحمت کے بعد دوسرے ہی دن الفسطاط میں داخل ہو گیا۔ ۱۸ شعبان / ۹ جولائی کو تمام فوج اس کے گرد جمع ہو گئی تو اس نے ایک نئے شہر کا خاکہ بنانے کا حکم صادر کیا۔ نجومیوں سے پوچھنے کے بعد کہ کونسی ساعت سعد ہے، ایک موزوں رقبے کی نشان دہی کر دی گئی۔ خلیفہ المُعِزّ بذاتِ خود مصر آیا اور زائچے کی خود تعبیر کی اور مریخ کے طلوع میں ایک نیک شگون کا پہلو نکالا۔ اس طرح شہر کی اس نئی بنا کا نام القاہرۃ المُعِزّیہ ہو گیا (خِطَط، ۱ : ۳۷۷)۔

فاطمیوں کے اس قدیم شہر کی توسیع کا عمل آج بھی بغیر کسی دقت کے نقشے پر دکھایا جا سکتا ہے۔ اس وقت وسط میں الفُسطاط کی شمالی سرحد اور عین الشّمس کے درمیان ایک چھوٹا سا گاؤں مُنیۃ الاصبغ واقع تھا، جہاں ملک شام کو جانے والے کاروان جمع ہوا کرتے تھے۔ مُنیۃ الاصبغ خلیج کے کنارے پر تھا۔ یہ ایک نہر تھی جو الفُسطاط کے شمال میں نیل سے نکلتی اور قدیم عین الشّمس میں سے گزرتی تھی اور اس میدان کے کُل طول کو عبور کر کے آخرکار جدید قصبۂ سویس کے قریب سمندر میں جا گرتی تھی۔ یہ نہر غالباً اصل میں دریائے نیل کی ایک شاخ تھی، جو گاد اور مٹی سے اٹ گئی تھی۔ ازمنۂ قدیمہ میں بھی اسے نہر کے طور پر استعمال کرنے کے لیے کھودا گیا تھا۔ فتح عرب کے بعد اسے پھر عَمْرو [بن العاصؓ] نے صاف کرایا تاکہ اسے الفُسطاط اور مقاماتِ مقدسہ (حجاز) کے درمیان جہاز رانی کے لیے آبی شاہراہ بنا کر ان شہروں کو اناج کی رسد پہنچائی جائے۔ اب اسے ‘‘خلیج امیر المؤمنین’’ کا نام ملا۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد حکومت میں یہ ‘‘خلیج الحاکمی’’ کے نام سے معروف ہو گئی۔ اس کے بعد کے زمانے میں اس کے مختلف قطعوں کے الگ الگ نام ہو گئے اور وہ ان کثیر ناموں سے یاد کی جانے لگی۔ آخری صدیوں میں بجائے سمندر تک جانے کے یہ نہر قاہرہ کے شمال میں بِرکۃ الجُبّ اور شہر کے نواح میں ختم ہو جاتی تھی۔ اس کی گزرگاہ ابھی تک صاف طور پر قابلِ شناخت ہے۔

فاطمی شہر اس نہر اور المُقَطَّم کے درمیان مُنیۃ الاصبغ سے متصل جنوب میں واقع تھا۔ اس کی شمالی اور جنوبی حدود ابھی تک باب الفتوح اور باب الزُّوَیلہ سے متعین ہوتی ہیں۔ وہ شہر جس کی بنیاد جوہر نے رکھی تھی، اواخر عہدِ فاطمی کے قاہرہ سے وسعت میں کچھ چھوٹا تھا۔ ابتدا میں جنوبی سمت جو کھلی جگہ تھی، جہاں اب مسجد المؤیّد ہے اور شمالی جانب کی مسجد الحاکم دونوں چار دیواری کے باہر تھیں۔ مغرب میں، خلیج مذکور صدیوں سے ایک قدرتی سرحد کا کام دے رہی تھی، جس طرح مشرق کی جانب بلند پہاڑیاں حد بناتی تھیں۔ اس فاطمی شہر کے صدر حصے کی تعیین بازاروں کے ایک وسیع سلسلے سے ہوتی تھی جو خلیج کے متوازی شمالاً جنوباً چلے گئے تھے۔ یہ ان دو صدر دروازوں کو آپس میں ملاتے تھے جن کا ابھی ذکر کیا گیا اور شہر کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرتے تھے، اگرچہ وہ وسعت میں بالکل یکساں نہ تھے۔ بازاروں کے اس سلسلے کو آج کے دن تک بھی واضح طور پر متعین کیا جا سکتا ہے، گو اپنے ابتدائی زمانے میں یہ سلسلہ یقیناً زیادہ وسیع ہوگا، جو آج بھی مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے معروف ہے جن میں معروف ترین شارع النّحاسین ہے۔ آج کل جدید قاہرہ کی سب سے بڑی سڑکوں میں سے ایک ‘‘السّکۃ الجدیدۃ’’ ہے جو الموسکی سے مسلسل

چلی آ رہی ہے اور شارع مذکور کو مستقیم زاویوں میں کاٹتی ہے۔

الفسطاط کو اگر "خطط" میں تقسیم کیا گیا تھا تو قاہرہ بھی "حارات" یا محلوں میں منقسم تھا۔ یہ محلے مختلف عرب قبائل کے ناموں سے موسوم نہ تھے، بلکہ مختلف قوموں اور نسلوں کے لوگوں کو دیے گئے تھے۔ شمال اور جنوب میں یونانیوں (الروم) کے محلے تھے۔ جوہر خود اسی نسل سے تعلق رکھتا تھا، اس لیے اس کا اپنے ہم وطنوں کو شہر کے صدر دروازے کے قریب آباد کرنا غالباً بالارادہ تھا۔ بربروں، کُردوں، تُرکوں، ارمنوں وغیرہ کو شہر کے دوسرے حصے دیے گئے تھے۔ بعض بعد میں آنے والوں کو شہر کی پہلی فصیلوں کے باہر اس کے اور المُقطّم کے درمیان "حارۃ الباطلیہ" میں بسایا گیا۔ آخر میں، زنگی جنھیں مختصر طور پر "العبید" [غلام] کہتے تھے اور جو ایک غیر منضبط سا گروہ تھا، باب الفتوح کے شمال میں ایک بڑی خندق کے متصل آباد کیے گئے، جسے جوہر نے شہر کو شامی حملوں سے بچانے کی غرض سے کھدوایا تھا۔ شہر کا یہ حصہ اس خندق اور وہاں کے باشندوں کے نام پر "خندق العبید" کہلانے لگا۔

خلفا کے رفیع الشان محلات جن کی ہمارے نقشے میں نشان دہی کی گئی ہے، شہر کا وسطی حصہ تھے۔ ہمیں بڑے مشرقی محل (القصر الکبیر الشرقی) اور اس سے چھوٹے مغربی محل (القصر الصغیر الغربی) میں احتیاط سے امتیاز کرنا چاہیے۔ ان کی جاے وقوع پر پہلے دوسری عمارتیں تھیں، یعنی بازاروں کے بڑے سلسلے کے مغرب میں کافور [الاخشیدی] کا وسیع باغ تھا، مشرق میں ایک قبطی خانقاہ "دیر العظام" اور ایک چھوٹا قلعہ (قُصَیر الشوک) تھا، جن کے باقیات کو محلات کی تعمیر میں استعمال کیا گیا۔ شہر کی تاسیس کے فوراً ہی بعد سب سے پہلے مشرقی محل تعمیر ہوا جس میں خلیفہ المُعِزّ ۲۳ رمضان ۳۶۲ھ / ۲۸ جون ۹۷۳ء کو ایک شاہانہ جلوس کے ساتھ داخل ہوا۔ یہ ایک شاندار عمارت تھی، اس کے نو دروازے تھے؛ محل کا کل رقبہ ۱۱۶۸۴۴ مربع گز تھا؛ یہ موجودہ بازار سے، ۳ گز پیچھے واقع تھا۔ اس سڑک کی دوسری جانب باغ کافور واقع تھا، جو خلیج تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کے اندر [خلیفہ] العزیز (۳۶۵ تا ۳۸۶ھ / ۹۷۵ تا ۹۹۶ء) نے ایک نسبۃً چھوٹا مغربی محل بنایا جسے اس کے نام پر "العزیزی" بھی کہتے تھے۔ اس کے دونوں بازو بازار تک پھیلے ہوئے تھے اور چونکہ بازاروں کا یہ سلسلہ ان دو محلوں کے درمیان شہر کے وسط میں سے گزرتا تھا، اس لیے اسے "الرَّحبۃ بین القصرین" کہتے تھے۔ یہ نام خود ان محلوں کے ختم ہو جانے کے بعد صدیوں تک باقی رہا اور فرانسیسی مہم کے وقت تک مروج تھا۔ پورا بازار مختصر طور پر "قصبۃ القاہرہ" بھی کہلاتا تھا۔ عہد ایوبی میں یہ دونوں محل ویران ہونا شروع ہو گئے۔ شہر کے اس حصے کی خصوصاً القصر الکبیر کی تاریخ پر جس کے کچھ ٹوٹے پھوٹے اجزا ابھی تک باقی ہیں اور دوسرے مکانات میں لے لیے گئے ہیں، **Revaisse** نے *Mémoires de la Mission Archéologique Française au Caire*، ج ۱ اور ۲ میں بڑی تحقیق سے بحث کی ہے۔

قاہرہ چونکہ ابتدا ہی سے ایک عسکری شہر تھا اور شروع میں قطعاً تجارتی نہ تھا، لہٰذا جوہر نے بھی اسے فصیلوں سے مستحکم کرنے میں یقیناً بڑی احتیاط سے کام لیا ہو گا۔ ان فصیلوں کو بعد میں خلیفہ المستنصر کے عہد حکومت میں امیر لشکر بدرالجمالی نے وسیع کیا اور اس کے صدر دروازوں کو اس شکل کا بنایا، جس میں وہ آج تک سلامت ہیں۔ اگرچہ المقریزی نے فصیل کے بارے میں ستائش آمیز بیانات (۱ : ۳۷۷)

نکیے ہیں، تاہم جوہر کی فصیل زیادہ عرصے تک سلامت نہیں رہ سکتی تھی، چنانچہ ناصر خسرو ایسا قدیم سیاح بھی قاہرہ کو غیر مستحکم ہی تحریر کرتا ہے۔ بدر کے دفاعی استحکامات ہیں، جو ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷ء میں بننا شروع ہوئے، خشتی فصیل کے ساتھ پتھر کے مضبوط دروازے تھے اور ان کے متصل دیواروں کے حصے بھی پتھر کے تھے۔ Max van Berchem (*Journal Asiatique*، ۱۸۹۱ء، ص ۴۴۳ ببعد) نے ان فصیلوں اور صدر دروازوں کا پوری جامعیت سے مطالعہ کیا ہے اور اس حقیقت کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے کہ باب الفتوح، باب النصر اور باب الزویلہ کے بڑے دروازے جو اس زمانے تک خراج تحسین حاصل کر رہے ہیں، انھیں الرہا (Edessa) کے کاریگروں نے بنایا تھا اور صلاح الدین کے بعد میں تعمیر کردہ برج و بارہ سے خاصا نمایاں فرق رکھتے ہیں، جس پر معلوم ہوتا ہے کہ صلیبی عہد کی فرنگی طرز کا اثر پڑا۔ ہم فصیل کے ان حصوں کی جو ابھی تک باقی ہیں صحیح نشان دہی کے لیے بھی van Berchem کے مرہون منت ہیں۔ یہ وہ حصے ہیں جن کی تاریخ بنا فاطمی عہد تک جاتی ہے۔ جنوب سے شمال کی طرف باب السعادہ، باب الفرج اور باب القنطرۃ ہے۔ نہر پر ایک پل تھا جو شہر کو مضافات اور نیل کی بندرگاہ المکس سے ملاتا تھا جو قدیم اُم دُنین تھی۔ المکس کے لیے دیکھیے *Papyri Schott Reinhardt*، ۱ : ۴۴ ببعد۔ یہ نام پہلی صدی کے یونانی۔ عربی قدیم مخطوطوں میں ملتا ہے، حتی کہ قاہرہ کی تأسیس سے پہلے بھی، لہذا یہ وہ بندرگاہ تھی جہاں محصول درآمد کیا جاتا تھا۔ المکس میں ضرور جدید ازبکیہ اور اس سے متصل شمالی رقبہ شامل ہوگا۔ مسجد الحاکم اصل میں فصیل کے باہر بنی تھی۔ الحاکم پہلا شخص تھا جس نے اس طرف نیز جنوب میں برج و بارہ کی حدود کو آگے بڑھایا اور نئے دروازے تعمیر کرائے (القلقشندی، مترجمہ Wüstenfeld، ص ۷۰؛ Salmon (دیکھیے مآخذ)، ص ۵۰ ببعد)۔ اس فصیل کے مشرق میں دو دروازے تھے: باب القراطین (بعد میں المحروق) اور باب البرقیہ۔ اس علاقے میں بدر کی قلعہ بندی کے اندر وہ محلے بھی لے لیے گئے تھے جو جوہر کی فصیل کی تعمیر کے بعد آباد ہو گئے تھے۔ اخیر میں بدر نے باب الزویلہ کو قدرے دور جنوب کی طرف ہٹا دیا۔ وہاں اصل میں دو صدر دروازے تھے۔ بدر کی توسیع کے باوجود بھی شہر قاہرہ کچھ زیادہ وسیع نہ تھا، یہ رقبے میں تقریباً ۳/۲ مربع میل ہوگا۔

قاہرہ کی علمی اور مذہبی زندگی کا مرکز جامع الازہر تھی، جس میں پہلی باجماعت نماز ۷ رمضان ۳۶۱ھ/ ۳۰ اکتوبر ۹۷۱ء کو پڑھی گئی۔ اس مسجد کی تاریخ اور اہمیت کے لیے دیکھیے مقالہ الازہر از Karl Vollers، ص ۵۳۲۔ شہر کے شمالی دروازوں کے باہر مذکورۂ بالا مسجد کی تعمیر العزیز کے عہد حکومت میں شروع ہو چکی تھی، مگر اسے اس کے جانشین نے مکمل کیا، جس کے نام پر اسے مسجد الحاکم کہتے تھے۔ اس کی تعمیر ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۲ء سے ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ء تک جاری رہی۔ ایک زلزلے کے بعد اسے بیبرس ثانی نے ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء میں کلیۃً از سر نو بنایا اور اس میں میناروں کا اضافہ کیا۔ فرانسیسی اسے قلعے کے طور پر استعمال کرتے تھے؛ اب وہ کھنڈر ہو گئی ہے۔ فاطمی عہد کی دوسری مساجد میں صرف دو خاص ذکر کی مستحق ہیں: مسجد الاقمر، جس کی دلکش روکار پتھر کی ہے اور جو فنی تعمیر کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے (Franz Pasha: *Kairo*، ص ۲۹ ببعد) - یہ ۵۱۹ھ/ ۱۱۲۵ء میں مکمل ہو گئی تھی، لیکن اسے بہت

بعد مملوکوں کے عہد یعنی ۸۰۱ھ / ۱۳۹۸ء میں، جا کر "خطبے" کا حق ملا۔ ان دو یادگار عمارتوں میں دوسری مسجد الجیوشی زیادہ قدیم ہے، جو بالکل قاہرہ سے باہر المقطم کی چوٹی پر بنی ہے۔ اسے بدرالجمالی نے ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء میں بنایا تھا (Corpus : van Berchem، شمارہ ۳۲؛ وہی مصنف: *Mémoires de l' Institut Égyptien*، ج ۲)۔ فاطمیوں کی دوسری عمارتوں اور کتبوں کے لیے دیکھیے van Berchem کی تصنیفات جن کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے۔ دیگر عمارات وغیرہ کی، جن کا ذکر کتابوں میں آتا ہے، تفصیل دینا ناممکن ہے۔ ان میں سے بیشتر فاطمی خاندان کے بعد سلامت نہ رہیں، یا صرف تھوڑے دن باقی رہیں۔

فاطمیوں کے عہد میں قاہرہ ہنوز تمام مصر کے لیے اقتصادی مرکز نہیں بنا تھا، جیسا کہ وہ ایوبیوں اور مملوکوں کے تحت بن گیا۔ یہ حیثیت جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں پہلے الفسطاط کو حاصل تھی۔ اس کے مقابلے میں قاہرہ کا خاص امتیاز یہ تھا کہ عسکری خدم و حشم والے شاہی دربار کا مقام ہے۔ ابن طُوَیر اور دیگر اہل قلم نے رسمی جلوسوں اور تقریبات کی، اسلحہ خانوں، خزانوں اور اصطبلوں، پرچموں، علامات شاہی، شاہی گھرانے کے افراد، مختلف طبقوں کے اعیان و عمال اور ان کے نہایت باضابطہ آداب کی واضح تصویریں کھینچی ہیں جو المقریزی، القلقشندی اور دیگر مصنفین کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ عینی شاہد، مثلاً ناصر خسرو ان بیانات کی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ قاہرہ کا یقیناً ایک شاندار عہد ہو گا، لیکن جلد ہی اس کے بعد المستنصر کے وقت میں لاقانونیت کا منحوس دور آیا، جس میں اس کی خوشحالی کی اقتصادی بنیادیں قحط اور شورش سے متزلزل ہو گئیں۔ بدرالجمالی کے صاحب اقتدار ہونے کے ساتھ قاہرہ میں ایک بہتر عہد کا ظہور ہوا اور وہ اقتصادی اہمیت کے لحاظ سے الفسطاط پر آہستہ آہستہ سبقت لے جانے لگا۔ یہ عمل آنے والی صدیوں میں بتدریج زیادہ واضح ہو گیا۔

### ۶ - قلعہ اور فاطمی عہد کے بعد کا قاہرہ:

صلاح الدین اور ایوبیوں کے مسند حکومت پر متمکن ہونے کے ساتھ نہ صرف مصر بلکہ قاہرہ میں بھی ایک بالکل ہی نئے دور کا آغاز ہوا (دیکھیے مقالۂ مصر)۔ صلاح الدین نے بڑی بڑی عمارات تعمیر کر کے اس کی ترقی میں دوبارہ حصہ لیا۔ صلاح الدین نے، جس وقت اسے انتہائی عروج حاصل تھا، یہ عظیم منصوبہ سوچا کہ ان تمام پیچ در پیچ عمارات کو جن سے الفسطاط اور قاہرہ کے دو شہر بنتے تھے، ایک ہی مضبوط خط استحکامات کے اندر احاطہ بند کر دے (۵۷۲ھ / ۱۱۷۹ء)۔ اس نئی تاسیس کی نگرانی کے لیے صلیبی جنگ بازوں کے قلعوں کی طرز پر ایک قلعہ بنانا مقصود تھا۔ یہ قلعہ اب قاہرہ کا جدید حصار یا زیادہ صحیح طور پر اس کا مشرقی حصہ ہے۔ یہ مضبوط قلعہ شمال مغرب میں قاہرہ کی حفاظت کرتا تھا اور جنوب مغرب میں الفسطاط کی۔ قاہرۃ کی مشرقی فصیل کی ابھی مشرق کی جانب المقطم تک مزید توسیع باقی تھی تاکہ شام کی طرف سے تاختوں کی راہ قطعی طور پر بند ہو جائے۔ خود قلعے کو حکمران کی جائے سکونت بنایا گیا تھا، اس عظیم الشان تعمیری مہم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا کام صلاح الدین کے معتمد علیہ خواجہ سرا قرہ قوش کے سپرد کیا گیا۔ وہ اس سے پہلے بھی صلاح الدین کے لیے تعمیری کام انجام دے چکا تھا، لیکن یہ عظیم تعمیری منصوبہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا اور خود صلاح الدین کو اپنے زیر تعمیر قلعے سے مستفید ہونے کا موقع نہ ملا؛ چنانچہ جب وہ قاہرہ میں ہوتا تو معمولاً فاطمی شہر کے قدیم قصر وزارت میں رہا کرتا تھا۔

صلاح الدین کی عمارات کے اثرات دو سمتوں میں خاص نمایاں ہوئے ۔ جب مغربی فصیل کی دریاے نیل تک توسیع ہوئی تو ''خلیج'' اور نیل کے درمیان کا جوڑا قطعہ حملے سے محفوظ ہو گیا اور شہر کی اس جانب وسعت کی راہ ہموار ہو گئی ۔ یہ خلیج اس طرح بتدریج توسیع شدہ شہر کے وسط میں آ گئی ۔ دوسرے دفاعی افواج کو یہاں سے ہٹا لینے اور بعد میں خود دربار کو یہاں سے ہٹا کر قلعے میں لے جانے سے قاہرۃ جنوب میں بھی پھیلنے لگا اور الفسطاط کے شمالی مضافات کے ساتھ مل کر اس کا ایک ہو جانا جس کا حال فصل ۳ میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح وقوع پذیر ہوا، مگر یہ عمل مملوکوں کے عہد سے پہلے پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچا (خطط، ۱ : ۳۷۸ ببعد)۔

قلعے کو سب سے پہلے صلاح الدین کے بھتیجے الملک الکامل نے اس کام کے لیے مخصوص کر دیا جس کے لیے وہ اصل میں بنایا گیا تھا، یعنی حکمران کی سکونت کے لیے اور وہی پہلا شخص تھا جس نے یہاں رہنے کے لیے شاہانہ محل بنایا ۔ اس نے دریاے نیل میں قلعہ اور الرّوضہ کا شاہی محل بنایا تھا۔ مذکورۂ بالا قلعہ ان تمام سلطانوں اور پاشاؤں کا مستقر رہا جو خدیووں کے عہد تک مصر پر حکومت کرتے رہے ۔ البتہ خدیوان مصر مختلف محلّات میں رہے، جو انھوں نے اپنے لیے شہر میدان میں بنوائے ۔ اس قلعے کی بتدریج تبدیلی ہیئت کا نقشہ کھینچنا، بہر حال دشوار ہے، کیونکہ مملوک عہد میں اس میں بڑی بنیادی تبدیلیاں کر دی گئی تھیں ۔ موجودہ فصیلوں سے ابھی تک ظاہر ہے کہ اس عہد میں کل رقبے کو دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑے گا: ایک تو شمالی یا شمال مشرقی کا عہد ایوبی کا اصلی قلعة الجبل، جسے پہلے کی طرح اب بھی المقطّم سے ایک گہری خندق جدا کرتی ہے، اور دوسرا جنوبی حصہ جو شہر کی طرف پھیلا ہوا تھا، جہاں مملوکوں نے محلات، شاہی ایوانوں، اصطبلوں اور مسجدوں کا بیچ در بیچ سلسلۂ عمارات بنایا تھا۔ لہذا ہمیں اصلی حصار اور اس سے متصل شاہی شہر میں امتیاز کرنا چاہیے ۔ صلاح الدّین کی تعمیرات میں سے، جن کا سلسلہ سات برس جاری رہا، صرف فصیل کا ایک حصہ اور نام نہاد ''بیریوسف'' (یوسف کا کنواں) باقی بچا ہے ۔ مؤخّرالذکر ایک گہرا گول گڑھا ہے، جس میں سے قلعے کا معمار قرہ قوش پانی حاصل کرتا تھا ۔ پانی کو اوپر چڑھانے کی کل [دولاب] بیل چلاتے تھے ۔ چٹان کو کاٹ کر ایک راستہ بنایا گیا ہے جو کنویں کی تہ تک جاتا ہے ۔ یوسف سے صلاح الدّین کے نام کا جزو اوّل مراد نہیں ہے بلکہ تورات [اور قرآنِ حکیم] کے یوسف (علیہ السلام) کی یادگار ہے، جن کے قصے اس قلعے کے بعض دوسرے حصوں سے بھی منسوب ہیں ۔ بیبرس اور اس کے جانشینوں نے اس قلعے میں بڑا ردّ و بدل کیا اور پھر ان کی عمارتوں کو الملک الناصر محمد بن قلاوون نے جس کی بہت سی عمارات ابھی تک سلامت ہیں، پورے طور پر بدل ڈالا، مثلاً وہ مسجد جسے غلطی سے مسجد قلاوون موسوم کرتے ہیں (تعمیر شدہ در ۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء) اور اس کے سفید و سیاہ پتھر کے محل کے باقی ماندہ آثار جو اسی دورنگی کی وجہ سے ''القصر الابلق'' کہلاتا ہے (تعمیر ۷۱۳ تا ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۴ء) ۔ اسی سلطان نے نیل سے قلعے تک پانی لانے کے لیے بڑی بڑی نہریں بنوائیں، کیونکہ کنویں وہاں کی بڑھتی ہوئی مقیم فوج کے لیے کافی نہیں تھے ۔ بعد کے زمانے میں قائت بیگ نے پھر اس قلعے پر توجہ کی اور الغوری نے بھی یہاں ایک باغ لگوایا ۔ عثمانی پاشاؤں نے یہاں بہت کچھ تعمیر کیا، لیکن انھوں نے اس سے زیادہ اسے کھنڈر بننے دیا ۔ محمد علی پہلا شخص تھا جس

نے پھر اس قلعے کی طرف سرگرمی سے توجہ کی۔ اس نے بعض قدیم محلات کی مرمت کروائی اور نام نہاد سنگ جراحت (Alabaster — رخام سعرق) کی مسجد بنائی، جس کا نام جامع محمد علی ہے اور جو ترکی قبے دار طرز میں بنائی گئی ہے۔ اس کے مینار موجودہ قلعے کو اس کے امتیازی خد و خال بخشتے ہیں۔ یہ ۱۸۲۹ء میں شروع ہوئی تھی اور اسے ۱۸۵۷ء میں سعید پاشا نے مکمل کیا۔ فصیلوں کی مرمت کی تاریخ بھی محمد علی کے عہد سے تعلق رکھتی ہے۔

مملوکوں نے نہ صرف قلعے میں بلکہ اس کے دامن میں بھی متعدد شاندار عمارات بنوائیں۔ فرانسیسی مہم کے وقت کا قاہرہ عملاً انہیں کا بنایا ہوا تھا اور مملوکوں کی شان و شوکت کے زمانے میں ان کے گھر کی واضح تصویر ۱۷۹۸ء کے نقشے سے نظر آسکتی ہے۔ یہاں شاندار بادگاروں کا ایک سلسلہ موجود تھا، جن میں سے بعض فاطمی عمارات کے کھنڈروں پر بنائی گئی تھیں۔ ہم فقط چند کا ذکر کریں گے جو ابھی تک موجود ہیں: عزیزی محل کی جائے وقوع پر قلاوون کا ہسپتال (بیمارستان = مارستان)، اس کے بیٹے محمد النّاصر کا مدرسہ اور مقبرہ اور بَرقُوق کا مدرسہ تھا [مارستان کے لیے دیکھیے ابن بطّوطہ، ۱: ۱۹۔ اس نے لکھا ہے کہ یہ دونوں محلوں (قصرین) کے مابین تھا اور اتنا عالی شان تھا کہ اس کی توصیف مشکل ہے، اس میں بیماروں کے لیے طرح طرح کی آسائشوں اور ادویہ کا انتظام تھا اور روزانہ خرچ (محبا) ایک ہزار دینار تھا۔ اس کے قریب ہی سلطان المنصور قلاوون کا مقبرہ تھا]۔ عظیم مشرقی محل کی جائے وقوع پر بھی متعدد مملوکوں کی عمارات تھیں بشمول ''خان الخلیلی'' کے، جو ابھی تک مشہور و معروف ہے۔ اس عہد کی دیگر بڑی عمارتوں میں ان کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے: مسجد الظّاہر، جسے بیبرس اوّل نے بنایا تھا اور جس کی بھاری بھرکم دیواریں عبّاسیہ کے دروازے پر آج بھی موجود ہیں؛ مسجد سلطان حسن، قلعے کے دامن میں دیکھیے (*La Mosquée du Sultan Hassan au Caire* : Herz Bey قاہرہ ۱۸۹۵ء)، جو تاریخ فن (آرٹ) میں بڑی اہمیت رکھتی ہے؛ باب الزُویلہ پر مسجد المؤیّد، جو اپنے مؤسّس کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچی اور مدرسۂ قائت بے: شہر کے باہر کثیر التعداد مقبروں اور دیگر متعدد عمارات کا ذکر بیان سے باہر ہے۔ ترک پاشاؤں کے لیے صرف چند قوناق [Rest Houses] چند سبیلیں اور دو ایک چھوٹی مسجدیں اور تکیے بنے ہیں۔ بہر حال اس شہر کی ہیئت ۱۵۰۰ سے ۱۸۰۰ء کے درمیان اتنی زیادہ نہیں بدلی جتنی اسی قدر مدّت کے کسی سابقہ دَور میں بدلی تھی۔ فوجی سپاہیوں کی لوٹ کھسوٹ کے باوجود یہ شہر مملوکوں کے جنگجو سلطان کے تحت برابر پُھولتا پھلتا اور وسیع ہوتا رہا۔ یہ یقیناً ایک با رونق اور شاندار شہر ہوگا۔ بہرحال قاہرہ بتدریج زوال پذیر ہوتا چلا گیا، یہاں تک کہ محمد علی اور اس کے جانشینوں نے ایک نیا قاہرہ بسایا جو بتدریج یورپی طرز میں ڈھل گیا۔

### ے۔ جدید قاہرہ:

جدید قاہرۃ کا آغاز فرانسیسی قبضے کے زمانے (۲۲ جولائی ۱۷۹۸ تا ۲۵ جون ۱۸۰۱ء) سے ہوتا ہے۔ فرانسیسی اہلِ علم نے قاہرہ کا، جیسا کہ وہ ازمنۂ وسطی میں موجود تھا، نقشہ تیار کر لیا ہے۔ ان کے اس عمدہ نقشے میں جو بات سب سے زیادہ جاذب توجہ ہے، وہ تالابوں کی کثیر تعداد ہے جو لمبائی چوڑائی میں بھی خاصے بڑے اور اس وقت شہر کے اندر تھے۔ یہ تالاب مثلاً ''بِرکۃ الأزبکیّہ'' شمال میں اور ''بِرکۃ الفیل''

جنوب میں؛ اس زمانے میں صرف اس وقت پانی سے بھر جاتے تھے جب نیل طغیانی کی حالت میں ہوتا تھا۔ ایسے موقعوں پر ان میں بہت سی کشتیاں ڈال دی جاتیں جن میں رات کو تفریح کے لیے چراغاں کیا جاتا تھا۔ اس نقشے سے گلی کوچوں کا وہ الجھاؤ عیاں ہے جو دیسی محلوں میں آج تک بھی دیکھنے میں آتا ہے۔ ''خلیج'' کے متوازی فقط تین بڑے راستے (شوارع) تھے، جن میں سے ایک اس فاطمی شہر میں آمد و رفت کا قدیم بڑا ذریعہ تھا۔ یہ راستے شہر کو تین واضح حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ شہر ۲۵ محلوں (''حارات'') میں بٹا ہوا تھا اور محلے اپنی یادگار عمارتوں، پیشہ ور گروہوں یا اپنے اندر آباد خاص اقوام (یونانی، ارمنی وغیرہ) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ شہر کے ۱۷ دروازے تھے۔ اس کے باشندوں کا تخمینہ دو لاکھ پچاس ہزار تا دو لاکھ ساٹھ ہزار لگایا جاتا تھا، جن کے گھروں کی تعداد ۲۵ ہزار تا ۲۶ ہزار تھی۔ اس وقت تک شہر کی حدود اور نیل کے درمیان باغات موجود تھے۔ مواصلات دشوار تھے اور ایک بلوے کے بعد فرانسیسی ازبکیہ اور قدیم فاطمی شہر کے درمیان براہ راست راستہ نکالنے پر مجبور ہو گئے۔ اس طرح جدید مسکی (صحیح طور پر الموسکی) معرض ظہور میں آیا۔ ازبکیہ کو ایک بڑی سڑک کے ذریعے مضافات اور نیل کی بندرگاہ بولاق سے بھی ملا دیا گیا، جو اب قاہرہ ہی کا ایک حصہ تھی اور اس کی آبادی ۷۰,۰۰۰ تا ۸۰,۰۰۰ ہو گئی۔ متعدد قدیم عمارتوں کو قلعوں میں تبدیل کر دیا گیا، مثلاً مسجد الحاکم اور مسجد الظاہر کو؛ الکبش، یعنی جبل یشکر کی مغربی ڈھلان پر Muireur نامی ایک قلعہ بنایا گیا و علیٰ ہذا القیاس۔ غیر ملکیوں کی بڑھتی ہوئی آمد جو فرانسیسی عہد سے بدستور خدیووں کے تحت جاری رہی، نظام حکومت کی تجدید جس کے لیے انتظامی دفاتر درکار ہوتے ہیں، شہر میں بہت سے نئے محلوں کی تاسیس کا باعث بنی۔ شہر کی مغربی سرحدوں کے درمیان کھلی جگہ میں زیادہ سے زیادہ عمارتیں بنیں اور ساتھ ہی مغربی جانب یہ سرحدیں وسیع ہو گئیں۔ نئے محلوں کے نام عموماً ان کے مؤسسوں کے نام پر رکھے جاتے تھے، مثلاً عباسیہ، شمالی لیونڈی محلہ، عباس اول (۱۸۴۸ تا ۱۸۵۴ء) کے نام سے، اور اسمٰعیلیہ جو ازبکیہ کے جنوب مشرق میں ہے خدیو اسمٰعیل (۱۶۶۳ تا ۱۸۷۹ء) کے نام سے موسوم ہے۔ جنوب میں اس سے ملحق بالکل جدید یورپی مکانات کا محلہ قصر الدُّبارہ ہے، جس میں انگریز ایجنٹ کا محل واقع تھا۔ توفیقیہ محلہ اسمٰعیلیہ کے شمال میں توفیق (۱۸۷۹ تا ۱۸۹۲ء) کے تحت بننا شروع ہوا تھا۔ پرانے تالابوں کے اوپر اب عمارات بن گئی ہیں۔ ازبکیہ سلوکی عہد کے ایک امیر ازبک کے نام سے موسوم ہے۔ اسے ۱۸۷۰ء میں ایک خوبصورت تفریح گاہ (پارک) میں بدل دیا گیا تھا اور اس کے گرد ایک بہت نفیس ہوٹل، ایک رقص گاہ (اوپرا ہاؤس) اور دوسری عمارتیں بن گئی ہیں۔ ۱۸۸۹ء میں اس شہر کے نقشے میں ایک نئی قابل دید چیز کا اضافہ ہوا، جب کہ ازبکیہ کو ایک سیدھی اور لمبی شاہراہ (شارع محمد علی) کے ذریعے قلعے سے ملا دیا گیا۔ قاہرہ یوماً فیوماً زیادہ بارونق ہونے کے ساتھ مسلسل شمال اور مغرب کی جانب بڑھ رہا ہے۔ عین شمس اپنے عظیم ہوٹلوں کے ساتھ پہلے ہی سے قاہرہ کے مضافات میں شامل ہو گیا ہے۔ مغرب میں یورپی آبادی جزیرۂ (بولاق) پر آباد ہو گئی ہے، جہاں شاہی خاندان کے شاندار باغوں کو حال ہی میں نجی خریداری کے لیے چھوٹے چھوٹے قطعوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اب یہاں ایک پل بنایا گیا ہے۔ اس جزیرے کا جنوبی سرا بہت مدت

سے ایک اٹھاؤ پل کے ذریعے (قصر العین پر) مشرقی کنارے کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

جنوب میں یہ شہر آہستہ آہستہ قدیم الفسطاط کے کھنڈروں کے ٹیلوں کی طرف بڑھنا شروع ہو گیا ہے۔ ریلوے نے حلوان کے صحت افزا مقام کو شہر کے اس قدر قریب کر دیا ہے کہ عین شمس کی طرح اسے بھی شہر کے مضافات میں تصور کیا جاتا ہے۔

اس طرح گزشتہ صدی میں مملوکوں کے بنائے ہوئے گنجلک اور تنگ شہر میں سے ایک وسیع اور فراخ قاہرہ نمودار ہوا ہے، جس کا نقشہ خدیو اسمعیل نے اعلیٰ پیمانے پر بنایا تھا۔ مشرقی محلے عام طور پر جنوبی اطالوی طرز یا فرانسیسی نمونوں پر بنے ہوئے ہیں۔ بالکل حال ہی کے بنے ہوئے مکانات میں انفرادی جدت بہت نمایاں ہے۔ شہر کے نقشے پر ایک نظر میں بازاروں کی ترکیب دیکھ کر ظاہر ہو جاتا ہے کہ کہاں یورپی فن تعمیر پر عمل ہو رہا ہے اور کہاں قدیم ملکی طرز موجود ہے۔ حکومت کے تمام اہم دفاتر اسی شہر میں ہیں۔ قصر عابدین سرکاری تقریبات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

نتیجہ: اس جگہ فقط شہر کی تعمیری ترقی کی تاریخ دینا ضروری ہے، اس لیے کہ قاہرہ کی سیاسی تاریخ بر مقالۂ مصر میں ملک کی تاریخ کے ضمن میں بحث کی جائے گی۔ اقتصادی حالات کے متعلق مزید معلومات بھی وہاں مل جائیں گی۔ جہاں تک ہمارے نقشوں کا تعلق ہے یہ بات ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ الفسطاط کا نقشہ Guest کے نقشے در *Journal of the Royal Asiatic Society* ۱۹۰۷ء، ص ۴۹ تا ۸۳ کا چربہ ہے اور قاہرۃ کا نقشہ نیا ہے، جو Baedeker کے نقشے پر مبنی ہے اور اس میں Ravaisse اور Casanova کی تحقیقات کے نتائج بھی شامل ہیں۔ اس کا مقصد مقامی جغرافیے کی صحت پر زیادہ زور دینے کے بجائے یہ ہے کہ شہر کی عمومی ترقی کی تاریخ کا ایک باترتیب لیکن واضح منظر پیش کرے۔

بیسویں صدی کے آغاز سے القاہرہ کی آبادی میں معتدبہ اضافہ ہے۔ آبادی کے دباؤ کی وجہ سے بہت سی نئی بستیاں تعمیر ہوئی ہیں جہاں خوبصورت باغات اور عالی شان عمارات ہیں۔ ان میں قابل ذکر مصرالجدیدہ ہے جو قاہرہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ یہاں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ القاہرہ کی موجودہ آبادی پچاس لاکھ سے متجاوز ہے، جس میں بچانوے فیصد مسلمان ہیں۔ ان کے علاوہ قبطی عیسائی، رومن کیتھولک اور یونانی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ تلاش معاش میں باہر سے آنے والوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ ایک اندازہ ہے کہ آئندہ چند برس میں القاہرہ کی آبادی پچپن لاکھ سے تجاوز کر جائے گی۔

القاہرہ کی قدیم مساجد، مقابر اور مدارس اسلامی فن تعمیر کا شاہکار ہیں اور ہمیشہ سے سیاحوں کی دلچسپی کا مرکز بنے رہے ہیں۔ ان کے علاوہ جامعۂ قاہرہ، بنک مصر اور جامعۂ دول العربیہ وغیرہ کی عظیم الشان عمارتیں قابل دید ہیں۔ ان پر اطالوی اور فرانسیسی اثرات نمایاں ہیں۔

القاہرہ دنیائے عرب کا اہم ترین علمی، دینی اور سیاسی مرکز ہے۔ یہاں مصر کے آثار قدیمہ اور اسلامی فنون و تاریخ کے بائیس عجائب گھر ہیں۔ دس ہزار کے لگ بھگ چھوٹے بڑے کارخانے ہیں جن میں ۲۴۰ اقسام کی مصنوعات تیار ہوتی ہیں۔ بارہ سو مدارس ہیں جن میں ساڑھے بائیس ہزار اساتذہ تعلیم دیتے ہیں۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے تین یونیورسٹیاں (الازہر، جامعۃ القاہرہ، جامعۃ عین شمس) قائم ہیں۔ الازہر دنیائے اسلام کی قدیم ترین درس گاہ

ہے، جہاں اقصاے عالم سے طلبہ علوم دینیہ کی تعلیم کے لیے آتے ہیں۔ گزشتہ چند برس سے اس میں علوم جدیدہ کی تدریس کا اہتمام کیا گیا ہے اور لڑکیوں کو بھی یہاں تعلیم کی اجازت مل گئی ہے۔ دارالعلوم میں عربی زبان و ادب کی اعلٰی تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ درس گاہ جامعۃ القاہرہ میں ضم کر دی گئی ہے۔ جامعۂ امریکیہ میں انگریزی زبان اور علوم عصریہ کی تعلیم پر زور دیا جاتا ہے۔

عربی زبان کے فروغ و ترقی اور علوم اسلامیہ کی نشر و اشاعت کے لیے المجلس الاعلٰی للعلوم اور المجلس الاعلٰی للشئون الاسلامیہ مفید خدمت انجام دے رہی ہیں۔ مجمع اللغۃ العربیہ گزشتہ چالیس سال سے مصروف عمل ہے۔ عربی لغت کی جدید تدوین و اشاعت کے علاوہ اس ادارے نے وضع اصطلاحات کا مفید کام کیا ہے۔ مجمع البحوث الاسلامیہ میں مسلمانوں کی مذہبی اور اجتماعی مشکلات اور موجودہ زمانے میں درپیش مسائل پر تقاریر کا انتظام کیا جاتا ہے۔ جامعۃ دول العربیہ (عرب لیگ) کا ثقافتی شعبہ بڑی اہم علمی خدمت انجام دے رہا ہے۔

القاہرہ میں دو سو کے لگ بھگ سینما، تھیٹر، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی نشرگاہیں ہیں۔ بیس بڑے ہوٹل اور ڈھائی ہزار کے قریب قہوہ خانے ہیں۔ ایک سو کے قریب دارالاشاعت ہیں، جو دینی، درسی اور علمی کتابیں شائع کرتے ہیں۔ یہاں سے کئی روزنامے، ہفتہ وار اخبار اور ماہوار رسائل شائع ہوتے ہیں۔ اخباروں میں الاہرام، اخبار الیوم، الجمہوریہ اور رسائل میں الہلال قابل ذکر ہیں۔

**مآخذ**: اہم مصادر یہ ہیں: (۱) المقریزی: الخطط؛ (۲) ابن دُقماق: کتاب الانتصار؛ (۳) علی مبارک: الخطط الجدیدۃ۔ عرب جغرافیہ نگاروں اور سیاحوں کی کتب میں اس شہر کے متعلق وقتاً فوقتاً اشارے ملتے ہیں۔ اس شہر کے متعلق یورپی بیانات اور اصلی سندوں کے متعلق مباحث کے بارے میں متن مادہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ ان تصانیف کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے: (۴) *Description de l' Egypte, Etat Moderne* (متن و اطلس)؛ (۵) A.F. Mehren : *Cahirah og Kerâfat* (کوپن ہاگن ۱۸۶۹ء) و *Bulletin de l' Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*، ج ۶؛ (۶) Henry C. Kay کے مقالات در *Journ. of the Royal Asiat. Soc*، ج ۱۴، ۱۸؛ (۷) C.M. Watson، مجلۂ مذکور، ج ۱۸؛ (۸) E.K. Corbett : مجلۂ مذکور، ۱۸۹۱ء؛ (۹) *Comite pour la Conservation des Monuments de l' Art Arabe* کی اشاعات؛ جز ۱۸، دسمبر ۱۸۸۱ء سے موجود ہیں؛ (۱۰) نیز Ravaisse در *Mémoires de la Mission Arch. Franc. du Caire*، ج ۱ و ۳؛ (۱۱) Casanova : کتاب مذکور، ج ۶؛ (۱۲) Salmon : *Etudes sur la Topographie du Caire, La Kal'at al-Kabch et la Birkat al-fîl* (*Mémoires P.P. les membres de l' Inst. Franc. d' Arch. Orient. au Caire*، ج ۷، شمارہ ۱)؛ (۱۳) Butler : *The Arab Conquest of Egypt*؛ (۱۴) Lane-Poole : *Cairo* (لندن ۱۸۹۸ء)؛ (۱۵) Franz Pascha : *Kairo*؛ *Berühmte Kunststätten*؛ (۱۶) A.R. Guest و E.T. Richmond : *Misr in the Fifteenth Century*، در *Journ. of the Royal Asiat. Soc.* ۱۹۰۳ء، ص ۷۹۱ ببعد؛ (۱۷) Max van Berchem : *Corpus Inscriptionum Arabicarum*؛ (۱۸) Baedeker : *Egypt*، طبع ششم؛ [(۱۹) ناصر خسرو: سفرنامہ، برلن ۱۳۴۱ء؛ (۲۰) ابن بطوطہ: الرحلۃ، قاہرہ ۱۲۸۸ھ]؛ (۲۱) عبدالرحمٰن زکی: القاہرۃ، تاریخہا و آثارہا، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۲۲) وہی مصنف: موسوعۃ مدینۃ القاہرہ فی الف عام، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۲۳) K.A.C. Creswell : *The Muslim Architecture of Egypt*، آکسفرڈ ۱۹۵۲ء، ۱۹۴۳–۱۹۷۵؛ *The Statesman's Year Book*، لندن ۱۹۷۳ء].

(C.H. Becker [و ادارہ])

**القائد**: (ع)؛ "رہنما؛ سردار"؛ معنوی اعتبار سے اس کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو بغرض رہنمائی آگے چلے، مثلاً کسی گھوڑے کو، اور اس اونٹ کو بھی قائد کہہ سکتے ہیں جو قطار میں سب سے آگے چلتا ہے۔ زیادہ‌تر اس کا اطلاق سالار فوج پر ہوتا ہے۔ یہ لفظ "افسر" "سپہ سالار" کے مفہوم میں قدیم زمانے سے لے کر آج تک ان تمام ملکوں میں مستعمل رہا ہے جہاں عربی بولی جاتی ہے اور مغرب میں آگے چل کر اس کا اطلاق بعض خاص منصبوں پر بھی ہونے لگا ہے۔ یہ امر کہ مشرق اس لفظ کے معنوی ارتقا کے قدم بقدم نہیں چلا غالباً یہ وجہ تھی کہ بعض تاریخی حالات و واقعات کی بنا پر یہاں کی فوجی زبان میں ترکی اور فارسی القاب بکثرت داخل ہو گئے۔ المغرب میں اوّلاً قائد کسی قبیلے کے اس سردار کو کہتے ہیں جس کے ذمے کوئی خدمت لازم کر دی گئی ہو، یا صوبے کے حاکم کو جس کے ہاتھ میں شہری اور فوجی دونوں طرح کے اختیارات ہوں۔ یہ حاکم معمول کے مطابق ضلع کے قید خانے (قلعہ، قصبہ) میں رہتا تھا؛ چنانچہ مراکش میں آج تک بھی یہی دستور جاری ہے۔ اسی سے ملتے جلتے فرائض کا اندلس میں بھی رواج تھا جس کی شہادت ہسپانوی لفظ Alcaide سے ملتی ہے اس سے مراد حاکم قلعہ یا قرق امین ہوتا تھا۔ (Dozy-Englemann : Gloss. des mots espagnols et portugais derives de l'Arabe، بار دوم، لائیڈن ۱۸۶۹ء، ص ۷۹)۔ خالص غیر فوجی امور کا حاکم (جیسے شہروں میں ہوتے ہیں) قائد نہیں بلکہ عامل کہلاتا ہے۔ دوسری جانب مراکش میں کسی گاؤں کا سربرآوردہ شخص جس کا انتظامی اعتبار سے ایک اور عہدہ ہوتا ہے، جس وقت گاؤں کی فوجی جماعت کا سردار بن جائے تو اس کا لقب اس عہدے کے سنبھالتے ہی قائد ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مراکشی فوج میں حسب ذیل عہدے ہوتے ہیں: قائد الرحی (رحی: "چکی" = لشکر گاہ کا گھیرا) = کرنل، قائد المائۃ (۱۰۰) کپتان وغیرہ۔ اس کے بعد جب ہم دیکھتے ہیں کہ لفظ قائد تونس سے مراکش تک ایک مضاف الیہ کے ساتھ متعدد درباری، سرکاری، یا عوامی منصبوں کو بھی ظاہر کرتا ہے جن کے ساتھ از روے ضابطہ صریحاً کوئی اختیار وابستہ ہوتا ہے جیسے کپتان بندرگاہ (harbour captain)، سڑکوں کا منتظم (cheif of the roadways) وغیرہ (دیکھیے Dozy : Suppl. aux Dictionnaires arabes؛ Beaussier : Dict. arab Français)، تو ہر صورت میں یا تو یہ منصب اصل میں فوجی خدمات کی نوعیت کا ہو گا یا اس کے لیے کوئی ایسا لقب گھڑنے کی ضرورت ہوئی ہو گی جیسے ہمارے ہاں Commander، "Major" وغیرہ۔

اگر کسی ممتاز اور نمایاں ستارے، مثلاً دُبّ اکبر کے آخری ستارے، یا پہاڑوں کو قائد کہا جاتا ہے تو یہ لفظ غالباً فوجی زبان ہی سے مستعار لیا ہوتا ہے (دیکھیے Lane : Lexicon، بذیل مادّہ)۔

(G. KAMPFFMEYER)

**قائد اعظم**: رک بہ محمد علی جناح۔

**قائف**: رک بہ قیافہ۔

**قائم**: (ع)؛ سیدھا کھڑا ہونے والا؛ عمودی خط؛ لہٰذا "قائم مقام" یعنی (کسی اور کی) جگہ پر قائم، "نائب"؛ قائم الزّمان [رک باں]، زاویۂ قائمہ (نوّے درجے کا زاویہ)؛ نیز "موجود"، مثلاً قائم بنفسہ (بذاتہ) "خود بخود موجود" (خدا کے لیے استعمال ہوتا ہے)؛ قائم بہ کا مفہوم کسی شی کا عامل بھی ہوتا ہے، جیسے القائم بامر اللہ [فاطمی خلیفۂ مصر] کا لقب ہے (یعنی وہ شخص جو احکام خداوندی کو قائم کرے)۔

(J. H. MORDTMANN)

⊗* **القائم** : (ع)؛ قام، یقوم سے قائم اسم فاعل ہے، یعنی کھڑا ہونے والا؛ ثابت: قابض؛ قائم السیف و قائمة: تلوار کا قبضہ؛ الشی قائم بعینہ ... ای غیر تالف؛ تازگی؛ ۔نیز نگران و سربراہ، قرآن مجید میں ہے : شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸) یعنی اللہ نے گواہی دی کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور فرشتوں نے اور اہلِ علم نے، کہ اللہ عدل و انصاف کے ساتھ قائم، حاکم و نگران ہے؛ پھر فرمایا : ''اَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلٰی كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ'' (۱۳ [الرعد] : ۳۳) یعنی کیا جو اللہ ہر ذات کے اعمال کا نگران ہے (مجمع البحرین؛ القاموس؛ لسان العرب).

شیعی اصطلاح میں ''القائم''، اور ''القائم المنتظر''، حضرت امام مہدی آخر الزمان محمد بن الحسن العسکری کا لقب ہے، کیونکہ وہ حکم الٰہی پر قائم، اور دین اسلام کے نگہبان، امت کے حاکم، اور قیامت سے پہلے حق و ایمان کے قیام کا باعث ہوں گے۔ اثنا عشری حضرات کے عقیدے میں یہ لقب بارھویں امام کے ساتھ مختص ہے [رك بہ المہدی].

**مآخذ** : شیعی کتب عقائد، حسب ذیل قابلِ ذکر ہیں : (۱) الکلینی : الکافی بمبئی ۱۳۰۲ھ، تہران ۱۳۰۵ھ) مخطوطات، برلن ۱۸۵۵ء، ورق ۴۳ الف، ۵۸ ب ببعد، ۹۸ الف، ب؛ ۱۱۱ ب ببعد، ۱۳۲ ب؛ ۱۴۵ الف ببعد؛ (۲) المسعودی : اثبات الوصیة لعلی بن ابی طالب، تہران ۱۳۲۰ھ، بالخصوص ص ۱۹۰ تا ۲۰۰؛ (۳) ابن بابویہ : کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة، تہران ۱۳۰۱، بمواضع کثیرہ؛ (۴) دیکھیے Ernest Möller: *Beiträge Zur Mahdilehre des Islams*، ہائیڈل برگ ۱۹۰۱ء؛ (۵) المطہر الحلی : کشف المراد (حاشیہ نصیر الدین الطوسی : تجرید الاعتقاد پر)؛ نیز العقائد، بمبئی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۲۲؛ (۶) محمد باقر المجلسی : بحار الانوار، بالخصوص جلد ۱۰ تا ۱۳ (تہران ۱۳۰۵ھ)؛ (۷) حمزہ بن علی : کشف الحقائق، ص ۶۸ ببعد، در C. Seybold: *Die Drusenschrift* : کتاب النقاط والدوائر (Kirchhain 1902)، نیز دیکھیے ص ۶۱ ببعد، ۷۶؛ (۸) De Sacy، در *Mémories de l'Inst. royal de France*، ۹ (۱۸۳۱ء): ۵۳ ببعد و ۱۰ (۱۸۳۳ء)، ۹۵؛ (۹) وہی مصنف: *Exposé de la religion des Druzes*، (پیرس ۱۸۳۸ء)، نیز اشاریہ بذیل مادۂ حمزہ؛ (۱۰) وہی مصنف : *Théogonie des Druzes*، پیرس ۱۸۶۳ء؛ (۱۱) W. A. Ivanow: *Ismaelitica*، در *Mémoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ۸ (۱۹۲۲ء): ۱ تا ۷۶؛ (۱۲) S. Guyard: *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*، در *Notices et Extraits*، ۲۲ (۱۸۷۴ء): ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۸۳، ۲۹۹ [نیز رک بہ المہدی].

(R. Strothmann [و مرتضیٰ حسین])

**القائم بامر اللہ** : ابو جعفر عبداللہ، ایک عباسی خلیفہ۔ کہتے ہیں کہ اس کی ولادت ذوالحجہ ۳۹۱ھ/ نومبر ۱۰۰۱ء میں ہوئی۔ اس کا والد خلیفہ القادر [رک بآں] تھا جس نے اپنی موت سے چند روز پہلے اپنے جانشین کی حیثیت سے اس کے لیے بیعت لے لی تھی۔ اس کی ماں ایک ارمنی یا یونانی کنیز تھی۔ جب وہ تخت پر بیٹھا (ذوالحجہ ۴۲۲ھ/ نومبر۔ دسمبر ۱۰۳۱ء) تو خلافت کا تقریباً سارا دنیوی اقتدار ختم ہو چکا تھا اور دارالخلافہ میں عملاً پوری فوضویت پھیلی ہوئی تھی۔ اس نے ۴۲۶ھ/ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵ء میں اپنا اقتدار جمانے کے لیے حکم دیا کہ تمام عدالتی ادارے اپنا اپنا کام عارضی طور پر معطل کر دیں، لیکن اس کا قطعاً کچھ اثر نہ ہوا۔ اس کے عہد میں آل بویہ کا خاتمہ ہو گیا اور سلجوقوں نے ان کی جگہ لے لی۔ ۲۲ رمضان ۴۴۷ھ/

۱۵ دسمبر ۱۰۵۵ء کو سلجوقی سردار طغرل بیگ کا خطبہ سرکاری طور پر پڑھا گیا اور ۲۵ تاریخ کو وہ شاہانہ شان و شوکت سے بغداد میں داخل ہوا۔ بظاہر ایک مطیع و فرمانبردار کی حیثیت سے، مگر درحقیقت خلیفہ کے اوپر حاکم اور فرمانروا ہو کر [رک بہ خسرو فیروز]؛ چنانچہ کچھ عرصے کے بعد خلیفہ نے ۴۴۹ھ/۱۰۵۸ء میں اسے منصب سلطانی اور ''ملک المشرق و المغرب'' کا اعزازی خطاب عطا کیا۔ دوسرے سال ماہ ذوالقعدہ ۴۵۰ھ/دسمبر ۱۰۵۸ء میں ترک سپہ سالار البساسیری [رک بآں] دارالخلافہ پر قابض ہو گیا اور خلیفہ نے عُقَیلی فرمانروا قریش بن بدران [رک بآں] کے پاس پناہ لی۔ ۱۳ تاریخ (یکم جنوری ۱۰۵۹ء) کو بغداد میں فاطمی خلیفہ المستنصر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا، تاہم القائم کو بہت جلد دوبارہ تسلیم کر لیا گیا (اواخر ۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ - ۱۰۶۰ء) اور اگرچہ سلجوقوں کے ہاتھوں میں اس کی حیثیت محض ایک کٹھ پتلی کی سی تھی، لیکن طغرل بیگ اور اس کے جانشین دونوں اس سے احترام سے پیش آتے تھے۔ اس نے شعبان ۴۶۷ھ / اپریل ۱۰۷۵ء میں وفات پائی۔

**مآخذ**: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۹ و ۱۰، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الطقطقی: الفخری؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۳ : ۴۴۷ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ص ۳۵۲ تا ۳۵۹؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۷۳ تا ۱۲۰؛ (۶) Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۲ : ۷، ۹، ۱۱ تا ۵۱، ۵۳؛ (۷) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۹۹، ۲۳۹؛ (۸) وہی مصنف: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۰۶۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**القائم بامر اللہ**: ابوالقاسم عبدالرحمٰن، بنو فاطمہ [رک بہ فاطمیون] کا دوسرا فرمانروا۔ وہ ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں اپنے والد عُبَیداللہ المہدی کی جگہ تخت پر بیٹھا۔ اس نے اپنا ذاتی نام محمد رکھا اور تخت نشینی کے اعلان کے وقت القائم بامر اللہ کا لقب اختیار کیا۔ اس کے والد نے ۲۹۸ھ/۹۱۱ء ہی میں یہ دیکھتے ہوئے کہ الشیعی کی وفات کے بعد اس کی اپنی حکومت خاصی مستحکم ہوگئی ہے، اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا اور خطبۂ جمعہ میں اس کا نام بھی لینے کا حکم جاری کر دیا تھا۔ عُبَید اللہ کے عہد حکومت ہی میں یہ شہزادہ فوج کا سالار رہا اور اکثر مہموں کی قیادت کی، کیونکہ عُبَید اللہ نے نہ بذات خود کبھی فوجوں کی قیادت کی تھی اور نہ اس قدر لڑائیوں میں سے کسی لڑائی میں حصہ لیا، وہ اپنے امیروں کو اس عہدے پر مامور کر دیا کرتا تھا اور ان کی ناکامی پر یا خاص طور پر دشوار مہموں میں فوجوں کا اعلیٰ اقتدار اپنے بیٹے کے سپرد کر دیتا تھا۔

اپنی ولی عہدی کے زمانے میں القائم نے جن مہموں میں حصہ لیا ان میں سے قُسنطینہ اور طرابلس کی تسخیر اور فتح مصر کی کوشش قابل ذکر ہیں۔ اس نے بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کیں اور خاص طور پر ۳۰۷ھ/۹۱۹ء تا ۳۰۹ھ/۹۲۱ء میں مصر کے خلاف دوسرے معرکے میں نام پیدا کیا۔ اس نے اسکندریہ اور جیزۃ (گیزہ) کو فتح کر لیا اور فیوم اور اشمونین پر قابض ہو گیا، لیکن بیماری، کمک رسانی کی خامیوں اور دوسری طرف عباسی عاملوں کو فوجی تقویت پہنچ جانے اور الرشیہ میں اس کے بیڑے کی شکست نے القائم کو آخرکار واپس ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ تاہم اس نے فاطمی حکومت کو برقہ تک مستحکم کر دیا۔ ۳۱۶ھ/

۹۲۸ء میں اس نے شہر مسیلۃ کو ترقی دی، اسے اپنا دارالخلافہ بنایا اور اس کا نام المحمدیہ رکھا۔

جب ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں وہ اپنے باپ کا جانشین قرار پایا تو سب سے پہلے اس نے ایک مکار مدعی حکومت کی طرف توجہ کی جس نے اپنے آپ کو المہدی کا بیٹا مشہور کر رکھا تھا۔ اسے باسانی شکست دینے کے بعد وہ مغربی علاقوں کی جانب متوجہ ہوا تاکہ وہاں اپنا اقتدار قائم کرے۔ اس کے بعد اس نے اپنی زندگی مختلف فوجی مہموں کے لیے وقف کر دی۔ اس نے ساحل فرانس پر اپنا فوجی بیڑا بھیجا، جہاں جہازیوں نے خوب لوٹ مار کی اور بہت سے باشندوں کو قید کر لیا وہاں سے بیڑا جینوآ پر بڑھا جس پر کچھ مدت کے لیے قبضہ ہو گیا اور پھر قلبریہ Calabria پر حملہ کیا۔ ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں اس نے ۱۰ ہزار سپاہیوں کی ایک فوج مصر کے خلاف روانہ کی جس نے اسکندریہ فتح کر لیا، لیکن چند روز بعد عباسی عامل کے بھائی محمد بن طُغج الاخشید کے ہاتھوں شکست کھائی، خود اپنے ملک میں القائم کو باغی قبائل کے خلاف ایک طویل اور مسلسل جنگ کا سامنا کرنا پڑا جس میں اس کا سب سے زبردست حریف باغی ابو یزید النُکّاری [رک باں] تھا۔ شدید لڑائی اور بہت سی مصیبتوں کے بعد القائم بالآخر اپنے حریف کو المہدیہ سے نکالنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ابھی تھوڑا ہی عرصہ گزرنے پایا تھا کہ ۳۳۳ھ / ۹۴۵ء میں اس حریف کی فوج نے سُوسہ کے مقام پر اس کا قافیہ تنگ کر دیا اور آخر اسے محصور کر لیا، محاصرے کے دوران میں وہ بیمار پڑا اور چند ہفتے بعد وفات پا گیا۔

القائم فاطمی عقائد کا ایک پرجوش اور سرگرم علم بردار تھا۔ اس کا عہد لگاتار لڑائیوں کا دور تھا، جو نہایت خونریزی اور وحشیانہ طریقے سے لڑی جاتی تھیں اس کی دلیری، مستعدی اور مستقل مزاجی کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے اپنے اخلاف کی عظمت و شان کے لیے محکم بنیادیں رکھ دیں۔ اس دور میں جب کہ جنگ کا جنون زوروں پر تھا اس کے لیے زمانۂ امن کے کاموں کی جانب متوجہ ہونا ناممکن تھا۔ ماخذ کے لیے دیکھیے *Wüstenfeld : Gesch. d. Fatimid Chaliphen (Abh. der Kön Ges. der Wiss. zu Göttingen*، ج ۲۶، ۲۷، ۱۸۸۱ء) اور اۂ، لائیڈن، ۲ : ۹۲ الف بذیل مقالہ بنو فاطمہ کے آخر میں اور ۱ : ۱۰۳ الف بذیل مقالہ ابو یزید۔

(SOBERNHEIM)

**قائم مقام** : (ع)، ''نائب'' جسے ترکی زبان میں ''قیم مقام'' لکھتے اور بولتے ہیں، ترکی میں ایک منصب اور عہدے کا نام اصلاحات (تنظیمات) سے پہلے اس لفظ سے مراد وہ عہدیدار (رکاب ہمایوں یا آستانہ قائم مقامی) ہوتا تھا جو عارضی طور پر اس کا مجاز ہو کہ صدر اعظم کی غیر حاضری میں اس کے نائب کی حیثیت سے دربار یا دارالخلافہ میں اس کے فرائض انجام دے اور وہ قائم مقام پاشا کہلاتا تھا۔ ایسا موقع فقط ایک دفعہ ہوا کہ صدر اعظم نے لشکر گاہ میں اپنے نمائندے کے طور پر ایک اردو قائم مقام مقرر کیا (لطفی : تاریخ، ۴ : ۱۹)۔ ہمیں سر عسکر اور قپودان پاشا کے قائم مقاموں کا ذکر بھی ملتا ہے (مثلاً جزائر قائم مقامی، جزائر بحیرۂ ایجین Aegean کی ایالت کے لیے جو امیر البحر کے ماتحت ہوتی تھی)۔ چھوٹے درجے کے عہدیداروں کے باقاعدہ نائبوں کے لیے یر [= جگہ] کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی جو اب متروک ہو چکی ہے (مثلاً کیایا یری) اور دیوانی عہدیداروں کے نائبوں کے لیے نائب کی جب [سلطان] محمود ثانی اور عبدالمجید کے عہد میں یورپ کے نمونے پر فوجی اور صوبائی نظم و نسق کی دوبارہ تنظیم کی گئی تو فوج میں قائم مقام لفٹنٹ کرنل کا مرادف ہو گیا

اور غیر فوجی ملازمت میں اس عہدیدار کا لقب ہو گیا، جسے کسی ضلع (قضا) کا نظم و نسق سپرد کیا جاتا تھا:

مآخذ: (۱) v. Hammer : Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung، ۲: ۹۹ ببعد، ۲۰۲ ببعد، ۲۸۶ ببعد؛ (۲) احمد وفیق: لہجۂ عثمانی، بذیل مادہ (غلط، در Zenker : Dictionnaire Turc Arabe-Persan، بذیل مادہ).

(J. H. MORDTMANN)

**قائمہ:** (ترکی، دراصل عربی، [رک بہ قائم])، ترکی میں سکۂ کاغذ کا نام، سہم قائمہ سی (revenue bonds) کا مخفف؛ دراصل یہ لفظ نقشوں اور دستاویزوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بڑی تقطیع کے طویل اوراق پر اس طرح تحریر کی جاتی تھیں کہ عبارت کی سطریں کاغذ کے نسبۃً چھوٹے پہلو کے متوازی ہوتی تھیں، چنانچہ یہی کیفیت ترکی کاغذی سکوں کے ابتدائی اجرا کی تھی۔ بعد میں اس کی جگہ اصطلاح ”اوراق نقدیہ“ نے لے لی.

”قائمہ“ سب سے پہلے ۱۸۴۰ء میں جاری ہوئے اور یہ ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے۔ ان پر سود کی شرح بارہ فی صد تھی اور یہ قرار پایا تھا کہ سرکاری بینک انہیں نقدی کے طور پر قبول کریں اور تمام مملکت میں ان کا اجرا ہو۔ ۱۸۴۲ء میں ان کی جگہ ابتدائی نمونے کے چھپے ہوئے نوٹ جاری کیے گئے۔ نسبۃً کم قیمت کے نوٹوں پر کوئی سود نہ ملتا تھا، دوسرے نوٹوں پر سود کی شرح کم کر کے چھے فی صد کر دی گئی اور اس کے ساتھ ہی کاغذی نقدی کے اجرا کا دائرہ دارالسلطنت اور اس کے قرب و جوار تک محدود کر دیا گیا۔ اس پہلے اجرا کے بارے میں یہ قرار پایا تھا کہ مجموعی طور پر چھے کروڑ پیاسٹر سے زائد نہ ہو، لیکن ترکیہ کی مالیات کی ابتر حالت کی وجہ سے صرف چند سال میں اس میں بے انتہا اضافہ ہو گیا، چنانچہ ۱۸۶۲ء میں اس کا اندازہ ایک ارب پیاسٹر کیا گیا۔ اس سال ایک غیر ملکی قرض کی مدد سے قائمہ نوٹوں کو چالیس فی صد زر مسکوک اور ساٹھ فی صد ترکی کونسول (consol، نام نہاد consolidés) کے عوض واپس لے لیا گیا اور انہیں قانوناً زر مبادلہ کے طور پر جو حیثیت حاصل تھی، اسے منسوخ کر دیا گیا.

۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء میں مملکت کی دیوالیہ حالت اور روس سے جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے ترکی حکومت دوبارہ زر کاغذی کی پناہ ڈھونڈنے پر مجبور ہو گئی، لہٰذا سولہ ہزار ملین پیاسٹر کے قائمے جاری کیے گئے، لیکن تھوڑے ہی عرصے میں ان کی قیمت گر گئی اور گزشتہ صدی کے آٹھویں عشرے کے شروع میں انہیں تانبے کی اس نقدی سمیت جس کی قیمت گر گئی تھی، واپس لے لیا گیا.

زر کاغذی کا ایک تیسرا اجرا مجموعی طور پر سولہ ارب ستر کروڑ اکیس لاکھ چھے ہزار تین سو ساٹھ پیاسٹر کی مالیت کا عالمی جنگ کے دوران عمل میں آیا۔ یہ ابھی (۱۹۲۲ء) تک رائج ہے.

مآخذ: (۱) Ubicini : Lettres sur la Turquie، ج ۱، پیرس ۱۸۵۰ء؛ (۲) Eichmann : Die Reformen des Osmanischen Reiches، برلن ۱۸۵۸ء، ص ۳۳۵ ببعد؛ (۳) A. D. Mordtmann : Stambul und das moderne Türkenthum، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۱۸۲ ببعد؛ (۴) Ed. Engelhardt : La Türkie et le Tanzimat، پیرس ۱۸۸۲ء؛ ۱: ۷۳؛ ۲: ۲۰۸؛ (۵) Ch. Morawitz : Die Türkei im Spiegel ihrer Finanzen، برلن ۱۹۰۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۶) تقویم وقائع، [ترکی سالنامہ (Gazette)]، شمارہ ۱، ۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ - ۱۸۴۱ء، شمارہ ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۶؛ (۷) The Near East، شمارہ ۶۲۰، ۲۹ مارچ،

۱۹۲۲ء)، ص ۲۲۸ - یه تصانیف کئی اعتبار سے متضاد بیانات کی حامل ہیں، قائمه کی تاریخ ابھی لکھنا باقی ہے۔

(J. H. MORDTMANN)

**قایتبای**: الملک الاشرف ابوالنصر سیف الدّین المحمودی الظاہری، سلطان مصر و شام (۸۷۳ھ/ ۱۴۶۸ء تا ۹۰۲ھ / ۱۴۹۵ء) کو برسبای [رک بآن] نے خریدا اور سلطان جقمق نے آزاد کیا۔ اس کے بعد وہ محافظ [شاہی] اور پھر دوادار صغیر، یعنی دوادار اعلٰی [رک به دوات دار] کے دفتر میں محرر ہو گیا۔ بعد ازاں اینال کے عہد میں ۱۰ مملوکوں کا امیر، سلطان خوش قدم [رک بآن] کے دور حکومت میں امیر طبل‌خانه (یعنی ایسا امیر جسے اپنے ساتھ طبل و نقاره رکھنے کا حق حاصل ہو)، تفریح خانوں کا ناظر اور تھوڑی ہی مدت بعد مقدّم الف (ہزاری افسر) بنا دیا گیا۔ ۸۷۲ھ / ۱۴۶۷-۱۴۶۸ء میں وہ رأس نوبة النّوّاب (پیاده دستوں کا سردار اعلٰی، یعنی مملوکوں کا سالار) مقرر ہو گیا۔

یکم جمادی الاولٰی ۸۷۲ھ / دسمبر ۱۴۶۷ء کو تمر بوغا تخت نشین ہوا تو اس نے اپنے دوست قایتبای کو اتابک مقرر کر دیا، لیکن سلطان کے ہاتھ میں اصل طاقت بالکل نه تھی، کیونکه مملوکوں میں سے اس کے حامی بہت ہی کم تھے۔ اتنا روپیه اس کے پاس نه تھا که نئے حمایتی پیدا کرے اور خزانه خالی پڑا تھا۔ استادار خائر بے کی ایک ناکام بغاوت کے بعد اسی سال رجب کے مہینے (فروری ۱۴۶۸ء) میں قایتبای کو تاج شاہی پیش کیا گیا اور اس نے قدرے پس و پیش کے بعد اسے قبول کر لیا۔ تمر بوغا دمیاط میں جا کر دنیا سے الگ تھلگ ہو کر بیٹھ رہا۔ اسے وہاں قیدی کی حیثیت سے نہیں لے گئے، بلکه وہ خود پوری آزادی سے اپنے چند دوستوں کے ساتھ سفر کرکے وہاں گیا۔ دوسرے مملوک سلاطین کے برعکس قایتبای معزول سلاطین یا سابقه سلاطین کے وارثوں سے اپنے سارے عہد حکومت میں بڑی خوش خلقی اور احترام سے پیش آتا رہا۔ وہ اکثر انہیں قاہرہ میں چوگان کھیلنے کے لیے مدعو کرتا رہتا تھا۔ اس نے انہیں حج کی نیت سے مکّهٔ معظّمه کی زیارت کرنے کی اجازت بھی دے دی؛ حتّٰی که اپنی غیر حاضری میں بھی انہیں دارالحکومت میں آنے سے کبھی نہیں روکا اور نه ان پر کبھی شبہه کیا اور نه کسی سازش کا خوف دل میں لایا۔

قایتبای کے سامنے اہم سیاسی مسئله دولت عثمانیه سے روابط کا تھا۔ آل عثمان اور مصریوں کے مابین جو رقابت تھی، وہ ایشیاے کوچک میں ان کے باجگزار جاگیرداروں کی باہمی لڑائی کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ اَلْبِستان [رک بآن] کا حکمران شاه سوار [رک به ذوالقدر] مصر کے خلاف برسرپیکار تھا [رک به خوش قدم] اور اسے خفیه طور پر آل عثمان کی اعانت حاصل تھی، دوسری طرف جب کرمان شاه احمد کی سلطان محمد ثانی سے جنگ چھڑی تو قایتبای نے شاه احمد کی مدد کی۔ شاه سوار کے خلاف جو پہلی دو فوجی مہمیں بھیجی گئیں (۸۷۲ھ اور ۸۷۳ھ) ان کا انجام مصری سپه سالاروں کی بے پروائی اور بالخصوص ان کی فوجوں میں نظم و ضبط کے فقدان اور مصری اور شامی دستوں کی باہمی رقابت کے باعث برا ہوا۔ آگے چل کر قایتبای شاه سوار کو عثمانی سلطان کی امداد سے محروم کر دینے میں کامیاب ہو گیا کیونکه وہ اس بات پر رضا مند ہو گیا که وہ کرمان کے فرمانروا احمد کی جو مدد کر رہا ہے اس سے دستکش ہو جائے گا۔ اس طرح جب شاه سوار کمزور ہو گیا تو ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱ء میں اتابک اوزبک نے اسے فیصله کن شکست دے دی اور وہ زمنطو کی طرف ہٹ آیا۔ جب وہاں بھی اس کا محاصره کر لیا گیا تو اس نے اس شرط پر ہتیار ڈال دیے که

اسے سلطان کے باجگزار کی حیثیت سے اپنی سلطنت پر قابض رہنے دیا جائے، لیکن اسے گرفتار کر کے قاہرہ لایا گیا اور جنگ کے قوانین کے برخلاف موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ آق قویونلو حکمران اوزون حسن جو دیار بکر اور ایران کے ایک حصے پر حکومت کر رہا تھا، قایتبای کا ایک خطرناک حریف تھا۔ وہ کامیابی پر کامیابی حاصل کر کے بڑھتا رہا۔ ۸۷۲ھ میں اس نے قرہ قویونلو سلطان کو اور ۸۷۳ھ میں سلطان سمرقند کو شکست دی، لیکن جب ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱ء میں اس نے [سلطان] محمّد ثانی کے خلاف اعلان جنگ کیا اور ہزیمت اٹھائی تو وہ قایتبای کے لیے اتنا خطرناک نہ رہا۔ اس نے ۸۸۰ھ/۱۴۷۵ء میں وفات پائی اور یعقوب بے اس کا جانشین قرار پایا۔ الرہا (Edessa) میں یعقوب بے کے عامل بایندر اور سلطان کے سپہ سالار یشبک کے درمیان جنگ ٹھن گئی، کیونکہ بایندر نے حماۃ کے باغی بدوی قائد سیف کو پناہ دی تھی۔ یشبک الرہا کی طرف بڑھا اور اگرچہ اسے مطمئن کرنے کی ہر طرح کوشش کی گئی، لیکن وہ شہر کا محاصرہ کرنے پر اڑا رہا۔ قلعہ نشین فوج سے ایک جھڑپ کے دوران میں اسے شکست ہوئی اور وہ اپنے کئی افسروں سمیت مارا گیا، دوسرے مصری اکابر قید کر لیے گئے۔ قایتبای کے دل سے اس شکست کا داغ نہ دھل سکا اور چونکہ اسے نئے عثمانی سلطان بایزید [رک بآں] کی جانب سے جنگ کا خطرہ لاحق ہو رہا تھا، لٰہذا وہ معاہدۂ صلح کرنے پر مجبور ہو گیا۔ البستان کی ملکیت کے بارے میں جو جھگڑا مدت سے چلا آ رہا تھا اس سے قطع نظر بایزید کو قایتبای سے ایک اور خطرہ محسوس ہو رہا تھا۔ اس نے بایزید کے بھائی اور تخت کے دعوے دار [شہزادہ] جم [رک بآں] کا دوستانہ خیر مقدم کیا تھا، بلکہ اسے بایزید کے خلاف لڑنے پر بھی اکسایا تھا۔ ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں ترکوں نے ایشیاے کوچک کے جنوبی علاقے پر حملہ کیا اور طرسوس اور آذنہ پر قبضہ کر لیا؛ ایک اور ترکی لشکر نے ملطیہ کا محاصرہ کر لیا۔ مصری فوجوں نے دونوں لشکروں کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا؛ خاص طور پر ان کی ہمت یوں بڑھی کہ قایتبای نے البستان کے فرمانروا علاؤالدولہ کو اپنی طرف کر لیا تھا۔ ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء میں ترکوں کی کامیابی کے دن ختم ہو گئے۔ انھوں نے خلیج اسکندرون [رک بآں] میں ایک خاصی بڑی فوج اتارنے کی کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ ۸۹۵ھ / ۱۴۸۹ - ۱۴۹۰ء میں اتابک اوزبک نے ایشیاے کوچک میں قیصریہ کے مقام پر ترکوں کو ایک فیصلہ کن شکست دی اور یہاں ان کے کئی سپہ سالار پکڑے گئے۔ قایتبای نے دولت عثمانیہ کے بے شمار ذرائع و وسائل کے پیش نظر دانشمندانہ سلامت روی سے کام لیا اور اپنی صلح جوئی کی خو پر قائم رہا۔ ۸۹۶ھ / ۱۴۹۱ء میں معاہدۂ صلح طے پا گیا۔ قایتبای کا باقی ماندہ عہد حکومت امن و امان سے گزرا، لیکن ملک کے اندرونی حالات کی اصلاح نہ ہوئی۔ یہ سچ ہے کہ اس نے محض اپنے اقتدار کے بل بوتے پر مملوکوں کی مخالف جماعتوں کے درمیان لڑائی نہیں ہونے دی، لیکن وہ ان کی شورشوں کا مستقل سدّباب نہ کر سکا اور نہ اسے ملک میں ایک مضبوط مالی نظام قائم کرنے میں کامیابی حاصل ہو سکی۔

قایتبای برجی [مملوک] خاندان [رک بآں] کے دوسرے فرمانرواؤں کے مقابلے میں سب سے زیادہ نامور تھا۔ اس نے دوسرے ملکوں کی نظر میں ایک بار پھر مملوک سلطنت کا وقار بلند کر دیا، چنانچہ وہ اپنے آپ کو پہلا بادشاہ اسلام سمجھنے میں بہت حد تک حق بجانب تھا۔ اسے اپنی عسکری مہمات اور عالیشان تعمیرات کے لیے بہت

زیادہ آمدنی کی ضرورت تھی اور خراج و محاصل کے منضبط نظام کی کلی عدم موجودگی میں آمدنی بڑھانے کے لیے بجز استحصال بالجبر کوئی طریقہ نہ تھا ۔ وقائع نگاروں نے اس کی وجہ سے اسے بہت سختی سے مورد الزام قرار دیا ہے ۔ موجودہ زمانے کے لوگوں کی رائے میں ہر ملک کا یہ ایک بین فریضہ ہے کہ اپنی فوج کے لیے ضروری اخراجات مہیا کرے۔ تحصیل خراج کا معین نظام نہ ہونا ہی مملوک سلطنت کے زوال کی بڑی وجہ تھی ۔ سلطان کے لیے اب یہی راستہ تھا کہ وہ اپنے اخراجات کے لیے زبردستی روپیہ وصول کرے، چنانچہ اس کے لیے ایک طریقہ تو یہ تھا کہ خزانے کے اعلیٰ افسروں سے کسی نہ کسی طرح (اور بوقت ضرورت تشدد سے بھی) بادشاہ معقول رقمیں وصول کرے، کیونکہ یہ لوگ بددیانتی سے اپنے گھر بھرتے رہتے تھے، یا ایک طریقہ یہ تھا کہ صوبوں کے بڑے بڑے ''شیوخ'' کے ہاں ''مہمان'' بن کر ان سے تحائف وصول کرتا تھا جو قیاس یہ ہے کہ ہر وقت بخوشی پیش نہیں کیے جاتے تھے ۔ اس طرح ایک دفعہ ایک ہی دورے میں اسے دو لاکھ دینار ہاتھ لگے ۔ آمدنی کا ایک ذریعہ یہ بھی تھا کہ مقامات مقدسہ کی جاگیروں اور دوسرے شہری افراد پر جبری چندے بھی عائد کر رکھے تھے، نیز یہ کہ فوجی خدمات کے قابل لوگوں ''یعنی اولاد الناس'' ۔ ان کے بارے میں رک بہ ابن الناس! کو میدان جنگ میں جانے سے بچنے کے لیے بڑی بڑی رقمیں ادا کرنے پر مجبور کرتا تھا ۔ جب کوئی مجوزہ مہم بھیجی نہ جا سکتی تھی، وہ یہ روپیہ واپس کر دیتا تھا جس سے لوگ بہت متعجب ہوتے تھے ۔ اس نے یہودیوں اور عیسائیوں پر اسی حساب سے لگان عائد کیے ۔ اس نے غلے کی فروخت پر بھی ایک بھاری محصول لگایا ۔ اس کے اخراجات بھی ان لگانوں کے مطابق ہی تھے ۔ ۸۷۲ سے ۸۸۴ھ تک اس نے اپنی فوج پر ستر لاکھ دینار خرچ کیے جو اس زمانے میں ایک بہت بڑی رقم تھی ۔ اسے نئی عمارتوں کی تعمیر اور پرانی عمارتوں کی مرمت کے لیے بھی بھاری رقموں کی ضرورت رہتی تھی ۔ اس کی بنوائی ہوئی عمارتوں میں سے حسب ذیل بہت مشہور ہیں : مسجد، جو قاہرہ کے دروازوں کے سامنے اس کے مقبرے میں واقع ہے، خانقاہ، جو دارالحکومت کے قریب اسی نام [خانقاہ] کے ایک گاؤں میں ہے ۔ حلب میں قصر تو کی عمارت، مدینۂ منوّرہ کی مسجد کی مرمت جو ۸۸۱ھ / ۱۴۷۵ء - ۱۴۷۶ء) میں بجلی کے گرنے اور آگ لگ جانے کے باعث تباہ ہو گئی تھی ۔ اگرچہ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر ۶۰ برس کے قریب تھی، پھر بھی اپنے عہد کے ابتدائی چند برسوں میں اس نے انتہائی جوش و خروش اور سرگرمی سے کام کیا ۔ قدیم دستور کے خلاف وہ نہ صرف بلاناغہ گھوڑے کی سواری اور سیر و تفریح کے لیے قلعے سے نکلتا تھا، بلکہ مسلسل اور متواتر ملک کے دورے کرتا رہتا تھا ۔ اس نے مکۂ معظمہ جا کر حج کیا ۔ حلب اور دریائے فرات کی دوسری جانب معائنہ کرنے کے لیے بڑے بڑے دورے کیے ۔ اس نے اپنے ہم قوم لوگوں یعنی مملوکوں پر تسلط اور ڈلٹا کے علاقے میں ہر دم علم بغاوت بلند رکھنے والے بدویوں نیز نابلس اور حماۃ کے عربوں کو اپنے قابو میں رکھا ۔ مؤرخوں کو اس کا زمانۂ حکومت اس کے جانشینوں کے ادوار کے مقابلے میں مثالی نظر آتا ہے ۔ وہ غیر معمولی طور پر ظالم تھا، بلکہ ظلم کرنے میں لذت محسوس کرتا تھا ۔ جب لوگوں پر دُرّے پڑتے یا جسمانی ایذا دی جاتی تو وہ بڑے شوق سے اس کا نظارہ کرتا تھا اور بعض اوقات تو خود اس ایذادہی میں حصہ لیتا تھا ۔ اپنے بیٹے سے اس کا سلوک حد سے زیادہ سخت تھا ۔ ایک بار اس نے اسے یہ سزا دی کہ وہ مملوکوں کی

بارکوں میں رہے اور انتہائی حقیر اور ذلیل کام انجام دے۔ اس کی منکوحہ بیوی صرف ایک تھی۔ اس کی کنیزوں میں سب سے مشہور آسل بای ہے، جو اس کے بیٹے محمد الناصر کی ماں تھی (آسل بای کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ، در Ztschr. des Deutsch. Pal. Vereins، ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۱).

**مآخذ:** (۱) ابن ایاس: بدائع الزهور، بولاق ۱۳۱۱-۱۳۱۲ھ، ۲: ۱۹۰ تا ۲۹۱؛ (۲) ابن تغری بردی: حوادث الدهور، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۹۴۶۲، خاتمے پر؛ (۳) ابن الجیعان: القول المستظرف فی سفر مولانا الملک الاشرف، طبع R.V. Lanzone، Torino، ۱۸۷۸ء؛ (۴) Weil: *Gesch. der khalifen*، ۵: ۳۲۶ تا ۳۵۹؛ (۵) J. v. Hammer: *Gesch. des osmen. Reiches*، پسٹ ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۲: ۱۲۵ ببعد، ۲۹۰ تا ۳۰۲.

(SOBERNHEIM)

* **قایی:** غز [رک بآن] یا اوغوز کے ۲۴ قبائل میں سے ایک قبیلے کا نام؛ ترکیہ کا [سابق] عثمانی حکمران خاندان اسی قبیلے سے تھا، دیکھیے متعلقہ بیانات، در تواریخ آل سلجوق؛ نیز کتاب دده قورقود، در Zap.، ۱۹: ۷۷۔ محمود کاشغری (دیوان لغات الترک، ۱: ۵۶) نے اس کی قدیم شکل قایغ [قایق؟] قائم رکھی ہے، جس سے J. Marquart (*Abh. Ges. W. Göttingen Neue Folge*، ۱۳ / ۱: ۴۹ ببعد) کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ قایی اور قای، جس کی بابت البیرونی اور العوفی کہتے ہیں کہ وہ انتہائی مشرق علاقے میں آباد تھا، ایک ہی قبیلے کا نام ہے۔ Marquart کی رائے میں قای ایسے مغل تھے جو ترکی رنگ میں رنگ گئے تھے (کتاب مذکور، ص ۸۸)۔ یہ بہت قرین قیاس ہے کہ قای مغل تھے؛ چنانچہ محمود کاشغری (کتاب مذکور، ۱: ۳۰) نے انھیں تاتاریوں اور دوسرے ایسے لوگوں میں شمار کیا ہے جو اپنی ایک علٰحدہ زبان بولتے ہیں، اگرچہ وہ ترکی بھی جانتے تھے۔ بہر حال اوغوز کے قبیلے قایغ یا قایی کا یقیناً قای سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ [اس سلسلے میں یہ بات دل چسپی سے خالی نہیں کہ خسرو (قران السعدین، علی گڑھ ۱۹۱۸ء، ص ۹۵) نے مغل قیدیوں کے ذکر میں اس قبیلے کے نام قای کو قی کی شکل دے کر ایک عجیب ابہام پیدا کیا ہے].

(W. BARTHOLD)

* **قباء:** رک بہ المدینہ.

* **قباطاش:** رک بہ استانبول (۲: ۵۶۲).

* **قبالہ:** (ع)؛ [لفظی معنی: ٹھیکا، ضمانت، کفالت]؛ ایک فقہی اصطلاح، جو مالی معاملات میں مستعمل ہے۔ اس کے طریق کار کی صحیح تعریف دقت طلب ہے.

اس مبحث کا مخصوص میدان دو طرح کا ہے: لگان، مالیہ، خراج (رک بآں) اور خاص قسم کے ٹیکسوں (مُکُوس) کا عائد کرنا۔ عرب فتوحات سے قبل بوزنطی حکومت اور ساسانی مملکت میں یہ دستور تھا کہ سرکاری خزانے کی طرف سے مقامی آبادیاں مقررہ وقت پر تمام مطلوبہ لگان کی ادائی کی ذمے دار سمجھی جاتی تھیں، تاہم بعض اوقات بہت سے افراد فوری طور پر نقد مالیہ ادا کرنے سے قاصر رہتے تھے۔ ان حالات میں مقامی باشندوں اور انتظامیہ میں ایک اقرار نامہ طے پاتا تھا، جس کی رُو سے کسی نامور شخص یا رئیس سے، جو ضروری نہ تھا کہ مقامی باشندہ ہی ہو، استدعا کی جاتی تھی کہ وہ مطلوبہ رقم ادا کر دے۔ اس کے لیے اسے یقین دلایا جاتا تھا کہ یہ رقم اسے بعد میں ادا کر دی جائے گی۔ جب یہ سودا پیشگی طے پا جاتا تھا تو وہ رئیس مقامی آبادی کی طرف سے سرکاری لگان کی ادائی کا کفیل بن جاتا تھا۔ یہ طریق کار اجارۂ قبالہ کہلاتا تھا۔ پیش کش کو تقبیل اور نامزد شخص کو متقبِّل

کہتے تھے ۔ اس صورت میں امام ابو یوسف قبالہ کے جواز کے قائل ھیں ۔ معلوم ھوتا ھے کہ عملی طور پر یہ معاملہ بعض اوقات الٹا پڑتا تھا، یعنی کفالت کی شرائط اور مطلوبہ رقم کو پہلے سے طے کر لیا جاتا تھا ۔ اس معاملے کو فقہا اور محدثین مثلاً امام ابو یوسف [ : کتاب الخراج] اور ابو عبید القاسم بن سلام [ : کتاب الاموال] ناجائز قرار دیتے ھیں ۔ محدثین کی رائے ھے کہ چونکہ پیداوار کا پہلے سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا، اس لیے اس کی فی صد محصول [ ثلث یا ربع ] کا بھی تعین نہیں ھو سکتا ۔ فقہا کا خیال ھے کہ محصول شدہ رقم کے مقابلے میں طے شدہ رقم کم و بیش ھوتی ھے، اس لیے یہ مالگزاروں یا بیت المال کے لیے بھی گھاٹے کا سودا ھوتا ھے ۔ شاید اس متوقع منافع کے خیال سے فوجی سردار قبالات کی تلاش میں رھنے لگے ۔ شروع میں انھیں سرکاری اراضی (صوافی) سے جاگیریں (قطائع ؛ واحد = قطیعہ [رک بآں اقطاع ]) عطا کی گئیں ۔ چونکہ یہ جاگیریں موروثی ھوتی تھیں اور نئی جاگیریں حاصل نہ ھو سکتی تھیں، اس لیے فوجی سردار نجی خراجی زمینوں پر نگاہ رکھنے لگے تاکہ وہ محض عشر ادا کر کے خود خراج لیتے رھیں (دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۴ء، ۱ : ۲۰۸) یا قبالہ سے اجارہ حاصل کر کے نفع اندوز ھوتے رھیں اور یہ ناروا بھی نہ تھا ۔ بہر حال اقطاع کی نئی قسم کے ظہور پذیر ھونے پر قبالہ کا کاروبار جلد ھی ختم ھو گیا، اگرچہ آج بھی اس کی تعریفات متأخر لغت نویسوں، مثلاً الزمخشری، کے ھاں ملتی ھیں ۔ اس طریق کار میں واضح طور پر اراضی کو ٹھیکے یا لگان پر دینے کی بعض خصوصیات بھی پائی جاتی ھیں اور کتابوں میں قبالہ اور ضمان کی بحث کے ضمن میں التباس بھی پایا جاتا ھے ۔ در حقیقت قبالہ (لگان کی وصولی کے) اس طریق عمل کو کہتے ھیں جس کی ابتدا مقامی آبادی سے ھو جب کہ مسلم تاریخ کے سارے دور میں ضمان اس استحقاق کا نام رھا ھے جس کے تحت زر ضمانت پیشگی ادا کرنے پر چند سال کے لیے ایک وسیع ضلع پر محصولات عائد کرنے یا ان کی تحصیل کا اختیار حاصل ھو جاتا ھے ۔ یہ زر ضمانت مقررہ مالیے کی حد سے کم ھوتا ھے ۔ بعض اوقات متون میں قبالہ اور مقاطعہ میں تقابل پایا جاتا ھے، لیکن جہاں تک چھوٹی زمینداری کا تعلق ھے اس میں اور قبالہ میں صرف میعاد کا فرق ھوتا ھے ۔ اس کا اطلاق نیم خود مختار اضلاع یا صوبوں پر بھی ھوتا ھے، جن کے داخلی معاملات سے حکومت بے تعلق ھو جاتی ھے اور معین رقم کے عوض سودا کر لیتی ھے ۔

مذکورۂ بالا معاملات کا تعلق عام طور پر مسلم ایشیا سے ھے ۔ المغرب اور اندلس میں قبالہ کا ذکر مکوس کے ضمن میں آتا ھے ۔ خراج سے اس اصطلاح کا تعلق غیر یقینی ھے ۔ بعض اوقات یہ اصطلاح اس مقررہ رقم کے لیے آتی ھے جس کی ادائی ناظم وقف کو ھوتی ھے ۔ جہاں تک مصر کا تعلق ھے قبالہ کا ذکر زرعی اور مالی معاملات میں واضح طور پر آتا ھے ۔ اس طرح اس اصطلاح سے کئی دقیق مسائل پیدا ھوتے ھیں ۔

ایسا معلوم ھوتا ھے کہ مصر میں جاگیریں (قطائع) تقسیم نہیں کی گئیں، اگرچہ عرب فتوح سے قبل ملک میں سرکاری اور نجی اراضی موجود تھی جو سرکاری عمل دخل سے ایک حد تک محفوظ تھی؛ ان کی حیثیت فتح کے بعد بھی برقرار رھی ۔ اس میں شک نہیں کہ عربوں کی آبادی صرف فوجی چھاؤنیوں تک محدود تھی ۔ دریائے نیل پر بند باندھنے سے ایک زرعی نظام وجود میں آیا ۔ یہ نظام سیراب شدہ علاقے میں متحدہ انتظامیہ کا باعث ھوا، جس سے سابقہ جاگیرداروں کا عمل دخل جاتا رھا ۔

ان وجوہ کے سبب قطائع کی اصطلاح ان معنوں میں ناپید نظر آتی ہے (اگرچہ الفسطاط میں سامرا کے نمونے پر تعمیر ہونے والا طولونی محلہ قطائع کہلاتا تھا) ۔ بایں ہمہ قبالات ان لوگوں کی تحویل میں تھے جنھیں اوراق بردی میں مازوت لکھا گیا ہے ۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں عرب قبائل مصر میں بس گئے ۔ چونکہ انھیں اراضی بطور جاگیر عطا کرنے کی گنجائش نہ تھی، اس لیے زرعی اراضی انھیں قبالے میں دے دی گئی ۔ شرط یہ تھی کہ وہ ایک معین رقم سرکار کو ادا کریں گے ۔ اس سودے کے عوض انھیں معقول منافع ہوتا تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الفسطاط میں زمین کی یہ تقسیم بذریعۂ نیلام عام چار سال تک ہوتی رہی اور ہر تیس سال کے بعد لگان کا دوبارہ تشخص ہوتا رہا ۔ اس طریق کار میں اصلاحات (بالخصوص جن کا نفاذ فاطمی عہد کی دوسری صدی میں الافضل اور المامون البطائحی کے دورِ حکومت میں ہوا) کے باوجود یہ بندوبست اراضی ایوبی فتح مصر تک جاری رہا ۔ اس کے بعد ایک نیا نظام اراضی رائج ہوا، جس کا محرک کم و بیش مشرق اسلامی کا نظام اقطاع (جاگیرداری) تھا ۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ قدیم نظام مشرق قریب کے دیگر نظام اراضی سے بایں طور مختلف تھا کہ وہ زیادہ منظم اور بااثر ہونے کے علاوہ مصر کے مخصوص زرعی نظام کے حسب حال تھا۔

مذکورۂ بالا وضاحت سے پھر بھی تمام عقدے حل نہیں ہوتے ۔ اوراق بردی اور فاطمی اور بعد کے زمانے کی مالی دستاویزات اور وثیقہ جات سے یہ پتا چلتا ہے کہ قبالات میں آنے والی اراضی کے علاوہ دوسری قسم کی بھی اراضی تھیں ۔ یہ اراضی دوامی مساحت کی پابند تھیں اور ہر سال اس کے سیلاب زدہ رقبے اور زیر کاشت رقبے کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاتا تھا جبکہ قبالے میں آنے والی اراضی بلا مساحت ہوتی تھیں اور اس کے اقرار نامے میں اراضی کی سالانہ تشخیص اور اس کی پیداواری قسم مذکور نہ ہوتی تھی ۔ المخزومی، ابن مماتی اور النابلسی کے مالی وثائق میں اولی الذکر کا نام مقادنہ، یعنی نقدان سے لگان ادا کرنا، یا صرف زراعۃ آیا ہے ۔ ثانی الذکر قبالہ کہلاتی تھی ۔ بعض صورتوں میں اس کا نام مناجزہ (تنازع کے بعد بندوبست) اور مشاطرہ (آدھی پر بٹائی) بھی آیا ہے ۔ ابن حوقل، (۱ : ۱۳۳) نے معقود اور محلول میں فرق بیان کیا ہے ۔ دوسری طرف رسم و رواج کی رو سے روز بروز قبالہ سے ارض قبالہ مراد لی جانے لگی، یعنی وہ اراضی جو زیر قبالہ ہوں ۔ اگر ایک یا دو اوراق بردی سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ قبالے میں مشرق اسلامی کے نظام اراضی کی طرح دوسری قسم کی چھوٹی چھوٹی ملکیتیں شامل نہیں تو برخلاف اس کے دوسرے اوراق سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ زمین کے چھوٹے چھوٹے قطعات ہوتے تھے۔ زمانۂ ما بعد کی مالی دستاویزات سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ مقادنہ اور قبالہ پر مشتمل تمام اراضیات محصلین خراج کے اختیار میں ہوتی تھیں اور انھیں حق حاصل تھا کہ وہ ایک زمین کی قسم کو دوسری قسم کے کھاتے میں ڈال دیں ۔ اس کے لیے انھیں نیل میں طغیانی کے بعد اراضی کی پیداوار کی نوعیت کو مد نظر رکھنا ہوتا تھا ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اب عربوں اور مصری نو مسلموں میں امتیاز جاتا رہا تھا اور فرق صرف پیداواری قسم کا رہ گیا تھا ۔ قبالہ صرف ان اراضیات کا نام تھا جن میں غلہ، سبزیاں اور ترکاریاں پیدا ہوتی تھیں ۔ میووں کے باغات، نیشکر اور سن وغیرہ ایسی مفید فصلیں ان میں شامل نہ تھیں ۔ یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا پہلے بندوبست تک یہی صورت حال کار فرما تھی۔

عہد ممالیک میں بھی یہ ارتقائی عمل جاری نظر آتا ہے۔ اس زمانے میں بعض اراضیات ایسی تھیں جن کا خراج یا اجارہ بطریق مناجزہ پیشگی طے ہو جاتا تھا اور قبالہ زرعی اراضی کا وہ قطعہ ہوتا تھا جو زیر مساحت ہو۔ اس میں بھی پیداوار کی نوعیت کے مطابق فدّان کے تحت اراضی کی بعض اقسام میں فرق روا رکھا جاتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہے کہ لگان کا لحاظ یا ضمانت کے بغیر ایک مشترک اور مساوی طریق کار ظہور پذیر ہو گیا تھا، جس میں صرف معین رقم کی ادائی ہوتی تھی۔ قبالے کا بھی قانونی انجام کار تھا؛ اس لیے اکثر اوقات معین رقم سرکاری خزانے کے بجائے مُتَقَبِّل کو ادا کی جاتی تھی، جو کہ سابق مُتَقَبِّل کے منافع کا حقیقی وارث ہوتا تھا۔ عثمانی عہد میں اگرچہ مقاطعات اور التزامات (جن کے لغوی معنی اگرچہ ضمان کے ہیں، لیکن در حقیقت وہ اقطاع کے مماثل ہیں) کا ذکر آتا ہے، لیکن لفظ قبالہ خراج یا لگان کے ذخیرۂ الفاظ سے ناپید ہو جاتا ہے۔ جب نپولین بونا پارٹ نے مصر پر حملہ کیا تو اس کے ہمراہی فضلا کو بتلایا گیا کہ مناجزہ نکمی زمینوں کو کہتے ہیں۔

زمین کے خراج کے ساتھ، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، قبالہ اور ضمان کے الفاظ مستقل قسم کے بعض مخصوص محصولوں، بالعموم مکوس کے مفہوم میں، مثلاً شہروں میں نمک کی خرید، حماموں کے انتظام یا مقامی چنگی خانوں کے لیے مستعمل رہے ہیں۔ اسی مفہوم کی روشنی میں ہمیں ان عبارتوں کی تشریح کرنی ہوگی جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکمران مکوس کی طرح قبالات کو منسوخ یا ناجائز قرار دیتے تھے۔ مشرق سے زیادہ مغرب میں قبالات سے مختلف محصول مراد لیے جاتے ہیں اور اہل مغرب نے اسی مفہوم کو اپنا لیا ہے (اسپینی زبان میں القبالہ alcabala ۱۰۱۱ء میں مستعمل تھا۔ اطالوی زبان میں gabella بارھویں صدی عیسوی میں اطالیہ کی بندرگاہوں اور صقلیہ کے نارمنوں کے ہاں رائج تھا۔ اسی سے فرانسیسی لفظ gabelle ماخوذ ہے، جو چودھویں صدی عیسوی کے اوائل سے فرانس میں مروج ہے؛ Provençal: gabele۔ یہ یاد رہے کہ کتلان Catalan کے Ramon Muntaner نے چودھویں صدی عیسوی میں مشرق کی طرف مہم کا جو حال لکھا ہے، اس میں gabella ترک قبائل کے معنوں میں آیا ہے، جو قبیلہ سے مشتق ہے نہ کہ قبالہ سے)۔ ان محصولات کے لیے رکّ بہ ضریبہ؛ ان کی وصولی کے طریق کار کا ابھی تک مطالعہ نہیں ہو سکا۔

**مآخذ**: (ان کی فہرست مکمل نہیں کہی جا سکتی) (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ص ۱۰۵ ببعد و مترجمۂ Fagnan، ص ۳۹ ببعد؛ (۲) ابو عبید: کتاب الاموال، ص ۷۰ تا ۷۳ [اردو ترجمہ ص ۲۰۰ ببعد]؛ (۳) الطبری، ۲: ۱۷۲۷، ۳: ۱۰۹، ۱۲۹۹؛ (۴) البیہقی، طبع Schwally، ص ۱۲۵؛ (۵) ابن حوقل، ۱: ۱۳۶؛ (۶) المخزومی، در *JESHO*، ۵ (۱۹۶۲ء): ۲۶۳؛ (۷) ابن مماتی: قوانین الدواوین، طبع عطیہ، ص ۲۵۹، ۲۳۶ تا ۲۳۸؛ (۸) النابلسی: فیوم، در *Arabica*، ۳ (۱۹۵۷ء): ۱۳ ببعد؛ (۹) النویری: نہایۃ الارب، ۸: ۲۳۶ تا ۲۵۲؛ (۱۰) المقریزی: الخطط، بولاق، ۱: ۸۳ تا ۸۶؛ (۱۱) القلقشندی: صبح الاعشی، ۳: ۳۵۸؛ (۱۲) A. Grohmann: *Papyrus Caire*، ج ۲، عدد ۸۷ و ج ۳، عدد ۱۰۳ و ج ۴، عدد ۲۷۰، ۲۷۱ مع متعلقہ حواشی؛ (۱۳) Ch. Becker: *Papyri Schott-Reinhardt*، عدد ۳؛ (۱۴) J. David-Weill: *Papyrus Louvre*، در *JESHO*، ۱۴ (۱۹۷۱ء): ۱۲ تا ۱۵ (سازوت)۔

جدید تالیفات: ان میں جامعیت مفقود ہے؛ بعض معلومات ان کتابوں سے دستیاب ہوتی ہیں: (۱)

Quatremere : *Journal des Sawants*، ۱۸۳۸ء، ص ۴۹ (gabelle کے مختلف اشتقاق دیے گئے ہیں)؛ (۲) لغویہ، البلاذری اور الطبری میں مستعمل الفاظ کے فرہنگ (متعلقہ عبارت میں ثابت کیا گیا ہے کہ اہل القبالہ ہی اہل الذمہ ہیں، لیکن اس سے کسی یقینی بات کا پتا نہیں چلتا)؛ (۳) Dozy، بذیل قبالہ اور متاجرہ (De Goeje والا فقرہ بھی اسی طرح قابل تصحیح ہے)؛ (۴) Lokkegaard : *Islamic Taxation*، باب چہارم (دیکھیے *Arabica* (۱۹۵۴ء)، ۲۵۰)؛ (۵) Cl. Cahen : *Fiscalite, Propriete, etc.* در *Arabica* ۲ (۱۹۵۵ء)؛ (۶) وہی مصنف : Impots Fayyum، ۴ (۱۹۵۷ء)؛ (۷) وہی مصنف : *Contributions*، در *JESHO*، ۵ (۱۹۶۲ء)؛ (۸) وہی مصنف : *L'administration de l'armee fatimide*، در *JESHO*، ۱۴ (زیر طباعت)؛ (۹) ضیاء الدین الریس : الخراج فی الدول الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، باب آخر؛ (۱۰) Mokoto Shimizu : *Les finances publiques de la Etat abbaside*، در *Der Islam*، ۴۲ (۱۹۶۵ء)، بالخصوص ص ۱۲؛ (۱۱) E. Levi-Provencal : *Esp. Mus.*، ۳ : ۲۹، ۲۷۰، ۴۲۱-۴۴۰؛ (۱۲) M. Tabbi : *L'emirat aghlabide*، ۴۲۰، ۶۶۱؛ (۱۳) H. R. Idris : *Zirides*، ۲ : ۶۱۵؛ (۱۴) Crescini : *Vincenzo Gabella*، در *Romanica Fragmenta*، Turin ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) Giovanni Battista Pellegrini : *L'elements arabo nelle lingue neolatine* در *L'occidents et l'Islam nell' alto medioevo Settimane de Studio del centro italiano di Studi Sull' alto Medio-Evo*، ج ۱۲، ۲، Spoleto ۱۹۶۵ء، ۷۰۶، ۷۶۹ تا ۷۷۰؛ (۱۶) F. Nasser : *Les emprunts lexicologiques du francais a l'arabe*، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۲۷۳ تا ۲۷۰ اور اشاریہ۔ دیکھیے اقطاع۔

(CL. CAHEN)

**قُبان** : (قُوبان)؛ جسے نوغای ترکی میں قُوسان اور چرکس زبان میں پشیز Pshiz (۔۔ پسیخچہ) کہتے ہیں، قفقاز کے چار بڑے دریاؤں (ریون Rion، کرہ Kura، ترک Terek اور قُوبان) میں سے ایک۔ یہ تقریباً ۴۵۰ میل لمبا ہے اور البرز کے قریب ۱۳۹۳۰، فٹ کی بلندی سے نکلتا ہے۔ جن تین ندیوں (خُرزُق، اُلُوقم، اوچ قُلان) کے ملنے سے یہ دریا بنا ہے، وہ اس تنگ گھاٹی تک پہنچنے سے پہلے آپس میں مل جاتی ہیں۔ گھاٹی سے گزرنے کے بعد قُبان (۱۰۷۵ فٹ کی بلندی پر) میدانوں میں داخل ہوتا ہے۔ قُبان پہلے تو جنگل دار پہاڑوں میں سے ہوتا ہوا گزرتا ہے اور پھر مغربی سمت اختیار کر کے میدانوں میں نکل کر بہتا ہے جہاں اس کے دونوں کناروں پر جنگل ہیں۔ اس کے بائیں کنارے کے معاون دوت، تیبرده، زِلنچک، اُرُپ، لبہ، بِلیہ، پشیش، پسکبس، اِفپس، اَدگم وغیرہ ہیں۔ نیچے جا کر یہ دریا دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں سے ایک (پروٹکا Protoka) بحیرۂ ازوف میں اور دوسری بحیرۂ اسود میں جا گرتی ہے (لیکن مؤخرالذکر سے بھی ایک نہر نکل کر بحیرۂ ازوف سے جا ملتی ہے)۔ زیریں علاقے میں پہنچ کر یہ دریا اکثر اوقات اپنی گزرگاہ بدلتا رہتا ہے، مثال کے طور پر پندرھویں صدی تک اس کا بیشتر پانی بحیرۂ ازوف میں گرا کرتا تھا۔ قُبان اپنے معاونین سمیت ۲۰ ہزار مربع میل علاقے کا پانی بہا کر لے جاتا ہے [تفصیل کے لیے 11 لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ]۔

۱۸۳۳ء میں جنرل ولیمنوف Williaminov نے قبان کے بائیں کنارے پر گلنجک Gelendjik تک (جو بحیرۂ اسود کے ساحل پر ہے) ایک فوجی حلقہ بنا دیا۔ ۱۸۳۸ء میں قدیم ترکی قلعہ، صوجوق قلعہ کی جگہ پر [شہر] نورسک

Noworssisk (Tsemes) کی بنا رکھی گئی۔ جنگ قرم (کریمیا) میں اتحادیوں کے حملوں کی شہ پا کر جو بغاوتیں برپا ہوتی تھیں، ان کے بعد ۱۸۶۰ء میں جنرل یودو کموف Yewdokimow نے اپنی فوجیں جمع کر کے تمام علاقے کو گھیر لیا۔ اس حکمت عملی کا مقصد یہ تھا کہ کوہستانیوں کو میدانوں میں اتارا جائے تاکہ باغیوں کو ساحل کی طرف دھکیل کر ترکی میں ہجرت کر جانے پر مجبور کیا جا سکے۔ مقامی مآخذ کی رو سے (H. Bammate، در Revue Politique Internationale، نومبر۔ دسمبر ۱۹۱۸ء) ۱۸۶۴ء میں ۷۵ ہزار (؟) نفوس نے قفقاز سے ہجرت کی۔ روسی مآخذ میں ۱۸۷۱ سے ۱۸۸۴ء تک ترک وطن کرنے والوں کی تعداد ۱۲۰۸۶ بتائی گئی ہے۔ ۱۸۶۴ء میں روسی مغربی قفقاز کے سلسلے کے دروں تک پہنچ گئے۔

**مآخذ**: دیکھیے مادہ ہاے ابخاز، آزق، چرکس۔ آثار قدیمہ: (۱) Minns: *Scythians and Greeks*، آکسفرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۴۳۹ تا ۶۳۸، میں مآخذ کی ایک مکمل فہرست درج ہے؛ (۲) Rostovtzeff: *Iranians and Greeks in South Russia*، آکسفرڈ ۱۹۲۲ء۔ قفقاز کے بارے میں کلاسیکی مصنفین کے تمام بیانات در (۳) B. Latyschev: *Scythica et caucasica e veteribus scriptoribus graecis et latinis*، در *Zap. Russ. Arkh. obshč*، ۱۸۹۰ تا ۱۹۰۶ء؛ (۴) عرب جغرافیہ نگاروں کے ہاں اسی قسم کے بیانات کا N. Karaulow: *Sbornik materialow....*، *Kawkaza*، تفلس، ص xxix، xxxii، xxxi، xxxviii نے ترجمہ کیا ہے (نقشہ)؛ عام مآخذ کے لیے دیکھیے (۵) Miansarow: *Bibliographia caucasica et transcaucasica*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۶ء اور (۶) Dubrowin، در *Istoria voinī na Kawkaze*، ج ۱/۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۸ء؛ (۷) *Grande Encyclopédie russe*، طبع Efron و Brockhaus میں روس اور ترکی کی جنگوں کا حال اور جغرافیائی معلومات درج ہیں؛ (۸) ۱۹۱۶ء کے اعداد و شمار سرکاری اشاعت *Kawkazeki Kolendar pour 1917* میں دیکھیے؛ (۹) ۱۹۲۳ء کے بعد کی صورت حال کے لیے دیکھیے: *A description of the various political units*، شائع کردہ محکمۂ خارجۂ برطانیہ لندن ۱۹۲۰ء میں، اور *Encyclopédie soviétique*، ج ۱، ماسکو ۱۹۲۶ء بذیل عنوان آدیغہ Adighe۔ (۱۰) چرکس (زکیبان) زبان کے بارے میں دیکھیے: Prince N.S. Troubetzkoy: *Langues caucasiques septentrionales*، در *Les langues du Monde*، طبع A. Meillet، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۶، ۳۴۱ اور N. Yakowlew: *Tables phonétiques de la langue cabarde*، *Glossaire des exemples*، کراسہ ۱ و ۲ از *Travaux de la section des langues du Caucase septent. de l'Institut Oriental*، ماسکو ۱۹۲۳ء؛ قرہچای کی ترکی بولی کے لیے دیکھیے (۱۲) W. Pröhle: *Karatschaisches Wörterverzeichniss*، Keleti Szemle، ج ۱۰، ۱۹۱۱ء۔

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

**قبائل**: (ع)؛ واحد: قبیلہ، ایک باپ کی اولاد؛ القبیل = تین یا تین سے زائد افراد پر مشتمل جماعت؛ القاموس المحیط میں ہے: القَبِیْلُ . . . . الجماعۃ مِن الثلاثۃ فصاعداً من اقوامٍ شتّٰی و قد یکونون من نجرٍ واحد، و رُبَّما کانوا بنی اَبٍ واحد۔ قبائل الرأس دراصل سر کی ہڈی کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے سے باہم پیوستہ ہیں اور قبائل (عرب) اسی سے مجازی معنوں میں استعمال ہوا ہے، القاموس ہی میں ہے . . . . و بہاءٍ واحدۃ قبائل الرأس للقطع المشعوب بعضُها الی بعض و منہ قبائلُ العرب، واحد ہم قبیلۃ و ہم بنو اَبٍ واحد۔

قبائل کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ہے: وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط

(۴۹ [الحجرات] ۱۳) ۔ علماے انساب نے عربوں کو بحیثیت نسب چھے طبقات میں تقسیم کیا ہے :

الطبقة الأولی : الشَّعب (جمع : شُعوب)، یہ بعید ترین نسب کا درجہ ہے جس میں سے قبائل درخت کی شاخوں کی مانند پھوٹتے ہیں، مثلاً عدنان [بقول الجوھری یہ قبائل کا باپ اور اصل ہے جس کی طرف وہ منسوب ہوتے ہیں] ۔ الطبقة الثانیه : القبیلة (جمع : قبائل)، مثلاً رَبیعة و مُضَر ۔ اسے قبیلہ اس لیے کہا گیا کہ انساب کا باہم تقابل کیا جاتا ہے، [نیز اس لیے کہ شعب قبائل میں منقسم ہوتا ہے] ۔ قبائل کو جماجم کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے ۔

الطبقة الثالثة : العِمارة (جمع ۔ عمائر و عمارات) [قبیلہ عمارات میں منقسم ہوتا ہے]، مثلاً قُریش و کِنانہ ۔ الطبقة الرابعة : البطن (جمع : بُطون و أبطُن )، جیسے بنو عبدِ مناف و بنو مخزوم ۔ الطبقة الخامسة الفخذ (جمع : أفخاذ)، مثلاً بنو ھاشم و بنو اُمیّہ ۔

الطبقة السّادسَة الفَصِیلة (جمع فصائل)، مثلاً بنو عبّاس و بنو ابی طالب گویا مندرجۂ بالا طبقات کے لحاظ سے فَخِذ فصائل کے مجموعے کا نام ہے، بطن افخاذ کے مجموعے کا، عمارة بطون کے مجموعے کا، قبیلہ عمائر کے مجموعے کا اور شعبہ قبائل کے مجموعے کا ۔ بعض علما نے ان طبقات کی مثالیں ذرا مختلف طور پر پیش کی ہیں، یعنی شعب : خُزَیمة؛ قبیلة : کِنانة، عِمارة، قریش؛ بطن : قُصَیّ؛ فَخِذ ۔ ھاشم اور فصیلة : عبّاس ۔

بعض علما نے طبقات کی تقسیم اس طرح کی ہے : شعب، قبیلہ فصیلہ، عِمارة، فَخِذ ۔ بعض نے فصیلہ سے پہلے اور فخذ کے بعد ایک اور طبقہ عشیرة کا ذکر بھی کیا ہے ۔ ایک اور روایت کے مطابق انساب عرب کو سات طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے اور وہ یہ ہیں : شعب، قبیلہ، عمارة، بطن، فخذ، جیل، فصیلة ۔

المخصّص (ابن سِیدة، السِّفر الثالث) کے مطابق انسانی معاشرے کو اس کے افراد کی قلت و کثرت تعداد کے مطابق مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے؛ یہ نام (طبقات کی درجہ بندی سے قطع نظر) یہ ہیں :

الرَّهْطُ (جمع : أرهُط) ۔ نفر کے معنوں میں مستعمل ہے اور نفر (جمع : أنفار) دس سے کم کے عدد کے لیے آتا ہے) ۔

العترة = رَهْط کی طرح ہے ۔

العصبة : [جمع : عُصَب، عصائب]، دس سے چالیس تک کے لیے ۔

القبیلة : ایک باپ کی اولاد ۔

القبیل : (جمع : قُبُل) جماعت جس میں کم از کم تین انسان شامل ہوں (قال ابو زید : قدیکون القبیل من بنی أب واحد) ۔ اس لحاظ سے القبیل اور القبیلة ھم معنی ہیں) ۔

الشعب : خاندان (الحیّ) جو قبیلہ سے نکلتا ہے (ینشعب)؛ یہ بھی کہا گیا ہے کہ الشعب قبیلہ ھی کا دوسرا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شعب مختلف نسلوں سے تعلق رکھنے والے گروہ کو کہتے ہیں، مثلاً العَجَم، العرب، الھند، ترک، فارس ۔ اس لحاظ سے شَعب قبیلے سے بڑی جماعت کو کہتے ہیں ۔

الحّی : تھوڑی جماعت جو انفرادی طور پر کسی مقام پر اترے ۔

أسرة الرَّجل : رھطُهُ الأدنون؛ اور اسی طرح فصیلة الرجل اور عِتْرة الرجل ۔

جِذْمُ الرَّجل : آدمی کی قوم ۔

السِبط ۔ جیسے عربوں میں قبیلہ ہے، اسی طرح یہودیوں میں سِبْط ہے، اور سبط بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو بھی کہتے ہیں؛

عِترۃُ الرجل: یعنی انسان کے اقربا جیسے اولاد وغیرھم۔

النویری نے قبائل کے حسب ذیل دس طبقات گنوائے ھیں:

الجِذْم، الجماھیر، الشُّعوب، القبائل، العمائر، البُطُون، الافخاذ، العشائر، الفصائل، الارھاط۔ کچھ اور ماھرین انساب نے ان درجات کو حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان کیا ھے:

جِذْم، جمھور، شَعْب، قبیلہ، عمارۃ، بطن، فخذ، عشیرۃ، فصیلۃ، رھط، عترۃ، ذُرّیۃ اور بعض نے ان میں مزید تین طبقات کا اضافہ کیا ھے، یعنی: بیت، حی، جماع۔

جنوبی عرب میں قبیلہ کو شَعْب اور شعبین کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ھے۔ اھل جنوب (یمن و حضر موت) قبیلے کو مختلف طبقات میں اس طرح تقسیم کرتے تھے:

رِبعن اور ثلثن، اس سے ان کی مراد رُبع قبیلہ اور ثُلث قبیلہ ھوتی تھی۔

قبیلے کی جس تقسیم اور اس کے مختلف درجات و طبقات کا ذکر اوپر کیا گیا، اس سے معلوم ھوتا ھے کہ عربوں کے ھاں قبیلہ بھی جسم انسانی کی طرح مختلف اعضا پر مشتمل ھے۔ یہی وجہ ھے کہ انھوں نے ان مختلف طبقات کے نام جسم انسانی کے اعضا کے نام پر رکھے۔

انسان کے جسم میں اوپر سے شروع کریں تو سب سے پہلے سر آتا ھے، جو مختلف ھڈیوں کے مجموعے کا نام ہے، یعنی قبائل الرأس، اور اس سے قبائل العرب کو تشبیہ دی گئی ھے گویا انسان کا جسم اور اس کا معاشرہ ایک عمارت کی طرح ھیں۔ شعب کی بنیاد قبیلہ پر ھے اور قبیلہ اس انسانی معاشرے کی عمارت کی اساس اور بنیاد کا کام دیتا ھے۔ بنیاد کے بعد عمارت کی ابتدا ھوتی ھے جو بمنزلۂ عنق اور صدر کے ھے۔ گردن اور سینے کے بعد (پیٹ) بطن آتا ھے۔ پیٹ کے بعد ران فخذ ھے اور سب کے آخر میں نسب کا قریب ترین درجہ فصیلہ آتا ھے جو جسم انسانی میں فخذ کے بعد ھے، (یعنی پنڈلی اور قدم)۔

سطور بالا میں علماے انساب کے درمیان جس اختلاف کا ذکر ابھی ھم نے کیا ھے، وہ فقط قبائل کے درجات و طبقات کی ترتیب اور حد بندی کے سلسلے میں ھے، یعنی بحیثیت تقدم و تأخر اور بعض اصطلاحات کے اضافے یا نقص کے اعتبار سے۔ اصطلاحات کے اس تقدم و تأخر یا اضافہ و نقص سے قطع نظر علما کی غالب اکثریت اس خیال کی حامی ھے کہ عربوں کے قبائل و انساب کے کئی طبقات تھے، لیکن یہ بات قابل ذکر ھے کہ مندرجۂ بالا اصطلاحات ظھور اسلام کے قریبی دور جاھلیت سے تعلق رکھتی ھیں اور انھیں لوگوں کے ھاں رائج تھیں۔ جہاں تک زمانۂ جاھلیت کے ماضی بعید کا تعلق ھے ابھی تک اس بارے میں ھمارے پاس حتمی اور یقینی معلومات موجود نہیں۔

القبیلۃ سے اوپر اور نیچے کی اصطلاحات کے ضبط میں علماے انساب کے اختلاف اور ان کی بیان کردہ ترتیب درجات میں خلل پذیری اس بات پر بھی دلالت کرتی ھے کہ دورِ جاھلیت میں ان اسماے طبقات پر لوگوں کا کُلّی اجماع نہیں تھا، ورنہ اصطلاحات و اسما کے سلسلے میں اس قدر گہرے تضاد کا مظاھرہ نہ ھوتا، بلکہ یہ ایک اجتہادی ترتیب ھے، جسے متأخرین نے رُواۃ کی زبانی سنا اور انھوں نے اسے اپنے عہد کے قبائلی نظام سے اخذ کیا اور پھر علما نے اپنے اپنے ذاتی اجتہاد کے مطابق اسے ترتیب سے آشنا کیا۔ قدیم مآخذ و مراجع کا مطالعہ کیا جائے تو ایک اور حقیقت بھی سامنے آتی ھے، وہ یہ کہ اصطلاحات مندرجۂ بالا میں سے

اکثر و بیشتر کا سراغ جاہلی تحریروں اور قدیم شعرا کے کلام میں نہیں ملتا۔

بہر حال القبیلة اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو نسب واحد میں شریک ہو اور یہ نسب جدِّ اعلٰی (یا جدّہ) تک پہنچتا ہے۔ انساب کے سلسلے میں قبیلے کا لفظ عربوں میں کثیر الاستعمال چلا آ رہا ہے اور جہاں تک اہلِ بادیة کا تعلق ہے قبیلے کو سب سے بڑا اجتماع سمجھنا چاہیے۔ (جدید اصطلاح کے مطابق شعب بڑے وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے)۔ پھر قبیلے سے اس کی فروع پھوٹتی ہیں گویا قبیلہ ایک درخت ہے جس کی شاخیں (اغصان) نکل نکل کر اِدھر آدھر پھیل رہی ہیں، البتہ اس درخت (قبیلہ) سے پھوٹ نکلنے والی شاخوں کی تعداد میں علما کا اختلاف ہے۔

قبیلے کی جس تقسیم کا ذکر اوپر کیا گیا ہے وہ اہل البدو کے علاوہ اہل الحضر (خصوصًا اہل حجاز) پر بھی منطبق ہوتی ہے، اگرچہ یہ لوگ شہروں اور قصبوں میں رچ بس گئے تھے، لیکن انھوں نے نسب کی بنیادوں پر قائم شدہ اجتماعی زندگی کو خیرباد نہیں کہا تھا۔ دراصل قبیلے کی تقسیم در تقسیم بدوی زندگی کے اہم فطری تقاضوں کے عین مطابق تھی۔ صحرا میں بہت بڑے اجتماعِ انسانی کے لیے اسباب اکل و شرب اور دیگر ضروریات معیشت کی گنجائش جوں جوں کم ہوتی چلی گئی، انسانوں کی بڑی جماعتیں (قبائل) تقسیم، تفریق اور انتشار سے دو چار ہوتی رہیں: چنانچہ جب ان قبائل سے پھوٹی ہوئی شاخیں (بطن، فخذ، فصیلہ وغیرہا) مختلف شہروں اور قصبوں میں جا جا کر آباد ہوتی گئیں، انھوں نے اپنی صحرائی زندگی کے اجتماعی موروثی نظام کی محافظت کی اور وہ اپنی منظم شہری زندگی میں بھی خونی اور نسبی روابط کی لڑی میں منسلک رہیں۔ گویا مذکورۂ بالا طبقات و درجات دعوائے نسب پر قائم تھے اور قبائلی زندگی میں، نسب اور اجتماعِ انسانی کے درمیان ایک گہرا اور مضبوط ربط پایا جاتا تھا۔

القلقشندی (صبح الاعشٰی: الجزء الاول) نے انساب عرب کے سلسلے میں چند امور کی طرف توجہ دلائی ہے، جن میں سے بعض کا ذکر باعث دلچسپی ہے:

۱۔ اصل میں تو قبیلہ ایک جد اعلٰی کی اولاد کو کہا جاتا ہے (بنو اَب واحد)، لیکن بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص حِلف یا موالاة کے ذریعے کسی دوسرے قبیلے میں ضم ہو جاتا اور پھر وہ بھی اس نئے قبیلے کی طرف منسوب کیا جاتا؛ اسے حلیف بنی فلان یا مولٰی بنی فلان کہا جاتا تھا۔

۲۔ جب ایک قبیلے کا کوئی فرد کسی دوسرے قبیلے میں داخل ہو جاتا تو اس کے لیے دونوں قبیلوں (اپنے پہلے اصل قبیلے اور دوسرے قبیلے) کی طرف نسبت کرنا جائز سمجھا جاتا، مثلاً کہا جاتا التمیمی ثم الوائلی یا الوائلی ثم التمیمی۔

۳۔ قبائل عرب عمومًا باپ کے نام سے پکارے جاتے تھے جیسے ربیعہ، مضر، اوس، خزرج، لیکن کبھی کبھی قبیلے کا نام ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا تھا، جیسے (خِندِف، بُجَیلہ وغیرہ)۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ کوئی قبیلہ کسی ایسے واقعے کی طرف منسوب ہو جاتا جو اس کے لیے مخصوص ہوتا تھا مثلاً غسّان۔ ان کا یہ نام اس لیے مشہور ہو گیا کہ وہ یمن میں اس نام کے ایک چشمے پر اُترے تھے۔

۴۔ قبائل عرب کے بیشتر نام ان عناصر فطرت سے لیے گئے تھے جن سے انھیں عمومًا ربط ہوتا جیسے درندے مثلاً اسد، نَمِر یا نباتات جیسے حَنظلہ، یا حشرات الارض، جیسے حَنَش، یا زمینی اجزا جیسے فِہر، صَخر وغیرہا۔

۵۔ عربوں کی اصطلاح میں اسماے قبائل

پانچ طرح کے ہیں:

(الف) قبیلے پر اس کے باپ کے نام کا اطلاق ہو، جیسے عاد، ثمود؛ مدین سے مراد بنو عاد، بنو ثمود، اور بنو مدین ہے۔ یہ عام طور پر شعوب اور قبائل میں ہوتا بخلاف بطون و افخاذ۔

(ب) قبیلے پر بنوّۃ (لفظ بنو) کا اطلاق ہو، مثلاً بنو عباس اوریہ عموماً بطون و افخاذ میں استعمال ہوتا ہے۔

(ج) قبیلے کا ذکر جمع کے لفظ سے مع الف و لام کیا جائے، جیسے الطالبیون اور الجبابرۃ۔ اس کا استعمال عموماً متأخرین کے سلسلے میں ہوا ہے۔

(د) قبیلے کو آلِ فلاں کے کلمات سے پکارا جائے، مثلاً آلِ ربیعۃ، آلِ فضل، آلِ مُرّۃ، آلِ علی؛ اس کا استعمال بالعموم ازمنۂ متأخرہ میں ہوا ہے اور خصوصاً شام میں۔ یہاں آل سے مراد اَہل ہے۔

(ہ) قبیلے کو ''اولاد فلاں'' سے تعبیر کیا جائے، جیسے اَولادِ زعازع، اولاد قریش۔ اس کا استعمال بہت قلیل اور وہ بھی متأخرین افخاذ میں کیا گیا ہے۔

ابن حزم (جمہرۃ أنساب العرب) نے لکھا ہے کہ تمام قبائل عرب کا مرجع ایک باپ کی طرف ہے، ما سوا تین قبائل کے اور وہ تَنوخ، عُتَق اور غَسّان ہیں۔ ابنِ حزم ہی کے مطابق تمام عرب تین اشخاص کی اولاد ہیں: عدنان، قحطان اور قُضاعۃ۔

بعض علما نے اہلِ عرب کو دو بڑی شاخوں میں تقسیم کیا ہے یعنی عرب عاربہ اور عرب مستعربہ۔ عرب عاربہ کو العرب العرباء بھی کہا جاتا ہے اور عرب مستعربہ کے لیے المتعرّبہ کا کلمہ بھی استعمال ہوا ہے۔ مؤرخین عرب نے یہ تقسیم ایک اور طریقے سے بھی کی ہے؛ بائدہ اور غیر بائدہ۔ بائدہ وہ جو تباہ ہو چکے اور غیر بائدہ یعنی قبائل قحطانیۃ اور قبائل عدنانیۃ جن کی اولاد باقی ماندہ قبائل عرب ہیں، لیکن عام طور پر قبائل عرب کو تین درج ذیل قسموں میں محدود مانا گیا ہے:

۱ ـ عرب بائدہ: یعنی قدیم عرب باشندے؛ یہ ختم ہو چکے اور ہم اب ان کے بارے میں صرف کُتُبِ سماویہ یا قدیم عربی اشعار ہی کے ذریعے متعارف ہیں۔ النویری نے اس قسم میں یہ نو قبائل شمار کیے ہیں اور انھیں ارم بن سام بن نوح کی اولاد بتایا ہے: عاد، ثمود، اُمیم، عَبیل، طَسْم، جدیس، عملیق، جرہم، وبار۔

مشہور جاہلی شاعر نابغہ نے جو اسلام سے کچھ عرصہ پہلے گزرا ہے، ایک قصیدے میں قبائل بائدہ کا ذکر کیا ہے جن میں عاد اور ثمود، کے نام بھی شامل ہیں۔

ایک اور روایت کے مطابق عرب بائدہ کی یہ مشہور شاخیں ہیں: عاد، ثمود، عَمالقہ، طسم، جدیس، سبدفخلم، جُرہُم الاولی، مَدین۔ القلقشندی نے ان قبائل کی جائے سکونت اس طرح بتائی ہے: عاد یمن اور عُمان کے درمیان أحقاف (بحرین سے حضر موت تک) کے علاقے میں پھیلے ہوئے تھے۔ یہ حضرت ہود علیہ السلام کی قوم تھی۔

ثمود کا قیام حجاز اور شام کے مابین الحِجْر اور وادی القری میں تھا اور یہ پہاڑوں کو کھود کر مکانات بنایا کرتے تھے۔ حضرت صالح علیہ السلام کو ان کی طرف بھیجا گیا۔

عَمالقہ: [انھیں بنو عملیق یا عملاق بھی کہتے ہیں:] ایک بہت بڑی قوم جسے لمبے اور مضبوط جسم کے لیے بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ ان کے مختلف قبائل عُمان، بحرین، حجاز میں بکھر گئے تھے اور عراق و جزیرہ کے ملوک، جبابرۂ شام اور فراعنۂ مصر انھیں میں سے تھے۔

طَسْم: ان کی سکونت اَحقاف (یمن) میں اور بعض کے نزدیک یمامہ میں تھی۔

جدیس: ان کے مساکن بھی بنو طسم کے قرب و جوار [بحرین یا یمامہ] میں تھے۔

عبد ضخم: طائف میں رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے سب سے پہلے [illegible] خط میں لکھا۔

جرہم الاولیٰ: یہ بھی ایک عرب [illegible] جو عاد کے زمانے میں موجود تھا۔

مدین: [یہ بہت بڑا قبیلہ تھا جو] حجاز کی سرحد پر اطراف شام میں معان کی سرزمین [illegible] تھے۔ [راہزنی اور ناپ تول میں کمی کے جرائم کا ارتکاب کرتے تھے]۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت کے لیے حضرت شعیب علیہ السلام کو مبعوث فرمایا تھا۔

۲۔ عرب عاربہ: یعنی خالص عرب: یہ بنو قحطان ہیں۔ ان کا اصل وطن یمن تھا۔ اولاد قحطان ابن عابر میں سے دو شعب جرہم (اصہار اسمعیل علیہ السلام) اور یعرب مشہور ہیں۔ قدیم عرب قبیلہ سبا یعرب کی نسل سے تھا۔

علمائے انساب نے قحطانی قبائل کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے: بنو کہلان اور بنو حمیر۔ بنو کہلان پھر کئی فروع میں تقسیم ہوئے جن میں سے مشہور ترین یہ ہیں:

بنو طیّ: نجد کے علاقے میں دو مشہور پہاڑوں أجأ اور سلمٰی [رک بآں] پر ان کا قیام تھا۔ یہ قبیلہ سخاوت میں مشہور عالم رہا ہے۔

بنو ہمدان اور بنو مذحج: ان کی اکثریت یمن میں سکونت پذیر تھی۔ بنو مذحج ہی کی ایک شاخ بنو الحارث تھی جو طائف کے جنوب مشرق میں جا کر آباد ہو گئے تھے۔ بنو عاملۃ اور بنو جذام: یہ لوگ بادیۂ شام میں رہتے تھے۔ بنو لخم نے دریائے فرات کے کنارے مملکت حیرۃ کی بنیاد رکھی تھی۔ بنو کندہ حضر موت میں حکمران تھے۔

بنو ازد ایک طاقتور قبیلہ تھا جو عمان پر حکمرانی کرتا تھا۔ بنو غسان اس کی ایک شاخ ہیں جن کی حکمرانی مشرقی شام پر تھی۔ خزاعہ بھی ازد ہی کی ایک شاخ ہے۔ یثرب (مدینۂ منورہ) کے دونوں انصار قبیلے اوس اور خزرج انھیں کی اولاد تھے۔

حمیر کی مشہور شاخیں یہ ہیں:

قضاعہ حجاز کے شمال میں مقیم تھے۔ تنوخ قدیم زمانے میں شمالی شام میں جا بسے تھے۔ کلب، بادیۂ شام اور تبوک میں سکونت پذیر تھے۔ [بنو جہینہ عادۃ قریبی (حجاز) میں آباد تھے، بعد میں وہ دیار مصر میں بکثرت آباد ہو گئے۔] بنو عذرۃ عربوں میں عشق و محبت کی صفات کے حامل ہونے کے اعتبار سے بہت مشہور گزرے ہیں۔ عروۃ بن حزام (صاحب عفراء) اور جمیل بثینہ اسی قبیلے سے تھے۔

۳۔ عرب مستعربہ: یعنی اولاد اسمعیل علیہ السلام: حضرت اسمٰعیلؑ کی مادری زبان عبرانی یا سریانی تھی، لیکن جب انھوں نے مکے میں قحطانی قبیلے جرہم میں شادی کر لی تو عربی بولنا سیکھی۔ ان کی اولاد نے بھی اسی زبان کو اپنایا، اس لیے وہ سب مستعرب (عرب میں داخل ہونے والے) کہلائے۔

عرب مستعربہ کا نسب عدنان بن اُدد کے ذریعے حضرت اسمٰعیلؑ بن ابراہیم علیہما السلام تک پہنچتا ہے اس لیے انھیں بنو عدنان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

علما نے عدنانی قبائل میں سے نزار کی اولاد میں قبائل ربیعۃ اور قبائل مضر کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کی اکثریت دجلہ و فرات کی وادی میں رہتی تھی جو دیار ربیعہ کے نام سے مشہور تھی۔ ربیعۃ کے مشہور قبائل دو تھے، أسد اور ضبیعۃ۔

أسد: ان کا قیام وادی الرّمۃ کے شمالی علاقے میں تھا۔ بنو أسد کی پھر کئی شاخیں تھیں جن میں چند ایک یہ ہیں:

بنو عبد القیس: ان کے مساکن تہامہ

میں تھے، بعد میں بحرین کی طرف چلے گئے ۔

بنو وائل: یہ دو شاخوں بکر اور تغلب میں منقسم تھے ۔ ان دونوں کی لڑائیاں تاریخ عرب کے مشہور واقعات میں سے ہیں ۔

مُضَر کے مشہور قبائل حسب ذیل ہیں: قیس عیلان، ہوازن اور سُلَیم انہی میں سے ہیں ۔ یہ لوگ نجد کے مغربی حصے میں بستے تھے ۔ قیس کی ایک اور مشہور شاخ بنو غطفان ہے، جس کی پھر دو فروع عبس اور ذبیان قابل ذکر ہیں ۔

تمیم: بادیۂ بصرہ ان کی جائے سکونت تھی ۔

ہُذیل: مکۂ معظمہ کے قریبی پہاڑوں پر رہتے تھے ۔

کنانة: جنوبی حجاز کے رہنے والے تھے ۔ قریش کا تعلق بنو عدنان کی اسی شاخ سے ہے ۔ قبیلۂ قریش فِهر بن مالک بن نَضْر بن کنانہ کی اولاد کے لیے مستعمل ہے ۔ قریش فِہر کا لقب تھا ۔ اسی بنا پر ان کی نسل نے اپنے لیے "قریش" کو خاندانی عَلَم قرار دیا ۔ قریش میں سے قُصَیّ بن کلاب نے مکے میں ایک شہری جمہوریت کی بنیاد رکھی تھی ۔ یہ جمہوری ریاست یونان کے شہروں ایتھنز اور اسپارٹا کے طرز حکومت کا ایک دھندلا سا خاکہ پیش کرتی تھی ۔ قریش دس خاندانوں میں تقسیم تھے اور ہر خاندان کے سپرد ریاست کا کوئی نہ کوئی عہدہ ہوتا تھا ۔ ظہور اسلام کے وقت یہ عہدے مندرجۂ ذیل خاندانوں میں منقسم تھے: سقایہ اور عمارہ (حاجیوں کے طعام و قیام اور خانۂ کعبہ کا انتظام) بنو ہاشم؛ رفادہ (حاجیوں کی مالی اعانت): بنو نوفل؛ سدانہ و ندوہ (خانۂ کعبہ کی کلید برداری اور عدالت کا انتظام): بنو عبدالدار؛ ایسار (ازلام سے فال نکالنا، بتوں سے استخارہ): بنو جمح؛ اموال محجرہ (بتوں پر نذرانے اور چڑھاوے وغیرہ کی دیکھ بھال): بنو سہم؛ مشورہ (اہم امور کے سلسلے میں اجتماعی فیصلے اور مشورے): بنو اسد؛ اشناق (خونبہا، جرمانے وغیرہ کا انتظام): بنو تیم؛ عقاب: (علمبرداری) بنو امیہ؛ قبہ و أعنہ: (فوجی کیمپ اور رسالے کی سپہ سالاری) بنو مخزوم؛ سفارت: (دوسرے قبائل میں پیغام رسانی اور سفارت) بنو عدی؛

طلوع اسلام کے وقت عرب اپنے أنساب کو تین حسب ذیل اصول میں محصور قرار دیتے تھے: ربیعہ، مضر، یمن ۔

عرب قبائل کی تقسیم ایک اور طرح بھی کی جاتی تھی، یعنی شمالی عرب کے باشندے (بنو عدنان)، جو حضرت اسمٰعیل بن ابراہیم علیہما السلام کی اولاد سے ہیں اور جنوبی عرب کے باشندے، جو قحطان بن عامر کی نسل سے ہیں ۔ اہل شمال کو عدنانی (نزاری اور معدی) کہا جاتا ہے اور اہل جنوب (یمن) کو قحطانی یا یمنی ۔ اہل شمال اور اہل جنوب کے درمیان تین اہم امور میں تفریق کی جاتی ہے: (۱) جنوب کے باشندے عموماً باقاعدہ آباد شہروں اور قصبوں میں رہتے تھے اور اہل شمال پر بدویت اور عدم قرار کا غلبہ تھا؛ حجازی اور یمنی بولی اور لہجے میں بھی فرق تھے ۔

۲ ۔ حضارت و بداوت اور زبان و لغت کے اختلاف کے سبب اہل شمال اور اہلِ جنوب کے مابین تہذیب و ثقافت کا فرق بھی نمایاں تھا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شمال اور جنوب کے عربوں میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں تھی اور یہ کہ وہ ایک دوسرے سے بالکل اجنبی تھے ۔ تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانۂ قبل اسلام ہی میں بہت سے یمنی قبائل وقتاً فوقتاً حجاز کی طرف کوچ کرتے رہے اور اہلِ حجاز کی ایک تعداد نے بھی (چاہے وہ مقابلةً قلیل ہی تھی) یمن کو اپنا مسکن بنایا ۔ اہلِ یمن کی ہجرت کی اصل وجہ سدّ مأرب کا حادثہ بیان کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے

وہ لوگ جزیرۃ العرب کے مختلف حصوں میں بکھر جانے پر مجبور ہو گئے۔ بعض مؤرخوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ اہلِ یمن کی ہجرتِ وطن کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ تیسری اور چوتھی صدی قبل مسیح میں رومیوں نے بحر احمر میں اپنے تجارتی بیڑے کو بڑی وسعت دے دی تھی جس کے سبب یمن کی تجارت کو بہت نقصان پہنچا۔ اہل شمال کے یمن کی طرف نقلِ وطن کا اہم سبب کثرتِ آبادی اور تنگی مسکن بیان کیا جاتا ہے

بہر حال علمائے نسب کے نزدیک عرب کے مختلف حصوں میں بسنے والے قبائل کے درمیان قبل اسلام ہی سے میل جول موجود تھا اور عدنانیوں اور قحطانیوں کی مسابقت کا سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ پھر جب اسلام کا آفتابِ جہاں تاب طلوع ہوا تو قبائلِ عرب کو شیر و شکر ہونے کے مواقع باسانی میسر آنے لگے اور وہ جوق در جوق نہ صرف جزیرۃ العرب کے مختلف علاقوں میں گھومنے پھرنے لگے، بلکہ ان کی ایک بڑی تعداد غیر عرب ممالک میں بھی جا کر بس گئی۔

عہد قبل از اسلام میں قبیلہ ہی وہ وحدت تھی جس پر عربوں کی اجتماعی زندگی کا دارو مدار تھا (اسلام نے عربوں کو وحدتِ دینی میں پرو دیا اور عزت و اکرام کی بنیاد تقویٰ پر رکھی: اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرات] ۱۳) ۔ بدویوں کے معاشرتی اور سیاسی نظام کی اصل اور جڑ قبائلی رسم و رواج پر قائم تھی۔ یہ لوگ عام طور پر خیموں میں رہتے۔ ایک خیمے میں ایک گھر کے افراد قیام پذیر ہوتے۔ بہت سے خیموں کا مجموعہ الحی (کنبہ) بن جاتا اور بہت سے کنبوں (اَحیاء) کے مجموعے کا نام قبیلہ تھا۔ افراد قبیلہ کی ذاتی اشیا چند ایک ہی ہوتیں، وگرنہ پانی کے ذخائر، چراگاہیں اور زرعی زمین قبیلے کی مشترکہ ملکیت شمار ہوتیں۔

اکثر بدوی قبائل عام طور پر کوچ اور سفر کی حالت میں رہتے۔ ایک جگہ جم کر زندگی بسر کرنا ان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ ان کی زندگی کا دارو مدار موسم کی خوشگواری اور بارش پر تھا: چونکہ انہیں پانی اور چارے کی ضرورت رہتی تھی اس لیے جونہی ایک جگہ پانی کے ذخیرے اور چراگاہ (الحمٰی) میں کمی واقع ہوتی وہ اپنے بیوی بچوں، مال اسباب اور اونٹ گھوڑوں کو لے کر وہاں سے کوچ کر جاتے اور کسی ایسی جگہ جا کر خیمے نصب کر لیتے جہاں پانی بافراط ملتا اور زمین سرسبز ہوتی۔ انہیں عناصر فطرت پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ آسمان سے بارش کا نزول ان کے لیے زندگی کی خوشگوار ترین نعمت تھی۔ بدوی قبائل عموماً صنعت و حرفت اور تجارت کو پسند نہ کرتے۔ ان کی بسر اوقات کا بڑا ذریعہ ان کے مویشی تھے اور خصوصاً اونٹ۔ اونٹ پر ان کی زندگی کا زیادہ تر دار و مدار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی عرب اس کی پرورش اور نگہداشت خاص طور پر کرتے تھے۔ وہ اس کا گوشت کھاتے، اس کا دودھ پیتے، اس کی اون سے کپڑے بنتے اور اس کی کھال سے خیمے بناتے اور حالت سفر میں اس کی پیٹھ پر گھر کا سارا سامان لاد دیتے۔ صحرائی قبائل کا ایک اور ذریعۂ معاش لوٹ مار تھی، جو ان کے معاشرے میں ایک باقاعدہ پیشے کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ بدوی قبائل کے برعکس اہلِ حضر شہروں میں مستقل زندگی گزارتے اور تجارت و زراعت کو بطور پیشہ اختیار کرتے۔ انہیں حضری قبائل نے قبل اسلام بعض بڑی حکومتوں کی بنیاد رکھی، جن میں سے یمن میں سبا، حمیر اور معین، شام میں بنو غسان، اور عراق میں بنو لخم کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قبائلی معاشرے میں کسی مرتب اور منظّم زندگی کا تصور نہیں ملتا۔ چنانچہ اس غیر منظّم اور

غیر مرتب معاشرے میں خون کا رشتہ ہی اصل معاشرتی اور سیاسی وحدت سمجھا جانا چاہیے۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب کسی نظامِ حکومت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے لیے قبیلے کا اجتماعی فیصلہ ہی قانون کا درجہ رکھتا تھا۔ اس قبائلی نظام کی یہ حد تھی کہ ہر شخص اپنے بھائی کی مدد کے لیے ہر آن اپنے آپ کو تیار رکھتا، وہ بھائی ظالم ہو یا مظلوم۔ عصبیت قبائل عرب کی ایک مشترکہ قدر تھی۔ کسی قبیلے کی عددی اکثریت اس کی قوت اور اس قبائلی نظام میں اس کی حیثیت اور عزت کا سبب بنتی۔ اپنی عددی قوت میں اضافہ کرنے کے لیے عرب قبائل اجنبیوں کو مَوالی (واحد: مَولیٰ) کی حیثیت سے قبول کیا کرتے۔ مَوالی کی دو قسمیں تھیں: (۱) کوئی آزاد انسان کسی قبیلے کی حفاظت میں آنا چاہتا تو وہ اس کا مَولیٰ بن جاتا؛ (۲) آزاد کردہ غلام بھی اکثر و بیشتر اپنے سابق آقا کے کنبے میں زندگی بسر کرنا پسند کرتے اور مَولیٰ کہلاتے۔ موالی کسی قبیلے کے لیے ایک سرمایہ اور اس کی اعانت و قوت کا سرچشمہ سمجھے جاتے۔ لونڈی غلام بھی اپنے آقا کی مالی معاونت میں بڑے کارآمد ثابت ہوتے تھے۔

دراصل معاشرے کے قبائلی نظام کے پیش نظر کوئی شخص اپنی زندگی، مال و دولت اور عزت و آبرو کو محفوظ نہیں سمجھ سکتا تھا جب تک کہ وہ کسی نہ کسی قبیلے سے کسی نہ کسی حیثیت سے وابستہ نہ ہوتا۔ پھر قبائل میں باہمی جدال و نزاع کا سلسلہ بھی چلتا رہتا، اس لیے بعض اوقات ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کے ساتھ یا بعض قبائل آپس میں مل کر تحالف (confederation کا رشتہ قائم کر لیتے تاکہ دشمن قبائل کی غارت گری کے مقابلے پر حلیف قبائل کا متحدہ محاذ پیش کر سکیں۔

اگرچہ قبائلی زندگی میں حکومتی اداروں کا تصور تو موجود نہیں تھا، بلکہ ہر قبیلہ یا عشیرہ ایک مستقل اور آزاد جماعت کا درجہ رکھتا تھا اور یہی حیثیت قبیلے کے ہر فرد کو بھی حاصل تھی۔ بایں ہمہ ہر قبیلے کا ایک سردار (شیخ) ہوتا؛ نسب کی شرافت، ذاتی وجاہت، شخصی کردار، اعلیٰ اوصاف اور عمر کی بزرگی سرداری کے لیے اہم خصوصیات کا درجہ رکھتی تھیں۔ تمام عرب اور خصوصاً صحرا نشین قبائل جمہوریت پسند لوگ تھے اور کسی شخص کی غیر محدود سرداری کو تسلیم کرنے کے عادی نہ تھے، چنانچہ شیخ اپنی ذاتی حیثیت میں بہت کم فیصلہ کرنے کا مجاز ہوتا، وہ قبیلے کے صائب الرائے افراد کے مشورے اور فیصلے کے مطابق ہی اپنے فرائض انجام دیتا۔ [بعض اوقات شیخ قبیلہ کو قبیلے کے فیصلے کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا تھا]۔ اس کا کوئی دفتر نہ ہوتا اور نہ ذاتی باڈی گارڈ ہی؛ گویا کہ وہ ایک مطلق العنان بادشاہ یا حکمران نہ تھا۔ قبائلی عربوں میں ملک کا تصور موجود نہیں تھا۔ جنگ کی حالت میں عرب اپنے شیخ کی اطاعت میں یکجان ہو کر لڑتے، لیکن حالتِ امن میں شیخ کے کوئی خاص حقوق و فرائض نہ تھے، بلکہ اس وقت (مجموعی طور پر) قبیلہ ہی اصل اور بنیادی چیز ہوتا۔

اگرچہ عرب ایک خدا کے قائل تھے، لیکن عملی زندگی میں ہر قبیلے کا ایک مخصوص اِلٰہ (معبود) ہوتا اور ہر قبیلہ اپنی جبینِ نیاز خم کرنے کے لیے ایک (یا زیادہ) بُت (صَنَم؛ وَثَن) رکھتا تھا۔ عربوں کی اکثریت بُت پرست تھی۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے عربوں کو بُت پرستی سے آشنا کیا عَمرو بن لُحَی تھا۔ وہ شام سے بت ساتھ لایا اور اسے کعبے میں نصب کر دیا۔

قریش کا سب سے بڑا بت ہُبَل تھا جو عین

کعبے میں نصب تھا، یہ انسانی شکل پر عقیق احمر سے تراش کر بنایا گیا تھا۔ بعض روایات کے مطابق کعبے میں ۳۶۰ بت رکھے ہوئے تھے۔ فتح مکہ کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انہیں پاش پاش کر دیا۔

علاوہ ازیں عرب کے مختلف علاقوں میں بے شمار بت موجود تھے۔ ان میں سے قدیم ترین مناۃ تھا جو مکے اور مدینے کے درمیان ساحل سمندر کے قریب مقامِ قدید پر نصب تھا۔ قبائل ازد، اَوس اور خزرج اس کی عبادت کرتے تھے؛ لات: طائف میں تھا اور اس کے مجاور بنو ثقیف تھے؛ عُزّٰی: مکۂ مکرمہ سے عراق کے راستے میں نصب تھا اور بنو غَطَفان کا الٰہ تھا۔ یہ لات و مناۃ سے جدید تر تھا؛ وَدّ: بنو کلب کا بت جو دُومۃ الجَندل کے مقام پر نصب تھا؛ سُواع: ینبع میں تھا اور بنو کنانہ، ھُذَیل اور مُزَینۃ وغیرھا قبائل اس کی پوجا کرتے تھے؛ یَغُوث: بنو مَذْحِج کا بت؛ یَعُوق: بنو ھمدان اور خَولان کا بت، یہ صنعاء سے دو دن کی مسافت پر اُرحب کے مقام پر نصب کیا گیا تھا؛ نَسر: نجران میں بنو حمیر کا بت؛ اِساف: صفا پر نصب تھا اور نائلۃ، مروۃ پر۔ یہ دونوں بھی قریش کے بت تھے۔ چند اور مشہور بتوں کے نام یہ ہیں: جِہار، شمس، الفَلس، السَّعیدۃ، ذوالَلبا، المُحرِّق، ذَرِیح، مُرحَب، المنطبق، ذوالکَفَّین، سَعد، رِئام، رُضی، ذوالکعبات۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الکلبی: کتاب الاَصنام)۔

بعض عرب قبائل (اور بطون و فصائل) کے نام حیوانات (یا دیگر مظاہرِ فطرت) کے ناموں پر رکھے گئے ہیں مثلاً بنو اَسد، بنو فَہد، بنو کلب، بنو ثور، بنو بکر۔ بعض جدید علما (خصوصاً مستشرقین) کا خیال ہے کہ اس قسم کے اَسماے قبائل و بطون نظریۂ طوطمیت (Totemism) کی یادگار ہیں، لیکن عام طور پر اسے محض علمی توہم پرستی قرار دیا گیا (دیکھیے سلیمان ندوی: ارض القرآن، حصۂ اول)۔ اس قسم کے نظریے کی گنجائش عراق، ہندوستان، مصر اور یونان کے علم الاَصنام میں تو ہو سکتی ہے، لیکن عربوں کے ہاں اس تصور کا سراغ نہیں ملتا۔ ایسے نام موجودہ انگلستان میں ملتے ہیں۔ مثلاً Mr. Fox اور Mr. Bull، لیکن ان کا نظریۂ طوطمیت سے کوئی تعلق نہیں۔

تقریباً ہر عرب قبیلے کا ایک شاعر ہوتا تھا جو اپنے ابطال کی عظمت کے گیت گاتا، اور اپنے قبیلے کے دشمنوں کی ہجو گوئی میں مصروف رہتا۔ جنگ میں اس کی زبان وہی فریضہ انجام دیتی جو لڑنے والوں کی تلوار۔ اس کی نظمیں اور قصیدے افراد قبیلہ کو مشتعل کر دیتے اور وہ اپنے پر جوش اشعار کے ذریعے جنگ بھڑکا سکتا تھا۔ قبیلے کی روایات، اس کی عظمت رفتہ اور آبا و اجداد کے کارناموں کی تشہیر کا سب سے بڑا ذریعہ قبائلی معاشرے میں شاعر کا کلام ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی شعرا کا کلام عربوں کو بڑی جلدی حفظ ہو جاتا اور راے عامہ کے بنانے اور سنوارنے میں اس کا بڑا ہاتھ تھا۔

شاعر صرف اپنے قبیلے کا مدح خواں اور دشمن کا ہجوگو ہی نہیں تھا، بلکہ وہ ایک لحاظ سے قبیلے کا مؤرخ اور صحافی بھی تھا اور گویا قوم کے رہنما، خطیب اور ترجمان کے فرائض بھی ادا کرتا تھا۔

سال کے مختلف مہینوں میں عرب کے مختلف مقامات پر میلے (سوق جمع: اَسواق) لگتے تھے۔ ان میں سب سے بڑا میلا حجاز میں نخلہ اور طائف کے درمیان لگا کرتا تھا اور اس کا نام سوق عکاظ تھا اس میلے میں مختلف قبائل جمع ہوتے اور باہم فخر و مباہات کا بازار گرم ہوتا۔ بڑے بڑے خطیب اور شاعر اپنے قبیلے کے تاریخی کارنامے

بیان کرتے تھے اور شعر و شاعری کے میدان میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ عربی ادب کے مشہور و معروف مجموعۂ شعری المعلقات السبع کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اسی میلے میں پڑھے گئے اور بعد میں، اپنی عظمت و کمال فن کے سبب انہیں کعبے کی دیواروں پر لٹکا دیا گیا۔

قبائلی زندگی میں شاعر کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ جہاں ایک طرف اسے احترام کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا، اس کی آتش بیانی اور ھجوگوئی سے محفوظ رھنے کی تمنا بھی کی جاتی تھی۔ شاعر اگر اپنے دشمنوں کا ھجوگو ھوتا اور اپنے قبیلے کی خوبیوں کا ثناخواں، وھیں وہ موقع ملنے پر خود اپنے قبیلے کی کمزوریوں کا پردہ چاک کرنے پر بھی تیار ھوتا تھا اور حریف قبیلے کی جائز تعریف سے بھی ھچکچاتا نہیں تھا ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

لَوْ کُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِحْ إِبِلِي
بَنُو اللَّقِيطَةِ مِنْ ذُهْلِ بْنِ شَيْبَانَا

چند مشہور قبائلی شعرا کے نام یہ ھیں: امرؤ القیس (بنو کندہ)، عمرو بن کلثوم (بنو تغلب)، زھیر بن ابی سلمٰی (بنو غطفان)، علقمہ بن عبد (بنو تمیم)؛ حاتم (بنو طیء)، عبید بن الأبرص (بنو أسد)، لبید بن ربیعہ (بنو عامر)، حسان بن ثابت (انصارِ مدینہ)، تأبط شرًّا (بنو ھذیل)، خنسا (بنو سلیم)، المساور بن ھند (بنو عبس)، نابغۃ (بنو ذبیان)، عمرو بن معدیکرب (مذحج)، زھیر بن جناب (کلب)، أعشٰی (بنو سعد)، نابغۃ جعدی (بنو کعب)، مالک بن الریب (بنو مازن)، عمرو بن قمیئۃ (بنو سعد)، المنخل (بنو یشکر)، طرفۃ بن العبد (بنو بکر بن وائل)، عنترہ بن شداد (بنو عبس)۔

ظہورِ اسلام کے بعد قبائلِ عرب کی نقل و حرکت کا ایک مختصر سا خاکہ درج ذیل ہے (دیکھیے صبح الاعشی، ۱ : ۳۱۵ ببعد)۔

بنو قضاعۃ کے کئی کنبے (أحیاء) دیارِ مصریہ میں جا کر بس گئے (ان کا اصلی وطن یمن تھا)۔ ان میں سے بلی، جھینہ، عذرۃ، بھراء تھے۔ قضاعہ ھی میں سے بنو کلب خلیج قسطنطینیہ کے ساحلی علاقوں اور حلب وغیرہ میں اور بھراء بحر قلزم کو عبور کر کے بلاد حبشہ، اور بنو عذرۃ اور بنو نہد کے کچھ لوگ بلادِ شام میں جا بسے۔ [بقول ابن حزم قبیلۂ بلی کے لوگ اندلس میں قرطبہ کے شمال میں آباد ھوے اور ان کے مرد و زن سب عربی بولتے تھے، لاطینی میں مہارت کم تھی۔ بڑے مہمان نواز تھے]۔ بنو عذرۃ بھی اندلس میں دلایہ، جیان اور الثغر میں آباد تھے اور ان کی ایک شاخ بنو فوارتش (= بنو فوارس) کے بہت سے لوگ سرقسطہ میں مقیم تھے (جمھرۃ انساب العرب، ص ۴۴۳، ۴۵۰)]۔

قحطانی قبائل میں سے بنو ازد بلادِ شام (بصری) وغیرھا میں اور اسی طرح بنو جفنہ (غسان) کے بقایا بھی بلقاء اور حمص میں عہد متأخرہ تک موجود تھے۔

اوس و خزرج (انصارِ مدینہ) میں سے بہت سے لوگ مشرق و مغرب میں پھیل گئے، منفلوط (صعیدِ مصر) میں حضرت حسان رضؓ بن ثابت اور حضرت سعد بن معاذ رضؓ کی اولاد کا ذکر مؤرخوں نے کیا ہے۔

بنو طیء کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ ان کی کئی شاخیں فتوحاتِ اسلامیہ کے زمانے میں مختلف اطراف و اکناف میں پھیل گئیں۔ ان میں سے بنو زبید نے قران کے قریب سنجار کے علاقے کو اپنا مسکن بنایا، اور بنو منبس دمیاط کے سرحدی علاقے کی طرف چلے گئے۔ انھیں کی ایک اور شاخ بنو یوسف مغرب میں سخا کے مقام پر رھتی تھی۔ بنو جرم اوّلاً غزہ میں مقیم تھے، جب سلطان صلاح الدین

نے بلادِ مصریہ و شامیہ کا اقتدار سنبھالا تو ان کی ایک خاصی بڑی تعداد مصر کو کوچ کر گئی۔ اس طرح بنو ثعلبہ کے بہت سے افراد نے بھی مصر کی طرف ہجرت کی اور مشرقی حصۂ ملک میں سکونت اختیار کر لی۔ بنو طیئ ہی میں سے غزیّہ نے عراق میں خاصی شان و شوکت کی امارتیں قائم کیں۔

بنو کہلان کی ایک شاخ ”ہمدان“ ظہورِ اسلام کے بعد یمن سے نکلی اور شام میں مقیم ہو گئی۔ بنو ہَمدان زمانۂ اختلافِ صحابۂ کرامؓ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرف دار تھے۔

کہلان میں سے بنو جُذام بھی تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حضرت عمروؓ بن العاص کے فتحِ مصر کے وقت ان کے ساتھ آئے اور مصر میں آباد ہونے والے اوّلین قبائل میں سے تھے، ان کی اولاد ملک کے مختلف اطراف میں پھیل گئی۔ پھر بنو جُذام میں سے بہت سے لوگ شام میں جا بسے، بنو صَخر کرک میں، بنو مہدی بلقاء میں، بنو عُقبہ اور بنو زُہَیر شوبک میں اور بنو سعید صَرخد اور حَوران میں آباد ہوئے۔ اور ایک جماعت نے سوڈان کو اپنا وطن بنا لیا۔

کہلان ہی سے بنو لَخم تھے۔ اندلس میں ملوکِ اشبیلیہ (بنو عبّاد) انہیں کی اولاد سے بتائے جاتے ہیں۔ ان میں سے کئی ایک نے دیارِ مصر کو اپنا مسکن قرار دیا تھا۔

[بنو کہلان میں سے بنو یَرِیم اور بنو یشتغیر اشبیلیہ (اندلس) میں آباد ہوئے (جمہرۃ، ص ۳۹۲)۔ انہیں میں سے بنو الأشعر اندلس کے شہر ریّہ میں سکونت پذیر تھے (جمہرۃ، ص ۳۹۸)]۔ عرب کے مختلف قبائل اندلس کے بہت سے شہروں میں انفرادی اور اجتماعی طور پر آباد ہو گئے تھے۔

بنو لخم کا ایک بطن بنو الدار تھے۔ حضرت تمیم الداری صحابیِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم انہیں میں سے ہیں۔ یہ لوگ فلسطین میں شہر الخلیل میں جا بسے تھے اور ان کے پاس رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا عطا کردہ وہ فرمان بھی تھا جس میں آنحضرتؐ نے تمیمؓ اور ان کے بھائیوں کو بیت حَبرون کے علاقے میں جاگیر عطا فرمائی تھی۔

اسی طرح بلادِ شام میں جبال عاملہ پر بنو حارث (از نسلِ بنی کہلان) کا ایک جمِّ غفیر آباد تھا۔ حضرت اسمٰعیل بن ابراہیم علیہما السلام کی اولاد میں سے بنو عدنان بن اُدَد (عرب مستعربہ) کے بے شمار بطون و اُفخاذ نے بھی حجاز سے نکل کر ارد گرد کے علاقوں میں قدم جمائے۔

ہوازن میں سے بنو سعد زمانۂ اسلام میں مختلف علاقوں میں بکھر گئے۔ ان میں سے ایک جماعت بلادِ مغرب میں باجہ کے قرب و نواح میں جا آباد ہوئی تھی۔ بنو کلاب بن ربیعہ بھی نواحِ مدینہ سے نکل کر شام کی طرف چلے گئے اور حلب اور دوسرے بلادِ شامیہ پر قابض ہو گئے۔ یہ لوگ بعد کے دور میں ترکی زبان میں گفتگو کیا کرتے تھے۔ بنو ہلال پہلے مصر اور افریقیہ کے مابین علاقے میں قیام پذیر ہوئے اور پھر وہاں سے مغربِ اقصیٰ میں جا بسے۔

ہوازن کے بطون میں سے بنو جُشَم بحرین سے نکل کر مغرب کو منتقل ہو گئے اور اسی طرح بنو غطفان کے ایک بطن بنو اشجع نے بھی مغرب اقصی کو وطن بنایا۔

بنو رَواحہ، بنو ہیت، بنو فَزارہ، بنو بدر، بنو مازن، بنو فراس، بنو لیث، بنو ضَمرہ، بنو کنانہ بن خُزیمہ، سُلَیم و عَدوان افریقیہ و مغرب میں جا بسے، بنو ضبّہ نجد سے عراق میں منتقل ہوئے اور بنو اسد اور بنو مَذحِج میں سے کئی کنبے بلادِ شام کی طرف کوچ کر گئے۔ القلقشندی کا کہنا ہے کہ میرا تعلق بنو

بدر سے ہے اور قلقشندہ میں بنو بدر اور بنو مازن کی آبادی نصف نصف ہے (صبح الأعشی، ۱ : ۳۴۰)۔

قریش کے بہت سے خاندان فتح اسلام کے بعد حجاز سے منتقل ہوے، مثلاً بنو سہم (قبیلۂ عمرو بن العاصؓ) فسطاط میں، بنو جمح بلادِ شام میں، بنو عدی (قبیلۂ عمرؓ بن الخطاب) اعمالِ غربیہ اور بلاد شام میں، بنو تیم (قبیلۂ ابوبکر صدیقؓ) صعید مصر میں، اشمونین، بہنسانیہ اور طحا میں، بنو زُہرہ اور بنو مخزوم اشمونین میں اور بنو مخزوم میں سے اولادِ خالد بن الولیدؓ حمص میں اور بنو عبدالدار حماۃ میں بس گئے۔

اندلس میں جا کر آباد ہو جانے والے عرب قبائل کی فہرست بڑی خاصی طویل ہے ۔ [افریقیہ کے مشہور قبائل کے لیے دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب: ۴۹۵ تا ۵۰۳]۔

**مآخذ:** (۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۳۸۲ھ؛ (۲) شہاب الدین النُّویری: نہایۃ الارب فی فنون الأدب، (السّفر الثانی)، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۳) المصعب بن عبداللہ الزبیری: نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابن السائب الکلبی: کتاب الأصنام، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۵) الہمدانی: الاکلیل، قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۶) ابن صاعد الأندلسی: طبقات الأمم، بیروت ۱۹۱۲ء؛ (۷) ابن قتیبۃ الدینوری: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۸) ابوالعباس المبرّد: نسبِ عدنان و قحطان؛ (۹) القلقشندی: صبح الأعشی، ج ۱، قاہرہ ۱۳۸۳ھ؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن: تاریخ الاسلام السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی، ج ۱، ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) سمیر عبدالرزاق القطب: انساب العرب، بیروت ۱۳۸۸ھ؛ (۱۲) ابن خلدون: کتاب العبر، ج ۲، ۱۲۸۴ھ؛ (۱۳) عمر رضا کحّالہ: العرب قبل الاسلام (العالم الاسلامی، ج ۱)، دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۱۴) ابن حبیب: المحبّر، حیدرآباد (دکن) ۱۳۶۱ھ؛ (۱۵) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۶) وہی مصنف: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) احمد امین: فجر الاسلام، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۱۸) جواد علی: المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۱، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۱۹) ابن عبد ربّہ: العقد الفرید، ج ۳، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۲۰) ابن سیدہ: المخصّص (السّفر الثالث) مطبوعۂ بیروت؛ (۲۱) السویدی: سبائک الذّہب فی معرفۃ قبائل العرب، ۱۲۹۶ھ؛ (۲۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۲۴) الفیروز آبادی: القاموس المحیط بذیل مادہ؛ (۲۵) سلیمان ندوی: تاریخ أرض القرآن، دو جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) Philip Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۷) Brockelmann: *History of the Islamic Peoples*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۲۸) امیر علی: *A Short History of the Saracens*؛ (۲۹) الجوہری: الصّحاح؛ (۳۰) محمود شکری الآلوسی: بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ [(۳۱) ادیب لحود: حضارۃ العرب؛ (۳۲) القلقشندی: نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۳۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، [illegible]]۔

(امین اللہ وثیر [و ادارہ])

⊗ **قبائلیت:** قبیلے کی عصبیت (Tribalism؛ عربی = العصبیۃ القبلیۃ، العصبیۃ)؛ [نیز رک بہ قومیت، نسلیت (Racialism)]: عربوں میں نسل و نسب کے سلسلے میں جو جذبۂ مفاخرت موجود تھا، اسلام نے اس کے خلاف بڑا جہاد کیا ہے۔ عربوں کے قبائلی احساس کے خلاف قرآن مجید نے مندرجۂ ذیل آیت میں ایک بنیادی رہنما اصول قائم کیا ہے: یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی لوگو! ہم نے

تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے، بے شک خدا سب کچھ جاننے والا (اور) سب سے خبردار ہے۔

شعوب کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں: بعض کے نزدیک قبائل بنیادی اور بڑے نسبی گروہ (گروپ) اور شعوب ان کی ذیلی شاخیں؛ بعض کے نزدیک اس کا بالکل الٹ، یعنی شعوب سے مراد قبیلوں کے جد امجد (ابوالقبائل)؛ قبائل کو اپنے اندر جمع کرنے والے؛ بعض کے نزدیک قبائل عرب قبیلوں کے لیے اور شعوب عربی اور عجمی قبائل دونوں کے لیے، اسی سے شعوبیہ کی اصطلاح وضع ہوئی تھی؛ (یہ ذکر آگے آتا ہے)۔ بہر حال مذکورہ آیت میں انسان کی بنیادی وحدت (کَنَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ) کا ذکر کرنے کے بعد معاشرۂ انسانی میں شعوب اور قبائل کی موجودگی کو ایک امر فطری (اور ایک معاشرتی حقیقت) قرار دیا ہے اور اس بزرگ تر حقیقت کی طرف پھر توجہ دلائی ہے کہ شعوب و قبائل کی موجودگی کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے کوئی افضل اور کوئی غیر افضل ہے جیسا کہ عربوں میں رواج تھا اور عام سطح پر عربوں کے علاوہ بھی دنیا میں مشاہدے میں آتا ہے۔ قرآن مجید کی رو سے افضلیت یا اکرمیت کا صحیح اصول یہ ہے کہ اکرم (انفرادی یا اجتماعی طور سے) وہی ہوگا جو اَتْقٰی (زیادہ تقوٰی کا مالک) ہوگا۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ محض نسب (خون اور نسل) کوئی وجہ ترجیح نہیں، اصل وجہ ترجیح تقوٰی ہے (یعنی انفرادی اور اجتماعی ذمے داریوں کے بارے میں سب سے زیادہ خدا سے ڈرنا ـــــ، تمتعات زندگی میں غرض مندی اور ہوس کی آلائشوں سے زیادہ سے زیادہ پاک ہونا، بدیں غرض کہ ان اوصاف کے بغیر کوئی شخص ایثار، عدل اجتماعی، ہمدردی، صلۂ رحمی، انسان دوستی کا حق ادا کر ہی نہیں سکتا)۔ قبائل کی موجودگی تو اللہ کی حکمت کے تابع محض جان پہچان اور تعارف کے لیے ہے۔

اس آیت کریمہ کے ذریعے قرآن مجید نے عربوں کے نسلی غرور اور قبائلی کبر و نخوت کی ایک نہایت پختہ اور استوار روایت اور عادت کو ختم کر کے رکھ دیا ـــــ اور اس کے توسط سے، عام انسانیت کے لیے بھی یہ اصول قائم کر دیا کہ قبائلیت (Tribalism) اور نسلیت (Racism و Racialism)، غلط تصور اور نسل انسانی کی وحدت و اخوت کے لیے مہلک رویہ اور خطرناک عقیدہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے نئے اسلامی معاشرے کی رہنمائی کے لیے جن قطعی اور واضح اصول کا حجۃ الوداع کے موقع پر اعلان فرمایا، اس میں نسلیت اور قبائلیت کے غرور کی سخت مذمت کی اور قبائلی و نسلی امتیازات کے ہر امکان کو ختم کر دیا، اور پہلی دفعہ دنیا پر یہ واضح فرمایا کہ (۱) وحدت نسل انسانی ایک حقیقت ہے؛ (۲) جغرافیہ اور رنگ و نسل وجہ امتیاز نہیں بن سکتے؛ (۳) خدا کی نظر میں بنائے ترجیح و تفوق عقیدہ اور نیک اعمال ہیں۔

ذوالحجہ ۱۰ھ/فروری ۶۳۲ء میں حجۃ الوداع کے موقع پر اختتام فرض نبوت ہوا تو اس وقت آپؐ نے جو خطبہ ارشاد فرمایا، ہم سیرۃ النبی (مصنفۂ شبلی نعمانی، بار چہارم مطبوعۂ اعظم گڑھ، ۱/۲ : ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶) سے اس کے اجزا یہاں نقل کرتے ہیں آپؐ نے فرمایا: ''اَلا کُلّ شیءٍ من امر الجاھلیۃ تحت قدمیّ موضوع''؛ ''ایّھا النّاس! اَلا انّ ربّکم واحدٌ و انّ اَباکم واحدٌ''، اَلا، لا فضل لعربیٍ علٰی عجمیٍ ولا لعجمیٍ علٰی عربیٍ ولا لِاَحمر علی اسود ولا لِاَسْوَد علٰی احمر اِلّا بالتقوٰی؛ انّ کلّ مسلم اخوالمسلم و انّ المسلمین اخوۃ؛ ارقاءکم، ارقاءکم، اطعموھم مما

تو کنون و اکسوھم مما تلبسون؛ فاتقوا اللہ فی النساء؛ ان لکم علی نسائکم حقًا ولھن علیکم حقًا؛ ان دمائکم و اموالکم علیکم حرام کحرمۃ یومکم ھٰذا فی شہرکم ھٰذا فی بلدکم ھٰذا الی یوم تلقون ربکم یعنی ہاں، جاہلیت کے تمام دستور میرے دونوں پاؤوں کے نیچے ہیں؛ لوگو! یقینًا تمھارا رب ایک ہے اور یقینًا تمھارا باپ ایک ہے۔ ہاں! عربی کو عجمی پر، عجمی کو عربی پر، سرخ کو سیاہ پر اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں، مگر تقوٰی کے سبب سے؛ بےشک ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور سب مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں؛ اپنے غلاموں (اور نوکروں چاکروں) کا خیال رکھو، جو خود کھاؤ، وہی ان کو کھلاؤ، اور جو خود پہنو، وہی ان کو پہناؤ؛ عورتوں کے بارے میں خدا سے ڈرتے رہو۔ تمھارا عورتوں پر اور عورتوں کا تم پر حق ہے؛ تمھارے خون اور تمھارے مال کی حرمت تا قیامت اس طرح ہے جس طرح اس دن کی حرمت اس مہینے میں اور اس شہر میں ہے۔

یہ چند ٹکڑے موجودہ موضوع کی مناسبت سے چنے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سیرۃ النبی، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ء، ۲/۱: ۹۰ تا ۱۹۸)۔ آپؐ کے خطبے کے الفاظ واضح ہیں، ان پر کسی تبصرے کی بجز اس کے ضرورت نہیں کہ اس اختتامی پیغام میں حضورؐ نے اپنے دائرۂ خطاب کو عرب و عجم اور تمام کرۂ ارض (جہاں ہر رنگ کے لوگ آباد ہیں) پھیلا دیا اور اسے عرب تک محدود نہ رکھا۔

گولڈ تسیہر (Goldzhir) نے اپنی کتاب Muhammadanische Studien (= Muslim Studies، مرتبہ S. M. Stern و مترجمہ C. R. Barber و S. M. Stern، لنڈن ۱۹۶۷ء) میں عرب قبائل اور اسلام کے موضوع پر اچھی بحث کی ہے اور محسن انسانیت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس انسانیت نوازانہ اصول و ارشاد کی تحسین کی ہے، لیکن روحانی دعوتوں کے الوہی سرچشموں سے طبعًا و تعمدًا انکاری ہونے کی وجہ سے، اس ارشاد اور اصول کو درد انسانی کے بجائے ایک سیاسی ضرورت قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ اصول انصار کو خوش کرنے اور قریش مکہ کو (جو آپؐ کے دشمن تھے) مرعوب کرنے کے لیے اختیار کیا گیا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ۱: ۴۳ تا ۵۵) حالانکہ یہ قطعًا درست نہیں۔ آپؐ کا یہ اقدام انسانیت کی خاطر تھا اور اجتماعی اقدام کو بلند کرنے کی غرض سے تھا۔

مغرب کی مستشرقیت کی یہی محرومی ہے جو ان کے فضلا کو سعادت سے بے بہرہ رکھتی ہے۔ قرآن مجید کی ساری تعلیم جو مکی اور مدنی آیات میں موجود ہے۔ مسلسل اور مربوط طور پر عالمگیر انسانی نقطۂ نظر پر مشتمل ہے اور اس میں منطقی طور پر بھی کسی مقام میں عدم ربط، وقتیت اور مصلحت بینی کا تناقض و تضاد موجود نہیں۔ قرآن مجید نے کلمۂ توحید اور امتناع شرک کو ایک مساواتی معاشرے کا بنیادی اصول قرار دیا، چنانچہ قُلْ یٰٓاَھْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ (۳ [آل عمران]: ۶۴) یعنی کہ دو کہ اے اہل کتاب جو بات ہمارے اور تمھارے دونوں کے درمیان یکساں (تسلیم کی گئی) ہے، اس کی طرف آؤ، وہ یہ کہ خدا کے سوا ہم کسی کی عبادت نہ کریں۔

ان مستشرقین کی تاویلات کے برعکس اسلام کا پیغام عالمگیر اخوت کا قیام ہے۔ قرآن مجید نے کل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے عقیدے کی بنیاد پر دائرے مقرر کیے ہیں اور سب سے پہلا دائرہ بر بنائے عقیدہ مسلم قوم ہے؛ دوسرا دائرہ سابقہ

استوں کے افراد جو عقیدۂ توحید کے معاملے میں مشترک مزاج اور مشترک طبیعت رکھتے ہیں؛ تیسرا دائرہ ان خدا پرستوں کا ہے جن کے بارے میں انبیا کا صحیح حال معلوم نہیں (مثلاً صابئون)؛ چوتھا دائرہ ان سب کے بعد ان لوگوں کا جو مشترک انسانی نصب العین میں مذکورۂ بالا گروہوں کی ہم خیالی کریں یا ان سے تعاون کریں؛ پانچواں ان لوگوں کا جو مذکورۂ بالا اصولوں کی مخالفت کریں اور شرک و کفر پر جارحانہ اصرار کریں اور مزاحمت پر اتر آئیں۔ اس کے معنی یہ ہوے کہ مسلم معاشرے میں پہلے چار گروہ شریک ہو سکتے ہیں۔ مخالفت صرف پانچویں معاشرے سے ہے اور اس گروہ کے لیے بھی صلح و سلام کا راستہ کھلا ہے۔ اسلام تمام انسانوں کو ایک مسلک وحدت میں پرونے کا اصولی پروگرام ہے، اسی لیے دعوت وحدت کے مواقع پر یاَیُّہاالناس کا صیغۂ تخاطب استعمال کیا گیا ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خطبۂ حجۃالوداع میں بھی یاَیُّہاالناس کا طرز تخاطب موجود ہے۔ اور مسلمان چونکہ اس تنظیم کے اولین اور براہ راست داعی تھے، اس لیے ان کے احساس نظم و ضبط کو مضبوط رکھنے کے لیے ان کی اصولی اخوت کو بنیاد بنایا گیا ہے تاکہ وہ وحدت نسل انسانی کے نصب العین کی طرف بڑھنے کے لیے صحیح داعی اور صحیح نمونہ بن سکیں۔ خطبے کے الفاظ سے اس کی تصریح ہو جاتی ہے۔

اسلام نے قبائلیت کی فاسد روح (فخر و غرور اور جاہلانہ حسِّ امتیاز و تفوق) کو جس طرح ختم کیا اور قبائلیت کو اسلامی قومیت میں تبدیل کر دینے کا جو کارنامہ انجام دیا اس کا اندازہ لگانے کے لیے اس شدید قبائلی حس کا مختصر سا بیان لازم ہے جو اسلام سے پہلے کے عربوں میں کئی شکلوں میں موجود تھی۔

یہ تو ظاہر ہے کہ قبائلیت کی اساس خونی رشتے پر تھی۔ اگرچہ کسی قبیلے میں اجنبی بھی شریک ہو سکتے تھے، مگر وہ حلیف ہوتے تھے یا موالی اور انھیں مروت [رکّ بآں] کے تصور کے تحت اپنا بنا لیا جاتا تھا۔

کسی قبیلے کے فخر و غرور کا سرچشمہ اس کے اسلاف کے کارناموں کا قابل فخر ہونا تھا۔ نسب تو ایک فطری معاملہ تھا، مگر اصل سرمایۂ مباہات حسب [رکّ بآں] ہوتا تھا جس سے مراد کسی قبیلے کے کارنامے ہیں۔ کوئی قبیلہ نسب میں قدیم بھی ہوتا، لیکن اس کے بزرگوں کے کارنامے نسبۃً کم ہوتے تو یہ بات برتری کے دعوے کو کمزور کر دیتی تھی۔

عرب قبائل کی یہ حس تین بڑی صورتیں اختیار کرتی تھی: (۱) مفاخرہ (۲) شعار (۳) تحالُف۔

مفاخرہ کا اظہار عموماً قبیلے کے شعرا اور ابطال کی زبان سے ہوتا تھا جو اپنے مواد کے اعتبار سے کبھی منافرہ یا مُجابلہ بھی کہلاتا تھا۔ عام طور سے قبیلے کا بطل جنگ سے پہلے اپنی صفوں سے نکلتا تھا اور اپنے قبیلے کی شرافت و سیادت، شجاعت و حماست اور جودت و سخاوت کے گیت گاتا اور اپنی ذاتی بہادری اور شہ زوری کا رعب بٹھاتا تھا۔

بدوی اس مفاخرہ کو انتخاء (از نخوۃ) کہتے تھے۔ عام حالات میں یہ کام شعرا کرتے تھے، منافرات (یا مفاخرات) کا اظہار انھیں کی زبان سے ہوتا تھا۔ مفاخرہ کی یہ عادت اتنی راسخ تھی کہ ایک مرتبہ بنو تمیم کے کچھ آدمی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پاس آئے اور کہا کہ ہم آپ پر تب ایمان لائیں گے جب آپؐ ہم سے مفاخرہ کریں گے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۹۳۳)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس طرز تخاطب کو پسند نہ فرمایا۔

بہر حال یہ مفاخرے بسا اوقات شدید اور

طویل جنگوں پر منتج ہوتے تھے؛ چنانچہ حربُ الفِجار جو قبیلۂ ہوازن اور کنانہ کے درمیان واقع ہوئی اسی قسم کے ایک مفاخرے سے شروع ہوئی۔ بدر بن معشر نے (جو کنانہ سے متعلق تھا) عکاظ کے موقع پر یہ دعوٰی کر دیا تھا کہ وہ عرب کا سب سے بہادر آدمی ہے اور اس کا قبیلہ عرب کا سب سے نامی قبیلہ ہے۔ اس پر ہوازن کے لوگوں کو طیش آ گیا اور لڑائی چھڑ گئی جو خاصی مدت تک جاری رہی (ابن عبدربہ: العقد الفرید، ۳: ۱۰۸)۔ کبھی کبھی کسی لڑائی کو ختم کرانے کے لیے مفاخرہ سے کام لیا جاتا تھا۔ اس میں فیصلہ کرنے کے لیے حکم مقرر کیے جاتے تھے اور ہر فریق ضمانت فراہم کرتا تھا کہ وہ فیصلے کا پابند رہے گا۔

یہ مفاخرات (اور منافرات) مُہاجات [رک باں] کی صورت بھی اختیار کر لیتے تھے۔ جاہلی فخر و غرور کے اظہار کا ایک ذریعہ یا طریقہ تناجُد (مناجدہ) تھا جس میں مہمان نوازی کے تکلفات کے معاملے میں مقابلہ کیا جاتا ہے اور اس موقع پر نفیس ترین اور عزیز ترین اونٹنیاں اور اونٹ بڑھ چڑھ کر ذبح کیے جاتے تھے۔ اسی مناسبت سے اسے تعاقُر کہا جاتا تھا۔ اس رسم کی جڑیں اتنی گہری تھیں کہ خود عہد اسلامی میں بھی بعض قبیلوں میں یہ مقابلہ وقوع میں آ جاتا تھا (اس کی جزئیات کے لیے دیکھیے Goldziher : *Muh.Studien* کا انگریزی ترجمہ، ۱: ۶۲)؛ لیکن مسلم فقہا و محدثین نے ہمیشہ اس کی مذمت کی اور اس قسم کے تعاقر کو بتوں پر چڑھاوے کے مماثل قرار دیا۔

قبائلی فخر کا ایک اور طریقہ وہ تھا جسے دَعْوۃ یا شعار یا دُعاء کہا جاتا تھا۔ یہ جنگ کے نعروں کی صورت میں، کسی قبیلے کے فخریہ ذکر سے یا استمداد کے لیے قبیلوں کو ابھارنے یا ان کے غرور و فخر کو مشتعل کرنے کی صورت تھی۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسٰیؓ الاشعری کو یہ ہدایت کی: ”اگر قبائل میں باہمی جنگ برپا ہو جائے اور ان میں سے کوئی شخص کسی قبیلے کے نام پر اپیل کرے تو سمجھ لینا یہ غرور شیطان کا کام ہے۔ ایسے شخص کے ساتھ سختی کا سلوک کرنا“۔

عہدِ اسلامی میں شعار (یا نعرۂ جنگ) کی صورت یکسر تبدیل ہو گئی۔ قبائلی نعرہ متروک ہوا۔ غزوۂ بدر میں مسلمانوں کا نعرہ اَحَد اَحَد تھا۔ غزوۂ اُحُد میں اَمِتْ اَمِتْ۔ غزوۂ مکّہ میں یا بنی عبدالرحمن، یا بنی عبداللّٰہ، یا بنی عبید اللّٰہ وغیرہ۔ (ابن ہشام، ص ۵۴)۔

تحالُف یا حِلف کسی ایک قبیلے کا دوسرے قبیلے کے ساتھ وفاق تھا۔ اس کی ضرورت کئی وجوہ سے پیش آتی تھی جن میں ایک یہ تھی کہ کمزور قبیلے اپنی حفاظت کے لیے طاقتور قبیلوں سے منسلک ہونا پسند کرتے تھے (گولڈ تسیہر: کتاب مذکورہ، ص ۷۰)، لیکن آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے حلف کو ممنوع قرار دیا اور فرمایا: لا حِلْفَ فی الاسلام۔ اس ممانعت کا باعث بھی یہی تھا کہ اسلام میں کل مسلمان باہم بھائی بھائی ہو گئے، اس لیے وفاقی قبائل کی جزوی اور متحاربانہ عہد بندی اسلام کی نظر میں مذموم تھی۔ منشا یہ تھا کہ قبائل کی اندرونی چپقلشیں ختم ہو جائیں اور اسلامی اخوت کو مستحکم کیا جائے۔ (حِلف کے سلسلے میں آنحضرتؐ کی ایک اور حدیث بھی مذکور ہے جس میں آپؐ نے بعد از اسلام تو حِلف کو بند کیا، لیکن عہد جاہلیت کے معاہدوں کی ایفا پر زور دیا۔ اسی طرح جِوار کا معاملہ ہے)۔

قبائلی تعصب، نسلی امتیاز اور گروہی احساسات کے خلاف اسلام نے جس عقیدے کو نافذ کیا اس کا اسلامی تاریخ پر گہرا اثر ہوا اور کئی

جا سکتا ہے کہ ملت اسلامیہ، بعض اہم وجوہ اور بعض خاص مستثنیات کے باوجود، اپنے مزاج کے اعتبار سے ہمیشہ قبائلیت کے خلاف رہی ہے۔ ہر دور میں مسلم اخوت کا تصور گہرا نظر آتا ہے اور عام انسانی وحدت اور برادری کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ ساتھ اسلامی ضابطوں اور اصولوں کے اندر برابر چلتا رہا۔ بلکہ خود موجودہ زمانے میں (کہ بیسویں صدی کا ربع آخر ہے) بعض نسلی قوم پرستانہ تحریکوں کے باوجود، مسلم ذہن اب بھی بالعموم نسل، رنگ، اور خون بلکہ جغرافیے تک کے امتیازات کے حق میں نہیں [رک بہ قوم، قومیت]۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مغرب کی استعماری قوتوں نے اپنی ریشہ دوانیوں سے جو نسلی تفریقات پیدا کیں ان کے خلاف، جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ اور اقبال نے پر زور جہاد کیا اور اس وقت مسلم اقوام عالم میں ارتباط و اخوت کی جو تحریک چل رہی ہے اس کی تہ میں بھی یہی مزاج اور عقیدہ کام کر رہا ہے۔ اقبال کی شاعری کا بیشتر حصہ نسلی اور علاقائی قومیتوں کی مخالفت پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس، اس وقت کے مغربی ممالک جو خود کو ترقی یافتہ کہتے ہیں بدترین قسم کے نسلی و قبائلی تعصبات میں گرفتار ہیں۔ مغربی ممالک میں نسلی امتیاز یونانیوں کے زمانے میں بھی شدید تھا، چنانچہ ارسطو کی رائے میں، یونانی چونکہ مشرق و مغرب اور شمال و جنوب کے وسط میں آباد قوم تھی اس لیے اس میں سب اقوام کی خوبیاں جمع سمجھی گئیں۔ اس کا خیال تھا کہ شمالی یورپ والے بہادر ہیں، مگر ذہانت میں کمزور ہیں۔ ایشیائی لوگ ذہین اور تخلیقی قوتوں کے مالک ہیں، مگر جوش و ولولہ سے عاری ہیں، اس لیے ارسطو نے کہا یونانی ہی صرف حکمران بننے کے اہل ہو سکتے ہیں (Hernan Santa Cruz : *Racial Discrimination*، اقوام متحدہ، نیویارک ۱۹۷۱ء، ص ۱).

اسی طور پر رومنوں نے اپنی امتیازی فضیلتوں کا دعوی کیا۔ عیسائیت کو نسلی تعصبات کے ختم کرنے میں بڑی تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑا، لیکن یہودیوں کے ساتھ جو مناقشات تھے ان کی بنا پر عیسائیت کے دور عروج میں یہودی نسلی طور سے اکثر بنیادی انسانی مراعات سے محروم رہے (کتاب مذکور، ص ۳ تا ۴)۔ جدید زمانے میں جرمنی میں ہٹلر نے یہودیوں پر جو مظالم کیے ان سے ہر تاریخ دان باخبر ہے۔ جنوبی روڈیشیا اور جنوبی افریقہ میں اب بھی یہی نسلیت چل رہی ہے (کتاب مذکور، ص ۷۰۸ و ص ۲۱۳؛ نامبیا کے لیے ص ۲۲۴؛ جنوبی افریقہ میں نسلی امتیاز (Apartheid) سے متعلق باب۔ ان تعصبات کے مقابلے میں قرآن مجید کی تعلیم اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ارشادات نے نسلیت (قبائلیت) کی واضح نفی کر کے اس کی سخت حوصلہ شکنی کی ہے اور یہی نہیں بلکہ اسلامی تعلیم سے جو مساواتی مزاج نمودار ہوا وہ ناقابل تردید طور پر بالعموم غالب رہا۔ فاضل مستشرق Goldziher نے اس سلسلے میں اٹھائے ہوئے شکوک و شبہات کی گرد اٹھانے کی کوشش کی ہے، لیکن انہوں نے منتشر اور استثنائی حالات کو (جو انسانی مزاجوں کے اختلافات، اور ذاتی و سیاسی مفادات کی آویزشوں میں قدرتی طور سے ابھر آتے ہیں) ایک عمومی صورت حال کے طور پر پیش کر کے، محض کاریگری کا ثبوت دیا ہے۔ انھوں نے اپنے مقالات (در کتاب مذکور) میں اسلامی تاریخ کے دو مظاہر پر خاص زور دیا ہے: اول شعوبیہ ادبی تحریک پر، دوم عرب و عجم کے امتیازات پر۔ ہم ان دونوں کا یکے بعد دیگرے تجزیہ کرتے ہیں۔

شعوبیہ (شعوب سے) وہ تحریک ہے جس کے آثار بعض غیر عرب (عجمی) ادیبوں کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ یہ ادیب دو باتوں پر خاص زور

دیتے ہیں: ایک اس پر کہ قرآن مجید نے عرب کے تفوق کی نفی کی ہے؛ چنانچہ اسلام کی نظر میں قبائل و شعوب کے باہمی نسبی تفاخر کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں؛ دوم یہ کہ بعض انتہا پسند لکھنے والوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر عرب قوم کی تنقیص و تحقیر کی کوشش کی ہے اور ان رجحانات کا سب سے زیادہ اظہار قدرے شاعری میں اور زیادہ تر لغات اور انساب کی کتابوں میں ہوا (ملاحظہ ہو کتاب مذکور)، لیکن شعوبیہ ادب جیسا کہ Goldziher نے تسلیم کیا ہے کچھ زیادہ نہیں (کتاب مذکور، ص ۸۴) ۔ اس نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ شعوبیہ (= عربوں کے خلاف نفرت کے) خیالات زندیقوں (مجوسیوں سے متاثر لوگوں) نے ابھارے تھے ۔ یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ ایران کے مجوسیوں، شام کے نبطیوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے ایک خاص طبقے نے جنھیں مذہبی بنیادوں پر اسلام کا عروج ناگوار ہوا، خود کو دائرۂ اسلام میں شامل کر کے، منجملہ دوسری سازشوں کے مخالفت عرب کی آڑ میں اسلام کے خلاف فتنہ انگیزی کی کوشش کی ہو جس میں بعض ذاتی یا گروہی وجوہ سے کچھ مسلم ذہن کے لوگ بھی نادانستہ شامل ہو گئے ہوں، لیکن ہمیں شعوبیہ کی تفصیلات میں جانے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ گولڈ تسیہر نے خود بھی اسے عارضی، محدود اور ایک حد تک ادبی تحریک قرار دے دیا ہے اور کہا ہے کہ علما نے (عرب سے متعلق ہوں یا عجم سے) ہمیشہ اس میلان کی مذمت کی اور اسلامی معاشرہ بالعموم اس میلان سے محفوظ رہا۔

بنو عباس کے زمانے میں خراسان اور دوسرے علاقوں میں جو بغاوتیں رو نما ہوئیں وہ بھی اسلام کے خلاف نہ تھیں ۔ زیادہ سے زیادہ انھیں بنو عباس (یا عرب اقتدار) کے خلاف کہا جا سکتا تھا اور یہ اس لیے کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں کہ بنو عباس کے خلاف خود عربوں (قریش یا بنو ہاشم) کی بغاوتیں بھی ہوتی رہیں اور سیاست کی دنیا میں ایسا ہوتا رہتا ہے۔

اسلام صرف عربوں کو حکومت دلانے نہیں آیا تھا (یوں مخاطب اول وہی تھے) ۔ وہ تو انسانیت کبریٰ کی تعمیر کے لیے آیا تھا ۔ جب تک عربوں میں اقتدار کی صلاحیت رہی اس وقت تک وہ تسلیم کیے گئے، لیکن جب خود ان میں قیادت کے جوہر موجود نہ رہے تو خود بخود اقتدار ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔

امام الماوردی (الاحکام السلطانیہ) وغیرہ کے اس نظریے کے باوجود کہ الائمّۃ من قریش (جو حدیث رسول مقبول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ہے) ہوا یہی کہ خلافت غیر عربوں تک بھی پہنچی اور علی العموم تسلیم کی گئی ۔ شیعی نقطۂ نظر اس معاملے میں زیادہ اصول پسند اور مرکز پسند رہا ہے، اس جماعت کے نزدیک امامت صرف اہل بیت کا حق ہے ۔ اس موضوع پر ابن خلدون نے مقدمہ میں خلافت و امامت کے فرق پر اظہار خیال کیا ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اہل السنت کا عام عملی تجربہ و رویہ کسی خاص قبیلے تک خلافت کو محدود رکھنے کے حق میں نہیں رہا۔

یہ بھی قابل غور ہے کہ غیر عرب اقوام کی قبائلیت اتنی غالب آ چکی تھی جس کا تذکرہ فاضل مستشرق کر رہے ہیں تو ایک عرب خاندان کی حکومت سو سال تک کیوں کر قائم رہی ۔ غزنوی اور دوسرے خاندان جو خراسان میں متمکن ہوئے انھیں خلافت بغداد سے القاب و خطابات لینے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی ۔ فاطمیون مصر کے نمائندے کی تغلقوں نے اتنی پذیرائی کیوں کی؟ اتنا احترام کیوں کیا؟ اور پھر جب خلافت بغداد

کا خاتمہ ہوا تو کسی مسلم قبیلے نے نہیں کیا، بلکہ غیر مسلم چنگیز اور ہلاکو کے ہاتھ سے ہوا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلم معاشرے میں عرب و عجم کے اس طرح کے امتیاز کا میلان کم سے کم تھا۔ قبائلیت اپنی جگہ موجود بھی ہو، جو طاقت کا سرچشمہ تھی، لیکن عملی اقتدار کے وقت معاشرے کی مساوی روح کی تسکین لازمی سمجھی جاتی تھی۔

مستشرقین کے ہاں ایک رجحان یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ وہ مصنفین، علما و صلحا و اولیا کے ضمن میں بھی علاقائی نسبتوں کو زیادہ نمایاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن اس سلسلے میں یہی ایک دلیل کافی ہے کہ کبار محدثین و فقہا کا بڑا حصہ ماوراءالنہر سے متعلق تھا۔ ان کی کتابیں عربی میں تھیں۔ محض ماوراءالنہری ہونے کی وجہ سے ان کی کتابوں یا ان کی زبان و بیان کے احترام اور درجے میں کبھی فرق نہیں آیا۔ جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے: إِنَّ حَمَلَةَ الْعِلْمِ أَكْثَرُهُمُ الْعَجَمُ، یعنی علم دین کے علمبردار اکثر عجمی ہوئے ہیں؛ مگر مسلم معاشرے نے اس عجمیت کی وجہ سے ان کی اہمیت کو کم نہیں سمجھا، بلکہ بیشتر عربوں پر ان کی علمی فضیلت اور مرتبے کو تسلیم کیا ہے۔

عرب مصنفوں نے انساب کے علم میں جو دلچسپی لی اور سرگرمی دکھائی اس میں مفاخرت کا جذبہ اتنا کارفرما نہ تھا جتنا حدیث کے اسناد کی جستجو میں ان کا شغف۔ ایک وجہ اس کے علاوہ انتظامی بھی تھی، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اقوال و اقدامات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنی کے بارے میں (بسلسلۂ مثالب) گولڈ تسیہر نے جو کچھ لکھا ہے اس کی تردید ایچ۔ اے۔ آر گب نے کر دی ہے (رک بہ ابو عبیدہ، در وا، لائیڈن، بار دوم)۔ انتہا پسند شعوبیہ کی ادبی تحریک اس وجہ سے بھی کمزور رہی کہ اس سے متعلق بعض مصنفین، غیر عرب علاقوں کے بعض ایسے ابطال و اشخاص کی تعلیم کا سبق دیتے تھے جو احساسات اسلامی کے اعتبار سے مبغوض شخصیتیں تھیں، مثلاً فرعون، و نمرود وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ اشخاص کسی دور اسلامی میں محبوب نہ سمجھے جا سکتے تھے اور نہ ان کے کارنامے مسلمانوں کے لیے قابل فخر قرار دیے جا سکتے تھے۔

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ فلاسفہ نے (خواہ وہ عربی تھے یا عجمی) اس قبائلیت و نسلیت کو کبھی اہمیت نہیں دی۔

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ داخلی طور پر خود عربوں کے بعض قبائل (مثلاً شمالی قبائل اور یمن کے قبائل) میں بہت سے موقعوں پر، خصوصاً شمالی افریقیہ، اندلس وغیرہ میں، آویزشیں ہوئیں، جن سے بہت نقصان پہنچا، لیکن ایک لحاظ سے اسے بھی مستثنیات میں سے سمجھا جا سکتا ہے اور سلیم المزاج مسلمانوں کا ہمیشہ اس آیت قرآنی پر عمل رہا ہے: وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔

بہر حال یہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام نے قبائلی مفاخرت و منافرت اور شاعرانہ مہاجات و نقائض کو ختم کر کے اس کی جگہ اسلامی اخوت اور دینی محبت پیدا کر دی۔ قرآن مجید نے اس محبت اور اخوت کو نعمت الٰہی قرار دیتے ہوئے یہ اعلان کر دیا: وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا (۳ [آل عمران]: ۱۰۳)، یعنی اللہ کی اس نعمت کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہو گئے۔ الغرض اسلام قبول کر لینے کے بعد عرب اپنے قبائلی تفاخر اور خاندانی

کبر و نخوت کو چھوڑ کر اسلامی اقتدار کے مطابق ذاتی کردار اور سیرت کو وجہ فضیلت قرار دینے لگے۔ یوں کہنا چاہیے کہ اسلام نے قبائلی تعصب کو مٹا کر اسلامی محبت و اخوت اور مساوات کا عملی نمونہ پیش کیا اور یہ پہلا منشور آزادی و مساوات ہے.

**مآخذ:** متن میں مذکور تصانیف کے علاوہ مقالۂ انساب اور قبائل اور قومیت کے مآخذ، نیز (۱) احمد امین: ضحی الاسلام، مطبوعۂ بیروت، ۱: ۴۹ تا ۸۷؛ (۲) K. R. Minogue: *Nationalism*، بار اوّل، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۳) Lowis L. Snyder: *The New Nationalism*، بار اوّل، Ithaca (نیویارک) ۱۹۶۸ء؛ (۴) وهی مصنّف: *The Idea of Racialism*، بار اوّل، طبع INC (نیویارک) ۱۹۶۲ء؛ (۵) Frederick Hertz: *Nationality in History and Politics*، بار چہارم، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۶) Barbara Ward: *Nationalism and Ideology*، بار اوّل، طبع INC (نیویارک) ۱۹۶۶ء؛ (۷) Hernan Santa Cruz: *Racial Discrimination*، طبع اقوام متحدہ، نیو یارک ۱۹۷۱ء؛ (۸) Goldziher: *Muhammedanisch Studien*، ۱: ۱۴۷ تا ۱۹۲، نیز دیکھیے انگریزی ترجمہ: *Muslim Studies*؛ (۹) Sami Zubaida: *Race and Racialism*، بار اوّل، لنڈن ۱۹۷۰ء [سیّد عبداللہ نے لکھا].

[ادارہ]

• **قَبائلیه:** الجزائر کے تلّ [Tell] میں ایک پہاڑی علاقہ۔ یہ نام قبائلیہ یا "قبائلی علاقہ" (عربی = بلاد القبائل) نسبۃً زمانۂ حال میں رائج ہوا ہے۔ یہ عرب مؤرخوں یا عرب جغرافیہ نگاروں کی تصانیف میں نہیں ملتا اور نہ یہاں کے باشندوں میں عام طور پر رائج ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام صرف سولھویں صدی سے یورپی علما نے بطور ایک جغرافیائی نام کے رائج کیا۔ Kabyls عربی لفظ قبائل سے لیا گیا ہے، جو قبیلہ کی جمع ہے اور جسے بعض عرب مؤرخین نے بربروں کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ لفظ پہلے قرطاس کے مصنف کے ہاں ملتا ہے، جس نے مرینی افواج میں فوجی دستوں کی تفصیل دیتے ہوئے کئی بار (مثلاً ص ۲۱۷ و ۲۲۸، از عربی متن) قبائل کو بالاقساط عربوں سے ممیز کیا ہے . . . ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ.

**مآخذ:** (۱) Daumas و Faber: *La grande kabilie, Etudes historiques*، پیرس ۱۸۴۷ء؛ (۲) Carette: *Etudes sur la kabylie proprenent dite*، (*Explor. scient. de l'Algerie, hist.*) پیرس ۱۸۴۸ء، ج ۴ و ۵)؛ (۳) Berbrugger: *Les époques militaires de la Grande Kabylie*، الجزائر ۱۸۵۷ء؛ (۴) E. Carrey: *Récits de Kabylie. Compagne de 1857*، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۵) Devaux: *Les Kebâiles du Djerdjera*، مارسیلز - پیرس ۱۸۵۹ء؛ (۶) Guin: *Notice sur le cheikh Gassoum*، در *Rev. africaine*، ۱۸۶۱ء؛ (۷) E. Féraud: *Moeurs et coutumes kabyles*، در *Rev. africaine*، ۱۸۶۲ - ۱۸۷۰ء؛ (۸) Bibesco: *Les Kabyles du Djurjura*، در *Rev. des Deux-Mondes*، ۱۸۶۵ء؛ (۹) Beauvais: *En colonne dans la Grande Kabylie*، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۱۰) A. Hanoteau: *Poésies populaires de la Kabylie de Jurjura*، پیرس ۱۸۶۷ء؛ (۱۱) A. Hanoteau و A. Letourneaux: *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*، پیرس ۱۸۷۲ - ۱۸۷۳ء و بار دوم پیرس ۱۸۹۳ء، تین جلدیں؛ (۱۲) le P. J. Dugas: *La Kabylie et la peuple Kabylie*، پیرس - لیون ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) Renan: *La Société berbère. Mélanges d'histoire et de voyages*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۱۴) Col. Robin: *Organisation militaire des Turcs* dans la grade Kabylie، در Rev. africaine، ۱۸۷۸ء؛ (۱۵) وهی مصنف: Notes historiques sur la grande Kabyliede de 1831 à 1851، در Rev. africaine، ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۳ء؛ (۱۶) Masqueray: Formation des cités chez les populations sedentaires de l'Algérie، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۱۷) Charveriat: A travers la Kabylie et les questions Kabyles، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۸) Ficheur: La Kabylia du Djurjura، الجزائر ۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء؛ (۱۹) L. Rinn: L'insurrection de 1871 en Algérie، الجزائر ۱۸۹۱ء؛ (۲۰) G. Lapie: Etude phytengeo-graphique sur la Kabylie der Djurjura، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۲۱) Liorel: La Kabylie du Djurjura، پیرس ۱۸۹۳ء؛ قبائلی زبان اور ادبیات سے متعلقہ مآخذ کے لیے رک بہ بربر [و الجزائر] ۔ هم ان میں مندرجۂ ذیل کا اضافہ کرتے هیں: (۲۲) Boulifa: Méthod. de langue Kabyle. Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie Djurjura، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۲۳) R. Basset: La Littérature populaire berbère et arabe، در melanges africains et orien aux، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۲۷ تا ۵۰۔

(G. Yver [و تلخیص از ادارہ])

**القبّاب**: ابو محمد عبداللہ بن حسین التمغروتی الدّرعی الرّقی (اپنے پیدائشی شهر الرقه [رک باں] کی نسبت سے)، مراکش کے ایک بهت مشهور ولی اللہ۔ وہ سیّد الناس کے زاویے میں (جس کا یہ نام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نسبت سے پڑا) پیدا هوے۔ اس کے بانی ابو اسحٰق الانصاری تهے، جو سیدی ابراهیم الحاج کے نام سے معروف هیں۔ وهاں انهوں نے دینی ماحول میں پرورش پائی۔ ان متأخرالذکر بزرگ کے بیٹے احمد کے همراه وه رمضان ۹۸۳ھ/دسمبر - جنوری ۱۵۷۵ - ۱۵۷۶ء میں تمغروت (= تمگروت) کے زاویے میں گئے اور وهاں اپنی وفات ۲۰ جمادی الآخرہ ۱۰۴۵ھ/۲۳ نومبر ۱۶۳۵ء تک مقیم رهے۔ وہ سجلماسه کی سڑک پر اسی جگه دفن هوے جو اس کے بعد سے روضة الاشیاخ کهلانے لگی۔ ان کی شهرت کی وجه سے متعدد شاگرد ان کے گرد جمع هو گئے، جنهیں انهوں نے الذکرالناذلی میں بیعت کیا اور جنهوں نے کچھ نہ کچھ شهرت بهی حاصل کی، مثلاً سابق الذکر احمد بن ابراهیم اور دو بهائی محمد اور حسین ابن ناصر الدرعی۔ اس طریقے کی تعلیم، جو انهیں ابوالعباس احمد بن علی العجاج سے ملی، ابوالعباس احمد زروقی سے منسوب ہے، جن کی تعلیمات کی ابوالقاسم الغازی، علی بن عبداللہ السجلماسی اور علی بن یوسف الراشدی نے اشاعت کی تهی۔

مآخذ: (۱) E. Levi-Provencal: Chorfa، ص ۲۰۵ و حاشیہ ۴؛ (۲) الافرانی: صفوة، ص ۷۰؛ (۳) القادری: النشر، ۱: ۹۰ تا ۱۰۱؛ (۴) وهی مصنف: التقاط، ورق ۴۱ - ب؛ (۵) وهی مصنف: النشر الکبیر، ج ۱، ورق ۱۸ - ب؛ (۶) الناصری: طلعة المشتری، ۱: ۱۲۸ تا ۱۳۰، و مواضع کثیرہ؛ (۷) المکی الناصری: الدرر (بہ تتبع المشتوکی: انارة البصائر و طلعة الداعة)؛ (۸) حسن ابن ناصر الدرعی: فهرسة؛ (۹) الیوسی: محاضرات۔

(M. Lakhdar)

**قُبّه**: (اب قبه [غیر مشدّد])؛ مشرقی قفقاز کا ایک ضلع، جو باکو اور دربند [رک باں] کے درمیان واقع ہے۔ ضلع قبّه کا رقبه ۲۸۰۰ مربع میل ہے اور اس کے حدود اربعه یه هیں: شمال میں ایک بڑا دریا سمّور، جو بحیرۂ خزر میں گرتا ہے؛ مغرب میں سمّور کا ''ضلع''، جو داغستان [رک باں] میں شامل ہے؛ جنوب میں قفقاز کے سلسلۂ کوہ کی جنوبی ڈھلانیں (جونیاں شاہ طاغ، ۱۳۹۵۱ فٹ بلند؛

باباطاغ، ۱۱۹۰۰ فٹ)، جو قبّہ کو شماخہ [رکّ بہ شیروان] سے جدا کرتی ہیں؛ جنوب مشرق میں ضلع باکو ہے اور مشرق میں بحیرۂ خزر۔ پہاڑوں اور ہموار ساحلی میدانوں کا درمیانی علاقہ جف کے نام سے مشہور ہے (Vallas، ۱ : ۹۹م)۔ دریاے یلمہ Yalama اور دریاے بلبلہ Belbele کے درمیان جو میدان واقع ہے اسے سُکُور کہتے ہیں۔ شابران اس سے آگے جنوب میں واقع ہے (رکّ بہ شیروان)۔ دوسرے اضلاع یہ ہیں: برمک (اس کا یہ نام خاندان برامکہ کے ایک فرد سے منسوب ہے، جس نے ہارون الرّشید کے عہد میں یہاں پناہ لی تھی)، ششپارہ، تیپ، جنلغ، بدغ، بخری باش، سرت، انخ درہ اور (بعض اوقات) قبستان (Akti، ۴ : ۶۵۰)۔ [... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ]۔

**مآخذ**: رکّ بہ مقالات داغستان، در بند، شکی اور شیروان؛ علاوہ ازیں دیکھیے بالخصوص (۱) عباس قلی آغا باکی خانوف (جو ان خوانین باکو کی نسل میں سے ہے جو فتح علی خان کے رشتے دار تھے): گلستان ارم، جس کا ایک روسی ترجمہ خود مصنف (۱۷۹۴ء تا ۱۸۴۶ء) نے ۱۹۲۶ء میں باکو سے شائع کیا تھا: *Travaux de la société scientifique de l'Azerbaidjan*، حصہ ۴؛ (۲) بنیادی دستاویزات *Akti Kavkazskoi Arkheograficheskoi Komissii* کے مجموعے، طبع A. Bergé، تفلس ۱۸۶۶ء ببعد، (تا ۱۲) میں موجود ہیں، اشاریہ بذیل دربند۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

⊗* **قُبَّةُ الصَّخْرَة**: جسے [مسجد عمر بھی کہا جاتا ہے، حرم قدسی کے وسیع رقبے کے ایک حصے میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البطریق: التاریخ المجموعة علی التحقیق و التصدیق، ص ۱/۲)۔ یہ قبہ ایک چٹان (صخرہ) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسی متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔ صخرہ کے اوپر قبّے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کو حاصل ہوا۔ چونکہ قبے کے ساتھ انبیاے سابقین کی روایات وابستہ ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا گزر بھی اسی جگہ سے ہوا تھا، اس لیے مسلمان قبۃ الصخرہ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ وہی جگہ ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یہ جگہ پہلے قابل احترام و تعظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصے تک اپنے آپ کو اس کی زیارت سے محروم کر رکھا، کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے، لیکن اب وہ ہیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں۔ (متی: اصحاح ۲۴، عدد ۲۔ لوقا: اصحاح ۲۱، عدد ۴۴) غیر مستند روایات میں اس جگہ [کو] ''ناف زمین'' سے تعبیر کرتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ کسی اور قطعۂ زمین کی نسبت یہ جگہ آسمان سے اٹھارہ میل قریب تر ہے۔ مسلمان اسے کعبۃاللہ [(مسجد حرام) اور مسجد نبوی] کے بعد تیسرا سب سے زیادہ مقدس مقام مانتے ہیں [اور اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں]۔

اگرچہ عہد نامۂ قدیم میں صخرہ کا کوئی خاص ذکر نہیں، لیکن تالمود Talmud اور Targumes میں اس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ [یبوسیوں (جو عرب کنعانی قبائل کی ایک شاخ تھیں) کے فرمانروا] ملکی صدق Melchizedek نے یہیں اپنی قربان گاہ بنائی تھی۔ یہیں ابراہیم (علیہ السلام) نے قربانی دی۔ یہیں یعقوب (علیہ السلام) کا بیت ایل Bethel تھا [اور انھوں نے خدا سے کلام کیا تھا]۔ اسی جگہ

اورنا یبوسی Arawna the Jebusite کی خرمن گاہ تھی (سموئیل، کتاب دوم، باب ۲۴، آیہ ۱۶ ببعد) [جسے داؤد علیہ السلام نے چاندی کے پچاس شاقل کے عوض خرید لیا تھا اور پھر یہیں خداوند کی عبادت کی تھی اور ہیکل کی تعمیر کا ارادہ کیا تھا۔ ان کے بعد ان کے بیٹے سلیمان علیہ السلام نے اسی جگہ ہیکل بنایا]۔ یہیں زروبابل Zerubbabel اور [رومی حکمران] ہیروڈ Herod کی قربان گاہیں تھیں۔ [اور جب رومی حکمران ہیڈریان نے ہیکل تباہ کیا (۱۳۵ء) تو اس نے یہاں بت رکھوا دیے۔ شاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلانہ (۳۲۶ء) نے یہ بت اٹھوا دیے اور صخرہ پر قائم کردہ عمارت توڑ دی اور اس جگہ کو نجاست اور کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا (لیبان: تمدن عرب (عربی ایڈیشن)، ص ۱۷۴، طبع ۱۹۴۸ء)]۔

[عوام الناس میں صخرہ کے بارے میں جو اساطیر مروج ہیں، مثلاً یہ کہ صخرہ زمین و آسمان کے درمیان معلق ہے، یا صخرہ جنت کی چٹانوں میں سے کوئی چٹان ہے اور یہیں کھڑے ہو کر قیامت کے دن اسرافیل صور پھونکیں گے، ان کی کوئی شرعی اور اسلامی حیثیت نہیں ہے۔ ابن تیمیہ، البقاعی، السیوطی، شہاب الدین احمد بن حجر، ابن القیم اور امام محمد العجمی المصری نے ان کو بے بنیاد قرار دیا ہے (عارف العارف: تاریخ قبۃ الصخرۃ المشرفۃ، ص ۳۳)۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ خدا تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ صخرہ کو قبلہ بنائیں، [لیکن یہ بات بھی تاریخی حیثیت سے غلط ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بیت المقدس میں داخل نہیں ہوئے (دیکھیے عہد نامۂ قدیم، کتاب التثنیہ، باب ۳۴)]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رجب ۲ھ تک اس طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے، لیکن آپ ؐ کی دلی تمنا تھی کہ بیت اللہ (مکۂ معظمہ) مسلمانوں کا قبلہ ہو؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ ؐ کو حکم دے دیا کہ مسجد حرام کی طرف منہ کر لو (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴ - ۱۵۰)۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا [اور حرم قدسی کی زیارت کی تو بیت المقدس کے پادری صفرونیوس سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لیے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں۔ وہ انہیں صخرہ کے پاس لے آیا۔ وہاں انہوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے اٹی پڑی ہے؛ چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے۔ ان کے رفقا اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے، یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا۔ القلقشندی کا بیان ہے: ”بادشاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلانہ نے یہودیوں کی عداوت میں اس عمارت کو مسمار کر دیا جو صخرہ پر قائم تھی اور اس جگہ کو شہر کا کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا۔ جب امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کو فتح کیا تو اس وقت یہ جگہ اسی حالت میں تھی؛ چنانچہ حضرت عمرؓ کو صخرہ کی جگہ کی نشاندہی کی گئی۔ انہوں نے اسے صاف کیا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی (صبح الاعشیٰ، ۳: ۱۰۱)۔ اس بات کی تائید البکری نے فضائل القدس میں اور جمال الدین احمد نے مثیر الغرام میں کی ہے۔ R. Hartmann نے لکھا ہے: ”عمر (رضی اللہ عنہ) نے یہ مسجد صخرہ کی مغربی سمت یا جنوب مغربی سمت میں بنائی (مجلہ: *Deut. Schen Palästina*، ص ۹۰)۔ اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے

بوزنطی مؤرخ تھیوفانوس Theophanes نے کیا ہے (*Palestine under the Moslems : Le Strange*) ۔ اکثر روایات کے مطابق خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ / ۶۸۸ء تا ۷۲ھ / ۶۹۱ء میں) نے صخرہ پر قبہ تعمیر کیا ۔ اس قبے کی تعمیر کا محرک بیان کرتے ہوئے مؤرخین نے دو قسم کی رائیں بیان کی ہیں ۔ الیعقوبی لکھتا ہے : تعمیر قبہ کے محرک اس وقت کے سیاسی حالات تھے ۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے امویوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور حجاز کے استقلال کا اعلان کر رکھا تھا؛ لہٰذا عبدالملک کو یہ خوف لاحق ہوا کہ اہل شام و فلسطین جب حج کے لیے جائیں گے تو عبداللہ بن الزبیرؓ ان سے اپنی بیعت لے لیں گے؛ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ کی تعمیر کرائی اور لوگوں کو حکم دیا کہ وہ بیت المقدس کا حج کریں اور صخرہ کا طواف کریں (الیعقوبی : التاریخ، ۲ : ۳۱۱) ۔ اس کے برعکس المقدسی کا، جس نے ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء میں بیت المقدس میں قیام کیا تھا، بیان ہے کہ عبدالملک نے جب کنیسۃ القیامہ کا قبہ دیکھا، جس کا عیسائی رعایا حج کرتی تھی، تو اسے خدشہ ہوا کہ اس کی شان و شوکت دیکھ کر مسلمان متأثر ہوں گے تو اس نے عزم مصمم کر لیا کہ وہ ایسی ہی یا اس سے زیادہ پر شکوہ مسجد بنائے گا؛ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ بنائی اور اس پر قبہ تعمیر کیا (احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ص ۱۵۹) ۔ عبدالملک نے آغاز تعمیر سے پہلے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے اور لوگوں کا عندیہ دریافت کیا ۔ ان خطوط کے جواب میں لوگوں کا جو ردّ عمل ہوا اس کے بارے میں بھی دو قول نقل کیے گئے ہیں : الیعقوبی کے بیان کے مطابق مسلمانوں میں غیظ و غضب کی لہر دوڑ گئی ۔ انھوں نے کہا کہ آپ ہمیں بیت اللہ کے حج سے روک رہے ہیں جو اللہ کا عائد کردہ فرض ہے؟ عبدالملک نے انھیں ابن شہاب الزہری کی سند سے یہ حدیث سنائی کہ تین مساجد کی طرف سفر کیا جا سکتا ہے، یعنی مسجد حرام، میری مسجد (مسجد نبوی) اور مسجد اقصیٰ'' ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ] لوگوں کی طرف سے اس خواہش کی پرجوش پذیرائی ہوئی تو خلیفہ نے القدس کی تزئین و آرائش کا کام شروع کر دیا (*Le Temple de Jerusalem* : de Vogue، ص ۷۵؛ [نیز دیکھیے : تاریخ الخلفاء السلطین، ص ۲۹، مخطوطۂ کتاب خانۂ عیسٰی اسکندر معلوف، زحلہ، لبنان]) اور اس کے بعد اپنی رعایا کے سامنے اعلان کیا : ''یہ صخرہ آئندہ کعبے کی جگہ تمھارا قبلہ ہوگا'' (الیعقوبی، ۲ : ۳۱۱) ۔ اس قبے کی تعمیر کے لیے اس نے مصر کی سات سال کی آمدنی مخصوص کر دی [اور تعمیر کی نگرانی کا کام پہلی صدی ہجری کے معروف عالم رَجاء بن حَیْوۃ کندی اور اپنے آزاد کردہ غلام یزید بن سلام کے سپرد کیا ۔ تکمیل کے بعد مخصوص کردہ رقم میں سے ایک لاکھ دینار بچ گئے ۔ عبدالملک نے یہ رقم دونوں نگرانوں کو انعام میں دینا چاہی، مگر انھوں نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ ہمیں تو اپنا مال بلکہ اپنی عورتوں کے زیورات بھی اس کام کے لیے پیش کرنے چاہییں، آپ یہ رقم کسی اور پسندیدہ چیز پر صرف کریں ۔ عبدالملک نے ان دیناروں کے سنہری پترے بنوا کر قبے اور دروازوں پر چڑھوا دیے (مجیر الدین : الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل، ۱ : ۲۴۲) ۔ کہا جاتا ہے کہ تعمیر کے لیے مخصوص کردہ خزانہ رکھنے کے لیے بھی اس نے قریب ہی اور اپنے ہی بنائے ہوئے خاکے کے مطابق شاندار عمارت بنانے کا فرمان جاری کیا ۔ یہی جگہ اب قبۃ السلسلۃ (زنجیر کا گنبد) کہلاتی ہے [اور اسی مناسبت سے اسے قبۃ الخزانۃ بھی کہتے ہیں] ۔ یہ عمارت اسے اتنی پسند آئی کہ

اسی کے نمونے پر قبۃ الصخرۃ کی تعمیر کا بھی حکم نافذ کر دیا؛ [لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ صخرہ پر قبے کی تعمیر سے بیشتر عبدالملک نے قریب ہی مشرقی سمت میں نمونے کے طور پر ایک قبہ بنوایا، جسے قبۃ السلسلۃ کہا جاتا ہے اور پھر اس کے مطابق قبۃ الصخرہ تعمیر کیا (عارف العارف : تاریخ القبۃ المشرفۃ، ص ۷۹)]۔ صخرہ کے چاروں طرف آبنوس کی جالی‌دار دیوار بنائی گئی اور زربفت کے پردے لٹکائے گئے۔ [اسلامی تاریخوں میں اس روایت کا ذکر قابلِ اعتماد مآخذ سے نہیں ملتا۔ صدر اسلام میں مسلمانوں نے قبّۃ الصخرہ کے ساتھ غیر معمولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ لوگ ہر پیر اور جمعرات کو زعفران پیستے اور اسے مُشک، عنبر اور آب گلاب میں آمیختہ کرتے۔ رات بھر اس مرکب کا خمیر بنتا۔ دن کو خدّام کو یہ حکم دیتے کہ وہ حمّام میں نہائیں۔ خدّام نہا دھو کر اور پاکیزہ کپڑے پہن کر خوشبو دار مرکب ہاتھوں میں لیے مسجد آتے۔ صخرہ کو غُسل دیتے اور سونے اور چاندی کی انگیٹھیاں جن میں مشک و عنبر میں بسا ہوا بخور سلگ رہا ہوتا تھا، اندر لا کر رکھ دیتے، ستونوں کے پردے نیچے چھوڑ دیتے اور پھر یہ آواز دی جاتی کہ صخرہ لوگوں کے لیے کھول دیا گیا ہے، جو نماز پڑھنا چاہتا ہے آ جائے۔ ہر دروازے پر دس حاجب بخوردان اٹھائے کھڑے ہوتے۔ نمازی جب داخل ہوتے تو وہ بخور اور مشک و عنبر کی خوشبو سونگھتے ہوئے جاتے (الیعقوبی، ۲ : ۱۱؛ مثیر الغرام، ص ۱۰۰)]۔ اس زمانے میں یہ عمارت بخور سے اتنی بسی ہوئی ہوتی تھی کہ جو شخص بھی وہاں سے نکلتا وہ اپنے کپڑوں کی خوشبو سے پہچان لیا جاتا تھا کہ وہاں سے آیا ہے۔

ایک مدت دراز سے یہ مسئلہ معرض [illegible] ہے کہ قبۃ الصخرہ کا اصل بانی اور معمار کون ہے؟ [عبدالملک بن مروان یا اس کا بیٹا ولید بن عبدالملک؟ اہل تحقیق کا زیادہ رجحان یہ ہے کہ اس کی تعمیر کا آغاز اور اتمام تو عبدالملک کے ہاتھوں ہی ہوا البتہ ولید بحیثیت ولی عہد اس میں شریک رہا ہے اور بعض نقش و نگار تو اسی کے عہد میں کیے گئے (عارف العارف : تاریخ القبۃ المشرفۃ، ص ۷۰)]۔ فرگوسن (Ferguson) نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسے قسطنطین کے زمانے کے بوزنطی معماروں نے تعمیر کیا تھا اور اس کا محل وقوع وہ ہے جہاں عیسٰی علیہ السلام کی ضریح مقدس (Holy Sepulchre) تھی، لیکن اس رائے کا بڑا مخالف Conder تھا [بلکہ دوسرے کثیر مغربی محققین نے بھی فرگوسن کی تغلیط کی ہے]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عبدالملک نے اس کی تعمیر میں [مسلمان معماروں اور بوزنطی کاریگروں کے ساتھ ساتھ] یونانی صنّاعوں سے کام لیا ہوگا۔ علاوہ ازیں رومیوں کے جو گرجے ایرانیوں نے تباہ و برباد کر دیے تھے، ان کے ستون اور [مرمر کے منقش ٹکڑے (فُسَیفسا)] قرب و جوار کے ویرانوں میں اتنے موجود تھے کہ انھیں بآسانی قبے کی تعمیر میں صرف کیا جا سکتا تھا؛ لہٰذا فرگوسن کی رائے مغالطہ آمیز اور گمراہ کن ہونے کے علاوہ عرب مؤرخین کی شہادت کے بھی خلاف ہے۔ [البلاذری نے لکھا ہے : "ولید نے شاہ روم کو اپنے ارادے سے مطلع کیا کہ میں قبۃ الصخرہ کو مزین کرنا چاہتا ہوں اور لکھا کہ وہ فُسیفساء جتنا بھیج سکتا ہے، بھیجے۔ شاہ روم نے اس کا مطالبہ پورا کیا" (البلاذری : فتوح البلدان)۔ الطبری نے نصف صدی بعد اسی روایت کی تائید کی ہے (عارف العارف : تاریخ القبۃ المشرفۃ، ص ۱۳۶)]۔

یہ بات کہ قبۃ الصخرہ کی تعمیر عبدالملک نے کی تھی اس مشہور کتبے سے ظاہر ہوتی ہے جو [جنوب مشرقی جانب درمیانے حصے میں بنے ہوئے

ستون کی محراب پر] زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں سے کوفی خط میں لکھی گئی ہے۔ [الفاظ یہ ہیں: "بنی ھذہ القبّة عبداللہ عبدالملک بن مروان امیر المؤمنین فی سنة اثنتین و سبعین تقبل اللہ منه و رضی عنه آمین!"، یعنی] "اس قبے کو اللہ کے بندے عبدالملک امیر المؤمنین نے ٧٢ھ میں تعمیر کیا۔۔۔ اللہ اس کو قبول فرمائے اور اس سے راضی ہو، آمین!" جب عباسی خلیفہ المأمون کے زمانے میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہنچا تو اس نے ٢١٦ھ / ٨٣١ء میں اس کی مرمت کروائی۔ کاریگروں نے مأمون کی خوشنودی میں عبدالملک کے بجائے مأمون کا نام کندہ کر دیا۔ ان سے غلطی یہ ہوئی کہ نام تو بدل دیا مگر سال تعمیر تبدیل کرنا بھول گئے۔ مزید برآں جب عباسی خلیفہ المأمون نے ٢١٦ھ / ٨٣١ء میں اس کی مرمت کرائی اور (اس کے گرد کی) ہشت پہلو دیوار بنوائی تو انھوں نے فسیفساء کے چند ٹکڑے اکھاڑ کر ان کی جگہ دوسرے ٹکڑے لگا دیے؛ لیکن یہ تصرف بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ نئے ٹکڑے زیادہ گہرے نیلے رنگ کے ہیں اور نئے نام کے حروف بھی پچھلے نام کی بہ نسبت زیادہ باہم پیوست ہیں (اس کے ایک جزیے [رنگین سنگی طباعت] کے لیے دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور، لوح ٢١)۔

٧٤٦ء میں بڑے زلزلے کی نسبت کو قبة الصخرہ کے محافظوں نے یہ شہادت دی کہ قبہ بیچ میں سے شق ہو گیا، حتّٰی کہ وہ ستارے دیکھ سکتے تھے اور اپنے چہروں پر بارش کے قطرے گرتے محسوس کر سکتے تھے۔ [مسلمان مؤرخین کے ہاں اس روایت کا کوئی ثبوت نہیں ہے]۔ پھر ٤٠٧ھ / ١٠١٦ء میں [فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ کے عہد میں] دوبارہ زلزلہ آیا اور قبہ چٹان پر نیچے گر گیا (ابن الاثیر: الکامل، ٩: ٢٠٩)۔ اس کے چھے برس بعد الحاکم [کے لڑکے الظاہر] نے اسے از سر نو بنوایا۔ [یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود الحاکم ہی نے اس کی مرمت کرا دی تھی (محمد لبیب البتونی: الرحلة الحجازیة، ص ٣٩٣؛ نیز دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور، لوح ٣٢)۔ یہاں ایک ادھورا سا کتبہ موجود ہے، جو فسیفساء کے مادے سے تحریر کیا گیا ہے اور جس کی تاریخ ٤١٨ھ / ١٠٢٧ء عہد الظاہر لاعزاز دین اللہ کی ہے؛ اس سے اموی عہد کے بعد دوسری مرتبہ فسیفساء کے ذریعے نقاشی اور تزئین کا ثبوت مل جاتا ہے]۔ مثیر الغرام کا مصنف کہتا ہے کہ "٤٥٢ھ / ١٠٦٠ء میں وہ عظیم فانوس جو قبے کے وسط میں آویزاں تھا زمین پر گر پڑا اور اس میں پانچ سو چراغ تھے"۔ اسے ایک شگون بد سمجھا گیا (Le Strange: کتاب مذکور، ص ١٣٠)۔ ١٠٩٩ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوئے [تو انھوں نے مسجد صخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر دیا اور صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کر دی گئی، جسے وہ Templum Domini (ہیکل السید) کہتے تھے۔ اس کے اندر انھوں نے بحضرت مسیح بزرگوں کی تصویریں اور مورتیاں سجا دیں۔ J. Finn نے، جو القدس میں برطانوی قونصل رہ چکا ہے، لکھا ہے کہ صلیبیوں نے صخرہ کا ایک حصہ توڑ کر وہاں اپنی قربان گاہ بنا لی تھی (*Diary of J. Finn*، ص ٢٣٨)۔ دوسرے محققین کا بیان ہے کہ صلیبی صخرہ کے بہت سے ٹکڑے کاٹ کر کچھ قسطنطینیہ اور کچھ صقلیہ لے گئے۔ لیسٹرینج کے الفاظ میں: صلیبیوں نے مسجد کے بیشتر نقوش بدل دیے، مسجد کے ایک حصے کو کلیسا بنا لیا اور دوسرے حصے کو اپنے جنگجو دستے فرسان الہیکل (Knight Templars) کی قیام گاہ میں تبدیل کر دیا۔ مغربی سمت میں انھوں نے ایک نئی عمارت قائم کی، جو ان کا اسلحہ خانہ تھی (*Palestine under The Moslems*، ص ١١٣؛ نیز

ابن الأثیر: الکامل فی التاریخ، ۱۱: ۳۶۳)۔ صلیبی تعمیرات کے بارے میں قاہرہ کی جامعہ فؤاد الاول (قاہرہ یونیورسٹی) میں مسلم فن تعمیر کا استاد A.C. Cresswel رقمطراز ہے: ''فرنگیوں نے ابن الأثیر (الکامل: ۹: ۲۰۰) کی روایت کے مطابق صخرہ پر سنگ مرمر چڑھا دیا، کیونکہ عہد قدیم کے عیسائی پادری صخرہ کے اجزا توڑ توڑ کر ان عیسائی زائرین کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے جو سمندر پار سے آتے تھے۔ زائرین ان ٹکڑوں کو برکت کے لیے اپنے ساتھ لے جاتے۔ پادریوں کے لیے یہ کام وافر آمدنی کا ذریعہ تھا، کیونکہ وہ پتھر کے ٹکڑوں کو ہم وزن سونے کے عوض بیچتے تھے۔ افرنگی بادشاہوں کو خطرہ ہوا کہ اگر یہ سلسلہ یونہیں جاری رہا تو صخرہ معدوم ہو جائے گا؛ چنانچہ انہوں نے صخرہ پر سنگ مرمر کی سلیں چڑھا دیں،، (مجلۃ الہلال، قاہرہ ۱۹۳۹ء، خصوصی سنہری ایڈیشن، ص ۸۸)]۔

صلیبیوں نے قبے کے کلس پر سونے کی ایک بڑی صلیب کھڑی کر دی۔ اندرونی حلقے کے ستونوں کے درمیان فرانسیسی صنعت کاری کا ایک آہنی کٹہرا لگایا گیا اور اس میں چار دروازے رکھے گئے اور نیچے جو غار ہے اسے ذیلی عبادت گاہ (Chapel) بنا دیا گیا۔ ان لوگوں کو یقین تھا کہ یہی ''قدس الاقداس'' (Holy of Holies) تھا؛ چنانچہ وہ اسے "Confessio" کہتے ہیں (Joannes Phocas، در *P P T S*، ص ۲۰)۔ اس طرح یہ عمارت ان Temple گرجاؤں کے لیے ایک نمونہ ہو گئی جو بعد ازاں یورپ میں بنے۔ یہ [تبہ جنگجو دستے الداویہ، یعنی Templars] کا نشان بن گیا اور رئیس الداویہ (Grand Master) کی مہر پر بھی اس کا نقش بنایا گیا۔ قبۃ الصخرہ کی یاد دلانے والی ایک متعدد الاضلاع عمارت رافیل Raphael کی کتاب *Marriage of the Virgin* میں نظر آتی ہے، جہاں اسے ایک یہودی عبادت گاہ کی حیثیت میں دکھایا گیا ہے (de Vogue: کتاب مذکور، ص ۸۷ حاشیہ)۔

۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واگزار کر لیا۔ قبے کے کلس پر سونے کی جو صلیب تھی وہ مسلمانوں کے نعرہ ہائے مسرت کے درمیان گرا دی گئی اور سب نجاستیں دور کر دی گئیں، مثلاً سنگ مرمر کی وہ پوشش جو صخرہ کے اوپر بنا دی گئی تھی اسے اتار دیا گیا۔ [سلطان کا خیال تھا کہ مصنوعی سنگ مرمر صخرہ کی قدرتی خوبصورتی کو کم کر رہا ہے۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد صخرہ میں پڑھا۔ جمعے کی نماز قاضی دمشق محی الدین بن الزکی نے پڑھائی (ابن الأثیر، ۱۱: ۳۶۳)]۔

جن طویل کتبوں کو John of Wurzburg نے نقل کیا ہے وہ غالباً سب کے سب زلزلوں اور حوادث کی وجہ سے ضائع ہو گئے، کیونکہ ان میں سے اب کسی کا بھی نشان باقی نہیں رہا۔ ان کی جگہ جو چیز قبے کے اندر اب نظر آتی ہے وہ سلطان صلاح الدین کے نصب کردہ کتبے ہیں، جن میں اس نے صخرہ میں اپنی ترمیمات کے احوال تحریر کرائے ہیں (دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور، ص ۹۱ ببعد)۔ اس کے بعد بھی کئی دفعہ مرمت ہوئی ہے۔ [۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء یعنی مملوک حکمران سلطان الظاہر جقمق کے عہد میں چھت کا ایک حصہ آسمانی بجلی گرنے کی وجہ سے جل گیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آگ بجلی گرنے سے نہیں لگی تھی بلکہ اس میں چند امیر زادوں کی کارستانی کو دخل تھا۔ وہ قبے کی دہری چھت کے اندرونی حصے میں کبوتروں کا شکار کرنے کے لیے گھس گئے۔ ان کے ہاتھ میں شمع تھی، جس سے چھت کو آگ لگ گئی۔

[سلطان نے ناظم حرم قاضی شمس الدین حموی کو ڈھائی ہزار سنہری دینار اور ایک سو بیس قنطار جست دیا۔ قاضی نے اس رقم سے پہلے سے بھی زیادہ بہتر شکل میں چھت بنوا دی] ۔ سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) [ترک بادشاہ سلیمان اول] کے عہد میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔ [مسجد کی دیواروں پر ایرانی طرز کی میناکاری کی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ قبۃ الصخرہ کی عمارت میں کاشی کا استعمال سب سے پہلی مرتبہ سلطان سلیمان قانونی نے کیا، ورنہ اس سے پہلے فسیفساء سے زیب و آرائش کی جاتی رہی ہے (لبان: تمدن عرب، عربی ایڈیشن، ص ۷۱)۔ چھت کی کرسی میں سنہری شیشے کے سولہ روشندان بنائے گئے (The Dome of the Rock، ص ۳۰)۔ بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد الصخرہ سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے۔ خاص طور پر سلطان عبدالمجید ثانی کے عہد میں بڑے پیمانے پر تجدید و مرمت کی گئی۔ رچمنڈ Richmond کا بیان ہے: ''یہ تجدید ایک ارمنی ماہر قبہ ساز قرابیت قالفا کی نگرانی میں ہوئی، جسے باب عالی نے اسی غرض کے لیے خاص طور پر بھیجا تھا اور اس کے ساتھ خصوصی ماہرین کی ایک جماعت بھی آئی تھی، جن میں سے بیشتر ارمنی تھے۔ اس نے قبے کو مستحکم کیا اور اندرونی حصے میں کئی نقش و نگار تازہ کیے'' (The Dome of the Rock، ص ۱۰)۔ سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی کے عہد میں جنوبی چھت کا بہت بڑا حصہ نیا بنایا گیا۔ نیز مسجد کے بیرونی حصے کو بھی تختوں سے مستحکم کیا گیا۔ مؤذنوں کے چبوترے کے پاس بڑا فانوس بھی اسی عہد میں آویزاں کیا گیا اور مسجد کے فرش پر سنگ مرمر بچھایا گیا اور شیشے کی کھڑکیاں لگائی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالمجید (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرۃ کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مسجد میں ایرانی قالین بچھوا دیے، صخرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قندیل معلّق کی (جسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصیٰ میں منتقل کر دیا گیا) اور قبے کے قاعدے کے بیرونی جانب سورۃ الاسراء کی ابتدائی آیات نقش کرائیں۔

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلیٰ اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمّے داری لی۔ مصر کے محکمۂ آثار عرب کے ناظم محمود احمد پاشا نے اسلامی کونسل کے نمائندے کی حیثیت سے قبے اور مسجد کی عمارت کا جائزہ لے کر ایک رپورٹ مرتب کی، جس میں ان تمام چیزوں کی نشاندہی کر دی گئی جو محتاج تجدید تھیں۔ کونسل نے جزوی طور پر چند ترمیمات کرائیں۔ ترمیمات جاری تھیں کہ ترکی انجینئر کمال الدین بک اور اس کے ساتھیوں نے تعمیری خدمات سے استعفا دے دیا (۱۹۳۸ء)۔ کونسل نے ۱۹۴۶ء میں قبرص کے مدیر آثار قدیمہ و ماہر تعمیرات A.H.S. Megaw کو مسجد الصخرہ کے از سر نو جائزے کے لیے طلب کیا۔ اس نے ۱۵ نکات پر مشتمل جامع رپورٹ پیش کی، جس میں یہ بھی بتایا گیا کہ ۱۹۲۷ء کے زلزلے میں قبے کو اندر اور باہر دونوں سمتوں سے نقصان پہنچا ہے۔ ایسی ہی جائزہ رپورٹ ۱۹۴۷ء میں عبدالفتاح بک حلمی، مدیر آثار عربیۂ مصر، نے بھی پیش کی اور ایک لاکھ ساٹھ ہزار اسٹرلنگ پونڈ کا تخمینہ تجویز کیا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان کے بعد عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکنے

رہے۔ ۱۶ جولائی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے حرم شریف پر حملہ کیا اور مقامی وقت کے مطابق شام آٹھ بجکر بیس منٹ پر انہوں نے گولہ باری شروع کی، جو اگلے روز صبح چار بجے تک جاری رہی۔ صحن حرم میں ساٹھ بم گرے، جن میں سے ایک بم قبے کے اوپر گرا اور اسے شدید نقصان پہنچا۔ ایسے ہی گیارہ حملے یہودیوں نے اگست، ستمبر اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء کے مہینوں میں حرم شریف پر کیے۔ ان حملوں سے شمال مغربی سمت میں قبے کی جالی دار کھڑکیاں متاثر ہوئیں۔ تاریخی نقوش سے مزین شیشے کی قدیم تختیاں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ طہارت خانے اور باب الموازین کی سیڑھیوں میں شگاف پڑگئے، نمازی شہید ہوے اور کئی دوسرے حصوں کو نقصان پہنچا۔

۲۲ فروری ۱۹۵۴ء میں مملکت اردنیہ کی مجلس وزرا نے ایک وفد اس لیے تشکیل کیا کہ وہ عالم اسلام کا دورہ کرے اور مسجد صخرہ اور مسجد اقصی کی مرمت و اصلاح کے لیے عطیات جمع کرے؛ چنانچہ وفد کو عطیات میں مجموعی رقم ۲۳۹۶۰۰ اردنی دینار ملی، لاگت کا تخمینہ ۵ لاکھ اردنی دینار تھا، چنانچہ طے کیا گیا کہ اس رقم سے فی الحال صرف مسجد صخرہ ہی کی مرمت کرائی جائے۔ ۲۰ اپریل ۱۹۵۶ء کو مرمت کا آغاز ہوا اور اس کے اہم حصے درست کر دیے گئے۔ جون ۱۹۶۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضے میں ہے اور اس کی واگزاری کے لیے مسلمان جد و جہد کر رہے ہیں (یہ جملہ تفصیلات بیت المقدس کے رئیس البلدیہ عارف العارف کی کتاب القبة المشرفة والمسجد الاقصی (ص ۹۶ تا ۱۱۸) سے لی گئیں]۔

عمارت کے مختلف حصے متناسب ہیں اور پوری عمارت کچھ دوسری چھوٹی عمارتوں کے ساتھ وسط حرم میں ایک ناہموار چبوترے پر بنی ہوئی ہے۔ [اس کا کل رقبہ قبلے سے شمال کی جانب ۲۲۹ ذراع اور مشرق سے مغرب کی جانب ۲۲۳ ذراع ہے]۔ اس کے فرش پر مرمر کی سلیں بچھی ہوئی ہیں، جو سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے زمانے میں لگائی گئی تھیں۔ اس کا بلند ترین نقطہ چبوترے سے صرف پانچ فٹ اونچا ہے، یعنی بحیرۂ روم کی سطح سے تقریباً دو ہزار چار سو چالیس فٹ بلند۔ چبوترے کے اوپر تک پہنچنے کے لیے نو سیڑھیاں (مراقی) ہیں، [جن میں سے آٹھ سیڑھیاں ایسی ہیں کہ جب وہ صحن مسجد کے چبوترے تک پہنچ جاتی ہیں تو وہاں محراب دار ستون بنے ہوے ہیں۔ ان محراب دار ستونوں (قناطر) کو موازین [واحد: میزان، بمعنی ترازو] کہتے ہیں کیونکہ عوام الناس میں یہ بے بنیاد روایت پھیلی ہوئی ہے کہ قیامت کے روز یہاں میزان عدل نصب کی جائے گی]۔

عمارت مثمن الاضلاع شکل میں ہے، جس کا ہر پہلو چھیاسٹھ فٹ طویل ہے۔ اندرونی قطر ۱۹۲ فٹ ہے اور قبے کے قاعدے کا قطر چھیاسٹھ فٹ۔ یہ قبہ ننانوے فٹ بلند اور لکڑی کا بنا ہوا ہے، جس پر باہر کی طرف سیسا چڑھایا گیا ہے اور اندر کی طرف گچ کا استر کیا گیا ہے، جس میں خوبصورت سنہری کام اور پرتکلف آرائش کی گئی ہے۔ عمارت کے بیرونی طرف پہلے سنگ مرمر لگا ہوا تھا، لیکن سلطان سلیمان قانونی نے ۱۵۶۱ء میں بعض حصوں میں اس کی جگہ کاشی کاری کرا دی۔ واقعہ یہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی میں تمام عمارت نئے سرے سے درست کروا کر اس کی آرائش کی گئی ہے؛ چنانچہ دیواروں کی بیرونی مینا کاری، خوبصورت رنگین شیشوں کی کھڑکیاں اور دوسرا سامان تزئین سب کا سب مخصوص ترکی طرز کا ہے۔ عمارت کے باہر چاروں طرف ایک حاشیے کی شکل میں آیات قرآنی خط طغرا میں دلفریب انداز سے تحریر کی گئی ہیں۔ رنگوں کا امتزاج بھی

نہایت متناسب ہے۔

کھڑکیوں کی بناوٹ میں اعلیٰ درجے کی حسین ترتیب ہے، خصوصاً اس کھڑکی کے جالی دار کام میں جو مغربی دروازے کے قریب ہے۔ اندر کی طرف چار نہایت ضخیم پیل پاؤں اور بارہ ستونوں نے چاروں طرف سے صخرہ کو گھیر رکھا ہے۔ قبہ انہیں ستونوں پر قائم ہے۔ ان کے علاوہ ستونوں کا ایک اور سلسلہ بھی ہے، جس میں ایک ہشت پہلو پردہ ہے اور اس میں آٹھ پیل پائے اور سولہ ستون ہیں: گویا ہر دو ہشت پہلو پیل پاؤں کے درمیان دو ستون ہیں۔ اس طرح اندرونی حصہ تین ہم مرکز حصوں میں منقسم ہو گیا ہے۔ بیرونی ہشت پہلو دالان تیرہ فٹ چوڑا ہے اور اندرونی چالیس فٹ۔ دروازے چار اہم کونوں کے سامنے ہیں۔ شمالی دروازہ باب الجنة کہلاتا ہے اور جنوبی باب القبلہ۔ مشرقی دروازہ باب النبی داؤد ہے (اسی کو باب السلسلہ بھی کہتے ہیں)، مغربی دروازے کو باب الغرب کہا جاتا ہے۔ ساگوان (ساج) کے دروازوں کے قفل پرانی دستکاری کے حسین نمونے ہیں۔ دروازوں پر پیتل کی چادریں چڑھی ہوئی ہیں، جن پر خط کوفی میں ۲۱۶ھ کندہ ہے۔

عمارت کی زیریں منزل سولہ فٹ بلند ہے اور اسی میں مذکورۂ بالا دروازے ہیں۔ اس پر سادہ چنائی کی بیس فٹ بلند بالائی منزل ہے، جس کی ہر پہلو کی سات سات گول محرابیوں میں سے اڑتیس کھڑکیاں کھول دی گئی ہیں اور باقی میں نما ہے۔ پھر سب کے بعد وہ حیرت انگیز، موزوں و متناسب الائی قبہ ہے۔ فرش پر سنگ مرمر کی سلیں بچھی ہوئی ہیں، جنہیں آنکڑوں سے جمایا گیا ہے اور جن کے جوڑوں میں سیسا پگھلا کر بھر دیا گیا ہے۔

صخرہ چھپن فٹ لمبا، بیالیس فٹ چوڑا اور تقریباً نیم دائرہ شکل ہے۔ اس کا منحنی ڈھلوان پہلو مشرق کی جانب ہے اور سیدھا اونچا بلند تر پہلو مغرب کی سمت۔ علم طبقات الارض کے اعتبار سے یہ چٹان یروشلم کی سطح مرتفع کی زیادہ سخت قسم کی میزی رنگ کی چٹانوں کا حصہ ہے اور عملاً اپنی غیر تراشیدہ شکل ہی میں قرنہا قرن سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ صخرہ کی زیارت کے وقت عقیدت مند زائر کو یہ احتیاط برتنی چاہیے کہ طواف کرتے وقت صخرہ اس کی دائیں طرف رہے تاکہ اس کا طواف کعبے کے طواف سے مختلف سمت میں ہو۔ ابن عبدربہ نے العقد الفرید (جزوی ترجمہ از Le Strange، در *Pal. Quart. Stat.* ۱۸۸۷ء، ص ۹۹) میں لکھا ہے:

”جب تم صخرہ میں داخل ہو تو وہاں کونوں میں نماز ادا کرو اور اس سل پر بھی جو اپنی عظمت و شان میں صخرہ ہی کے مقابلے کی ہے کیونکہ یہ جنت کے دروازوں میں سے ایک دروازے پر رکھی ہوئی ہے“۔ یہ سل دراصل باب الجنة کے قریب سنگ مرمر کے فرش کا ایک حصہ ہے۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ اسی جگہ حضرت الیاس علیہ السلام نے نماز پڑھی تھی؛ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ سل حضرت سلیمان علیہ السلام کی قبر پر ہے۔ بہر حال یہ بات سب مانتے ہیں کہ ابتداءً یہ جنت کے فرش کی ایک سل (بلاطة الجنة) تھی۔

نیچے کے غار میں جانے کے لیے صخرہ سے مشرق میں باب المغارة نامی ایک دروازہ ہے۔ جب اس دروازے میں سے گزرتے وقت زائر عاجزانہ انداز میں گیارہ سیڑھیاں نیچے اترتا ہے تو حضرت سلیمان علیہ السلام کی یہ دعا اس کے ورد زبان ہوتی ہے: ”خدایا ان گنہگاروں کی بخشش فرما جو یہاں حاضر

ہوئے ہیں اور مصیبت زدہ لوگوں کو نجات دے''۔ غار کی بلندی اوسطًا چھے فٹ ہے اور اس کی چھت پر ایک نشان بنا ہے۔ اس کا فرش سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے اور اس کی دیواروں پر سفیدی پھری ہوئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں باسٹھ آدمی سما سکتے ہیں (ابن الفقیہ، در B.G.A.، ص ۱۰۰)۔ صخرہ کے ایک طرف باہر کو نکلے ہوئے ٹکڑے کو لسان الصخرہ (= صخرہ کی زبان) کہتے ہیں۔ غار کے اندر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سنگ مرمر کے دو ستونوں پر استوار ہے۔ دائیں محراب کے سامنے مقام خضر (علیہ السلام) ہے اور شمالی کونے میں ایک چبوترہ ہے، جسے مقام الخلیل کہا جاتا ہے۔

صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے، جو اوپر قبے کی غلام گردش تک جاتا ہے۔ وہاں سے ہم اس ہلال تک پہنچ سکتے ہیں جو قبے کے کلس پر لگا ہوا ہے۔ اس منظر کی دلکشی کی تعریف میں المقدسی (۳۷۴ھ / ۹۸۴ء) نے جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی صحیح معلوم ہوتا ہے: ''فجر کے وقت جب آفتاب کی شعاعیں قبے پر پڑتی ہیں اور اس کا ڈھولنا منور ہو جاتا ہے تو اس عمارت کے منظر میں اتنا حسن و جمال ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مجھے ایسا عجیب و غریب نظارہ کہیں دیکھنے میں نہیں آیا'' (PPTS، ۳: ۴۲)۔

[مسجد صخرہ کے لیے مختلف زمانوں میں لوگ جائدادیں وقف کرتے رہے ہیں۔ بیت المقدس میں ان وقف جائدادوں کا طویل سلسلہ ہے۔ یہ جائدادیں عمارات، دکانوں اور زمینوں پر مشتمل ہیں۔ (شارف العارف، ص ۹۰)]۔

**مآخذ:** متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے: (۱) R. Hartmann: Der Felsendom in Jerusalem، Strassburg ۱۹۰۹ء؛ (۲) Warren و Conder: Jerusalem؛ (۳) C. M. Watson: The Story of Jerusalem؛ (۴) Schick: Beit el-Makdas، اشاریہ؛ (۵) Sepp: Die Felsenkuppel, eine Justinianische Sophienkirche، میونخ ۱۸۸۲ء؛ (۶) Ferguson: The Temple of the Jews، لنڈن ۱۸۷۸ء؛ (۷) Conder: The High Sanctuary at Jerusalem (یہ مقالہ Institute of British Architects کے اجلاس میں پڑھا گیا اور اس میں Ferguson کی رائے کی مخالفت کی گئی)، نیز (۸) Tent Work in Palestine، ۲: ۳۲۰ ببعد؛ (۹) Lewis: The Holy Places of Jerusalem، باب ۲؛ (۱۰) E. Pierotti: Jerusalem Explored، لنڈن ۱۸۶۴ء، باب ۳؛ (۱۱) Wolf: Der Tempel von Jerusalem، Graz ۱۸۸۷ء، ص ۲۰، ۵۰، ۷۶؛ (۱۲) A. Goodrich-Freer: Inner Jerusalem، لنڈن ۱۹۰۴ء، باب ۱۰؛ (۱۳) W. M. Thomson: The Land and the Book، طبع جدید ۱۹۱۳ء، ص ۶۹۹ ببعد؛ (۱۴) Hughes: Dictionary of Islam، بذیل مادہ؛ (۱۵) Palest. Quart. Stat.، اشاریہ؛ (۱۶) Palest. Pilgrims' Text Society، اشاریہ؛ (۱۷) JRAS، ۱۹: ۲۵۸ ببعد؛ (۱۸) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۳۱۱؛ (۱۹) H. Sauvaire: Histoire de Jerusalem et d'Hebron (مجیر الدین: الانس الجلیل کا جزوی ترجمہ)؛ (۲۰) الادریسی، طبع J. Gildemeister، در ZDPV، ۱۸۸۵ء، ۸: ۷؛ (۲۱) M. Stanislaus Guyard: Géographie d'Aboulfeda، ۲: ۳ ببعد؛ (۲۲) ابن بطوطہ: رحلہ، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۱: ۱۲۰ ببعد؛ (۲۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ترجمہ de Slane، ۴: ۳۱؛ (۲۴) Rabbi Petachia of Ratisbon: Tour du Monde، پیرس ۱۸۷۱ء، ص ۹۸ ببعد؛ (۲۵) Benjamin of Tudela: Itinerary، ترجمہ A. Asher، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱: ۷۰؛ (۲۶) Zimmermann: Karten and Pläne zur Topographie des Alten Jerusalem، Basel ۱۸۶۳ء؛ (۲۷) C. Diehl : Manuel d' Art Byzantine؛ (۲۸) H. Hagenmeyer : Fulcheri Carnotensis Historia، ۱ : xxvi، ۷ ببعد؛ (۲۹) K. A. C. Creswell : The Origin of the Plan of the Dome of the Rock، یروشلم میں برطانوی مدرسۂ آثار قدیمہ (British School of Archaeology)، ضمیمۂ مقالات، شمارہ ۲، لنڈن ۱۹۲۴ء؛ (۳۰) E. T. Richmond : The Dome of the Rock، آوکسفرڈ ۱۹۲۴ء؛ (۳۱) Gaudefroy-Demombynes : La Syrie à l'époque des Mamelouks، ص ۱۰ ببعد؛ (۳۲) Mariti : Histoire de l'Etat Présent de Jerusalem، ص ۲۳۹ ببعد، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۳۳) ناصر خسرو : سفر نامہ، طبع Schefer، ص ۸۹ ببعد؛ (۳۴) محمد البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ، ص ۱۹۲ ببعد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۳۵) van Berchem در CIA، ۳/۵ : ۲۶۷، ۴۵۳؛ (۳۶) ZDPV، ۴۴ : ۳۲ ببعد؛ (۳۷) Finn : Stirring Times، ۲ : ۴۰۰؛ (۳۸) Robinson : Biblical Researches in Palestine، لنڈن ۱۸۴۱ء، ۱ : ۴۴۰ ببعد؛ (۳۹) Conder : The City of Jerusalem، ص ۲۳۶ ببعد۔

(J. Walker [و اضافہ از خلیل حامدی])

⊛ **قَبْر** : (ع)؛ جمع : قُبُور؛ میت کو چھپانے کی جگہ؛ مردہ انسان کا مدفن، جہاں میت کو دبا کر نگاہوں سے اوجھل کر دیا جائے؛ بقول راغب اصفہانی مردے کا ٹھکانا اور قرار گاہ (دیکھیے مفردات، بذیل مادۂ قبر)۔ امام راغب کی تعبیر سے قبر کے مفہوم میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ زیر زمین سے آگے بڑھ کر ہر اس مقام کو اپنے احاطے میں لے لیتی ہے جہاں مردے کو ٹھیرنے کی جگہ مل سکے، خواہ وہ زیر زمین ہو یا زیر آب یا فضا میں اس کے ذرات کی تحلیل ہو؛ الغرض جہاں بھی مردے کا جسم یا اس کے اجزا پہنچ جائیں وہی اس کی قبر ہو جاتی ہے۔

قبر کا ایک تصور اوامر و نواہی کی قید سے آزادی، زندگی اور حیات کی عدم موجودگی، حرکت و حرارت، جدوجہد اور عمل سے خالی رہنا بھی ہے (دیکھیے مجمع بحارالانوار، بذیل مادۂ قبر)۔

وہ جگہ جہاں انسان مرنے کے بعد سے لے کر حشر و بعث تک رہتا ہے قبر کہلاتی ہے اور کبھی وہ موت بھی قبر کہلاتی ہے جو مردے پر مرنے کے بعد سے حشر تک گزرتی ہے۔ قرآن مجید کی آیت ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ (۸۰ [عبس] : ۲۱) میں دونوں مفہوم پائے جاتے ہیں۔ جو مردے قبر میں دفن نہیں کیے جاتے ان پر بالخصوص یہ آیت اسی صورت میں متعلق ہو گی جبکہ قبر سے مراد مرنے کے بعد سے لے کر بعث تک کی مدت لی جائے، جس میں بہر حال ہر مرنے والا داخل ہو جاتا ہے؛ اس مدت کو برزخ [رک باں] بھی کہا گیا ہے (دیکھیے ۲۳ [المؤمنون] : ۹۹ تا ۱۰۰)۔

میت کو بے حرمتی سے بچانے اور اس میں رونما ہونے والے تغیرات کو نگاہوں سے اوجھل رکھنے کے لیے قبر کھودی جاتی ہے۔ قبر کی گہرائی کم از کم درمیانہ قد کے آدمی کی لمبائی کی آدھی ہونی چاہیے اور طول و عرض میت کی مناسبت سے رکھا جائے۔

قبر کی دو قسمیں ہوتی ہیں : ایک ''لحد'' اور دوسری ''شق''۔ ایک حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ لحد ہمارے لیے ہے اور شق ہمارے سوا دوسروں کے لیے (عبدالرزاق : المصنف، ۳ : ۴۷۷)۔ لحد بغلی قبر کو کہتے ہیں، جس میں قبر کے نیچے کے حصے کی لمبائی میں قبلہ رخ ایسی جگہ تیار کی جاتی ہے جس میں میت سما سکے؛ پھر اسے بڑی بڑی کچی اینٹوں، سلوں یا پتھروں وغیرہ سے بند کر

دیا جاتا ہے ۔ لحد بالعموم سخت زمین میں کھودی جاتی ہے ۔ شق سیدھی گہری کھودی جاتی ہے اور درمیان میں چاروں طرف منڈیر سی چھوڑ کر صندوق کی طرح گہری ہوتی ہے ۔ اس میں مردے کو ڈال کر منڈیروں پر لکڑی کے تختوں یا پتھروں وغیرہ کے ذریعے اسے ڈھانک دیا جاتا ہے ۔ قبر کا رخ ایسا ہونا چاہیے کہ اس میں میت کو قبلہ رخ رکھا جا سکے ۔

قبر پر ایک بالشت مٹی اونچی رکھ کر اسے کوہان کی طرح بنایا جا سکتا ہے ۔ قبر کو پختہ بنانا، چونے سیمنٹ کا پلستر کرنا اور کتابت کی لوح لگانا شرعاً ممنوع ہے، تاہم پہچان کے لیے کوئی علامت رکھنا گوارا ہے ۔

قبر پر عمارت بنانا، مسجد یا مدرسہ بنانا اور احاطہ کھینچنا ناپسندیدہ ہے ۔ اگر یہ صورت آرائش و زینت یا تفاخر کے لیے ہو تو حرام ہے ۔ قبروں کو گندگی اور کوڑے کچرے سے صاف رکھنا چاہیے ۔ وہاں محفلیں جمانا اور ان پر چلنا پھرنا ناپسندیدہ ہے ۔ قبر کو اس وقت تک نہیں کھودنا چاہیے جب تک مردے کی ہڈیاں باقی رہیں، البتہ کسی تحقیق کی غرض سے یا کسی چیز کے رہ جانے پر قبر کو کھودا جا سکتا ہے ۔ اگر مجبوری ہو تو ایک قبر میں ایک سے زیادہ مردے بھی دفن کیے جا سکتے ہیں ۔ مردے کے آثار مٹ جانے پر قبر کھود کر اسے دوسرے کام میں استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ آخرت اور موت کی یاد تازہ کرنے، نیز عبرت و نصیحت حاصل کرنے کے لیے زیارت قبور مندوب ہے؛ مرنے والوں کے لیے مغفرت کی دعا کرنا چاہیے ۔ قبرستان میں پہنچ کر یہ دعا پڑھنا مسنون ہے: السلام علیکم یا اھل القبور ۔ یغفر اللہ لنا ولکم، انتم سلفنا و نحن خلفکم، و انا ان شاء اللہ بکم لاحقون (= اے قبروں والو! تم پر سلامتی ہو؛ اللہ تمھیں اور ہمیں بخشے ۔ تم ہمارے پیش رو ہو اور ہم تمھارے خلف ہیں اور ہم اگر اللہ نے چاہا تو تم سے آ ملنے والے ہیں؛ السماطی: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۱: ۴۱۸ تا ۴۲۳) ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اونچی قبروں کو ہموار کرنے کا حکم دے کر حضرت علیؓ کو بھیجا تھا ۔ قبروں کو بت بنانے، ان پر عرس اور عید کے میلے لگانے سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے منع فرمایا (ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۱۴۶) ۔

**عذاب و ثواب قبر:** قرآن مجید میں عذاب قبر سے متعلق کوئی واضح نص نہیں ملتی، البتہ موت سے حشر تک کی مدت، جس سے مردہ گزرتا ہے اور جسے برزخ بھی کہا گیا ہے، اس کے بارے میں بعض اشارے ملتے ہیں ۔ اس برزخ میں مردے کو جو حیات ملتی ہے: اس کے بارے میں ہم بہت کم جانتے ہیں ۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ، یعنی "ہم ان کو دو بار عذاب دیں گے؛ پھر وہ بڑے عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے" (۹ [التوبۃ]: ۱۰۱) کی تفسیر میں امام بخاریؒ اور ان کے ہمنوا بعض مفسرین کا خیال ہے کہ ایک عذاب دنیا میں اور ایک عذاب برزخ میں اور پھر بڑا عذاب قیامت میں ہوگا ۔

شہدا کے بارے میں قرآن مجید تصریح کرتا ہے کہ انہیں مردہ نہ کہو اور نہ سمجھو؛ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں اور رزق پا رہے ہیں (۲ [البقرۃ]: ۱۵۴؛ ۳ [آل عمران]: ۱۶۹) ۔ آل فرعون کے بارے میں قرآن مجید کہتا ہے: "آل فرعون کو آگ کے برے عذاب نے گھیر لیا؛ وہ اس آگ پر صبح شام پیش کیے جائیں گے اور جس دن قیامت کی گھڑی ہوگی تو (کہا جائے گا) آل فرعون کو سخت ترین عذاب میں داخل کر دو (۴۰ [المؤمن]: ۴۵ و ۴۶) ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے مروی احادیث میں عذاب قبر کا عقیدہ پوری قوت سے ابھر کر سامنے آتا ہے۔ آپؐ دعا میں عذاب قبر سے اللہ کی پناہ طلب فرماتے تھے۔ ایک روایت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ میّت کو گھر والوں کے رونے یا اس پر نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم دو قبروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور معمولی سی بات پر! ایک تو پیشاب سے پاک ہونے کا خیال نہیں رکھتا تھا اور دوسرا چغلیاں کھاتا تھا۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: عذاب قبر برحق ہے (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الجنائز).

عقیدۂ عذاب قبر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے البزدوی لکھتے ہیں کہ جب لوگوں کو یقین ہوگا کہ مرنے کے بعد قبر میں برے کاموں پر گرفت اور عذاب ہوتا ہے اور پھر جہنم میں بھی اس کے بعد عذاب دیا جاتا ہے تو اس سے برائیوں کے ارتکاب سے بچنے میں زیادہ زور پیدا ہو جاتا ہے (دیکھیے البزدوی: اصول الدین، ص ۲۳۲ و ۲۳۳).

(عبدالرحمن طاہر سورتی)

عذاب کے معنی اس "اذیت، تکلیف اور درد و مصیبت" کے ہیں جو اللہ کی طرف سے یا حکمران انسان کی طرف سے کسی پر عائد کی گئی ہو۔ اس میں صرف اقتدار مطلق کا مفہوم ہی شامل نہیں بلکہ اس کے ساتھ عدل کی محبت بھی داخل ہے، نیز سزا عقوبت کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ اللہ کا عذاب، جس کا ذکر قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے، افراد پر بھی اور اقوام پر بھی، اس دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی نازل ہوتا ہے۔ عام طور پر کفر، نبیوں اور رسولوں کے ذریعے بھیجے ہوئے اللہ کے پیغاموں میں شک اور اللہ کی نافرمانی اور اس سے سرکشی ایسے جرائم ہیں جن کے ارتکاب کے باعث عذاب الٰہی نازل ہوتا ہے [رک بہ عاد؛ فرعون؛ لوط؛ نوح، ثمود، وغیرہ]۔ آخرت کی زندگی کی سزاؤں کے لیے، جو قبر ہی سے شروع ہو جاتی ہیں دیکھیے نیچے: عذاب القبر؛ شرعی سزاؤں کے لیے رک بہ عقوبت.

(TH. W. JUYNBOLL)

**عذاب القبر**: قبر کا عذاب یعنی وہ سزا جو قبر میں دی جاتی ہے اسے عذاب برزخ [رک بآں] بھی کہتے ہیں۔ یہ فکر اس تصور پر مبنی ہے کہ مردے کے لیے قبر میں بھی ایک قسم کی باشعور زندگی جاری رہتی ہے۔ موت اور قیامت کی درمیانی مدت میں کیا کچھ پیش آتا ہے، اس سے متعلق مختلف اور متعدد خیالات بیان کیے جاتے ہیں:

(۱) قبر بہشت کا ایک باغ یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔ نیک اور صالح ایمانداروں کی ارواح کے لیے رحمت کے فرشتے آتے ہیں اور کافروں نیز بد عمل اور بد کردار مسلمانوں کے لیے عذاب کے فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ ایمانداروں کی روحیں بہشت کے اشجار پر پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں اور قیامت کے دن اپنے جسموں سے آ ملیں گی۔ شہدا ابھی سے بہشت میں رہتے ہیں.

(۲) نوحہ کرنے والوں کے رونے چلانے سے مردوں کو تکلیف ہوتی ہے، خاص کر بدکاروں کو اس وقت بہت تکلیف ہوتی ہے جب وہ رونے پیٹنے والوں کے قدموں کی چاپ سنتے ہیں جب کہ وہ انہیں قبر میں چھوڑ کر جا رہے ہوں۔ ایماندار اپنی قبر کو ستر ستر ہاتھ وسیع پاتے ہیں اور منکروں کو قبر اس طرح بھینچتی ہے کہ ان کی پسلیاں ایک دوسری میں گھس جاتی ہیں۔ قبر مردے سے دین کی بابت سوال کرتی ہے اور اس کے اعمال صالح اس کی طرف سے جواب دیتے ہیں۔ گنہ گار کو سزا دینے

کے لیے ایک آتشی سانپ مقرر کیا جائیگا، جو قیامت تک اسے ڈستا رہے گا۔

(۲) دو فرشتے، منکر اور نکیر، مردے کو اٹھا کر بٹھاتے ہیں اور اس سے اس کے دین کی بابت سوال کرتے ہیں۔ مؤمن "قول ثابت" کے ساتھ (۱۴ [ابرٰهیم] : ۲۷) جواب دیتا ہے۔ اس پر اسے دوزخ کا وہ مقام دکھایا جاتا ہے جس سے اسے نجات نصیب ہوئی اور بہشت کی وہ جگہ دکھائی جاتی ہے جو اس کے لیے مقرر کی گئی۔ اس کے بعد اسے یوم قیامت تک کے لیے تنہا چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کافر فرشتوں کے سوالوں کا جواب نہیں دے سکتا اس پر فرشتے اسے لوہے کے گرزوں سے مارتے ہیں، جس سے شعلے پیدا ہوتے ہیں۔ انسانوں اور جنّوں کے سوا ساری مخلوقات اس مار کی ضربوں کی آواز سنتی ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سزا صرف روح کو ملتی ہے۔ یہ عذاب اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک اللہ چاہے۔ بعض ثقات کے قول کے مطابق یہ عذاب روز جمعہ کے سوا ہر روز قیامت کے دن تک جاری رہتا ہے۔ جسموں میں سے روحیں فرشتے نکالتے ہیں۔ ایمانداروں کی روحیں آسانی کے ساتھ نکل آتی ہیں اور بد اعمال لوگوں اور کافروں کی روحیں کھینچ گھسیٹ کر نکالی جاتی ہیں، جس سے انہیں سخت تکلیف ہوتی ہے۔ شہیدوں، ننھے بچوں اور ایسے لوگوں سے جنہوں نے بعض نفلی عبادات ادا کی ہوں، سوال قبر نہیں ہوتا۔

بعض ماخذ میں عذاب اور ضغطۂ قبر (= قبر کا بھینچنا) کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ اہل ایمان و طاعت عذاب سے تو بچے رہیں گے، لیکن ضغطۂ قبر میں مبتلا ہوں گے اور کفار کو عذاب بھی ہو گا اور ضغطۂ قبر بھی۔

قرآن مجید کی بعض آیات میں اس کی طرف اشارات مل سکتے ہیں، مثلاً فَكَيْفَ اِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَ اَدْبَارَهُمْ (۴۷ [محمد]: ۲۷) یعنی اس وقت ان کا کیا حال ہو گا جب فرشتے ان کی جان نکالیں گے اور ہم ان کے چہروں اور پیٹھوں پر مارتے جائیں گے؛ دوسری جگہ فرمایا کہ کاش تم ان ظالم لوگوں کو اسوقت دیکھو جب وہ جانکنی میں مبتلا ہوں اور فرشتے اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ نکالو اپنی جانیں، آج تم کو ذلت کے عذاب کی سزا دی جائے گی (۶ [الانعام]: ۹۳)؛ ایک اور جگہ فرمایا کہ کاش تم دیکھو جب فرشتے کافروں کی جانیں قبض کرتے ہیں اور ان کے چہروں اور پیٹھوں پر ضربیں لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جلنے کا عذاب چکھو (۸ [الانفال]: ۵۰)۔

عذاب قبر کا ذکر احادیث میں بکثرت آیا ہے (دیکھیے ماخذ)۔ اکثر یہ ذکر فرشتوں کے ذکر کے بغیر آیا ہے۔ ایسی احادیث جن میں فرشتوں کا ذکر نہیں، صرف یہ کہا گیا ہے کہ مردوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے، یا عذاب کی وجہ بتائی گئی ہے، مثلاً یہ کہ خاص گناہوں کا نام لیا گیا ہے، جن کا ارتکاب میّت کے عذاب قبر کا موجب تھا۔

منکر اور نکیر کا نام مستند احادیث میں صرف ایک دفعہ آیا ہے (الترمذی، جنائز، باب ۷۰)۔

فقہ اکبر (اول) میں، جس کی تاریخ تالیف دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں سمجھی جا سکتی ہے، عذاب قبر سے متعلق محض ایک مختصر حوالہ آیا ہے (فقرہ ۱۰)۔ وصیۃ ابی حنیفہ میں، جسے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط کے عقائد صحیحہ کا آئینہ سمجھنا چاہیے، عذاب قبر اور منکر و نکیر کے سوالات دونوں کا ذکر موجود ہے۔ فقہ اکبر (دوم) میں، جیسے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے وسط

میں عقائد صحیحہ کی نمائندگی کرنے والی جدید کتاب سمجھنا چاہیے، زیادہ صحت اور وضاحت کے ساتھ اس عقیدے کی تشریح کی گئی ہے (فصل ۲۳): ''قبر میں منکر اور نکیر کا میت سے سوال کرنا حق ہے اور قبر میں روح اور جسم کا از سر نو ارتباط اس حق ہے۔ ضغطۂ قبر اور عذاب قبر بھی برحق ہیں، جو جملہ کفار کو، نیز بعض گنہ گار مسلمانوں کو پیش آئیں گے''۔ عقائد اور اصول پر جو کتابیں بعد میں لکھی گئیں ان میں قبر کے اندر منکر و نکیر کا آنا، سوال کرنا اور عذاب دینا اسی اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

بعض معتزلہ نے منکر و نکیر کی تشریح اس طرح کی ہے کہ منکر سے مراد کافر کی وہ بڑبڑاہٹ ہے جو سوال کا جواب دیتے وقت ہچکچاہٹ سے پیدا ہوتی ہے اور نکیر اس سختی اور تشدد کا نام ہے جو اس پر کی جاتی ہے۔ بعض نے لکھا ہے کہ منکر اور نکیر سے دو (فرشتے) مراد نہیں بلکہ اس سے فرشتوں کی دو نوعیں مراد ہیں، کیونکہ انسان تو ہر لحظہ دنیا کے مختلف حصوں میں مرتے رہتے ہیں اور دو افراد کا ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر پہنچنا ممکن نہیں۔ ایک اور عقلی تاویل یہ ہے کہ یہ دو فرشتے انسان کے اپنے اچھے اور برے اعمال کی شکلیں ہیں، جو مجسم ہو کر سامنے آ جاتی ہیں اور اس کے ساتھ نجات یا عذاب کا وعدہ کرتی ہیں۔

کرامیہ [رک باں] کے نزدیک منکر اور نکیر دو محافظ فرشتے ہیں، جو انسان کے ساتھ رہتے ہیں (عبدالقاہر البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۲۳۶)۔ امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ حشر و نشر سے متعلق جس قدر باتیں بتائی گئی ہیں وہ سب حق ہیں اور عالم ملکوت میں ظہور پذیر ہیں۔ [آخرت اور اس کی تمام جزئیات پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر ایمان کامل نہیں ہو سکتا۔ احادیث میں مذکور ہے کہ قبر میں صرف اعمال صالحہ کام آتے ہیں۔ قبر کی تاریکی میں روشنی اور اجالا پیدا کرنے کے لیے اللہ تعالٰی کی رحمت اور نیک اعمال ضروری ہیں۔ اسی طرح بعض احادیث میں آیا ہے کہ سورۃ الملک کی، جس کا ایک نام ''المانعۃ'' ہے، تلاوت کرنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کی اذیت سے محفوظ رہتا ہے (مجدالدین فیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۱: ۳۷۵)]۔

**مآخذ**: [(۱) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ القبور، المیت]؛ (۲) E. Sell: *The Faith of Islam*، لنڈن ۱۸۸۰ء، ص ۱۳۵؛ (۳) [معجم الفقہ الحنبلی، ج ۲، بذیل مادۂ قبر، الکویت ۱۹۷۳ء]؛ (۴) Wensinck: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، اشاریہ عمومی، بذیل مادۂ Punishment، منکر و نکیر؛ (۵) شرح وصیۃ ابی حنیفہ، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ص ۳۳؛ (۶) الطحاوی: بیان السنۃ والجماعۃ، حلب ۱۳۴۴ھ، ص ۹؛ (۷) ابو حفص عمر النسفی: عقائد، استانبول ۱۳۱۳ھ، مع شرح تفتازانی، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۸) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۴: ۴۵۰ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: الدرۃ الفاخرۃ، طبع Gautier، ص ۳۳ ببعد؛ (۱۰) ابن رجب الحنبلی: اہوال القبور فی احوال اہلہا الی النشور، مکہ ۱۳۷۰ھ؛ (۱۱) کتاب احوال القیامۃ، طبع M. Wolff، ص ۹۳ ببعد؛ (۱۲) R. Eklund: *Life between Death and Resurrection according to Islam*، Uppsala ۱۹۴۱ء؛ [(۱۳) ابن قیم الجوزیہ: الرسالۃ القبریۃ فی الرد علی منکر عذاب القبر، در مجموعۃ ستۃ رسائل، مطبوعۃ قاہرہ].

(A. J. WENSINCK و A. S. TRITTON)

**قُبْرُص**: (قبرس؛ ترکی: قبرص؛ انگریزی: Cyprus)؛ بحیرۂ روم کے مشرق میں ایک جزیرہ، جو جغرافیائی لحاظ سے ایک سطح مرتفع ہے۔ یہ سطح مرتفع

اب تک قائم چلی آ رہی ہے جبکہ اس کے گرد و نواح کا علاقہ سمندر میں ڈوب چکا ہے۔ یہ جزیرہ دو سلسلہ ہاے کوہ پر مشتمل ہے، جو مشرق سے مغرب تک چلے گئے ہیں (ان کی بلندی علی الترتیب ۳۰۳۲ اور ۶۰۲۰ فٹ ہے) اور ٹورس (Taurus) ہی کی شاخ ہیں۔ ان دونوں پہاڑوں کے درمیان میدانی علاقہ ہے، جس کا رقبہ ۳۰۱۳ مربع میل ہے۔ [جزیرے کی آبادی ساڑھے چھے لاکھ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں ڈیڑھ لاکھ ترک ہیں]۔ قدیم ایام سے اس جزیرے کے راستے شام اور مصر اور بحیرۂ ایجیہ (Aegean) کے درمیان تجارت ہوتی رہی ہے۔ تجارتی اعتبار سے اپنے جغرافیائی محل وقوع کی اہمیت کے علاوہ یہ جزیرہ نہایت قدیم زمانے سے تانبے کی برآمد کے لیے بھی مشہور رہا ہے (چنانچہ اس کا نام بھی تانبے [= Copper] کی نسبت سے قبرص قرار پایا)۔ انھیں اسباب کی بنا پر یہ تہذیب و تمدن کا بھی اہم مرکز رہا ہے۔ جزیرے میں یونانیوں کی آبادکاری، فینیقی نو آبادیوں کا قیام، مصر اور اشوریہ جیسی بڑی طاقتوں سے اس کے تعلقات، اس پر قبضہ کرنے کے لیے یونانیوں اور ایرانیوں کے درمیان جنگیں، گردش دوراں کے سبب قبرص پر یونانیوں، رومیوں اور بوزنطیوں کا یکے بعد دیگرے تسلط —— یہ سب واقعات بطور تجارتی مرکز قبرص کی اہمیت کی تصدیق کرتے ہیں۔

اسلامی فتوحات کے آغاز میں جزیرے پر بوزنطی حکمران تھے۔ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں پہلی مہم ۲۸ھ / ۶۴۹ء میں روانہ کی گئی (ایک روایت میں مختلف تاریخیں مذکور ہیں)۔ یہ مہم محض دیکھ بھال کے لیے آئی تھی، اس لیے جزیرے پر مستقل قبضہ نہ ہو سکا، لیکن Salamis (Constantine) کا قصبہ تباہی سے نہ بچ سکا۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ اس مہم کا یہ نتیجہ نکلا کہ اہل قبرص مسلمانوں کو بھی اسی طرح خراج ادا کرنے لگے جس طرح وہ بوزنطیوں کو ادا کرتے تھے۔ ام حرام، زوجۂ عبادہ بن ثابتؓ بھی، اس مہم میں شریک تھیں اور اسی مہم کے دوران میں (گھوڑے سے گر کر) شہید ہوئیں۔ لارنقہ Larnaca کے قریب ان کا مزار آج بھی خاص تقدیس اور تعظیم کی نظر سے دیکھا جاتا ہے (دیکھیے *Journ. of the Royal As. Soc.*، ۱۸۹۷ء، ص ۸۱ تا ۱۰۱)۔ البلاذری کے بیان کے مطابق دوسری مہم ۳۳ھ میں بھیجی گئی۔ اس کے نتیجے میں مسلمان جزیرے میں آباد ہونے لگے اور اشاعت اسلام کا آغاز ہوا۔ عرب مؤرخین کے مطابق یزید بن معاویہؓ نے جزیرہ خالی کر دیا تھا، لیکن Wellhausen نے ان بیانات کی صحت کو مشتبہ قرار دیا ہے۔ ۶۹ھ / ۶۸۸ء میں عبدالملک بن مروان اور شہنشاہ جسطینین دوم کے درمیان شرائط صلح طے پائیں تو ان میں سے ایک شرط یہ تھی کہ مفتوحین خراج کو آپس میں بانٹ لیا کریں (Theophanes، طبع de Boor، ص ۳۶۳)۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۲۵ھ / ۷۴۳ء میں ولید ثانی نے بعض قبرصی باشندوں کو ملک بدر کر کے شام بلا لیا تھا (لیکن فقہا نے ولید کے اس فعل کو غیر منصفانہ قرار دیا، اس لیے یزید بن ولید نے خلیفہ بننے پر ان کو دوبارہ واپس بھیج دیا)۔

ان بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اموی دور میں قبرص پر مسلمانوں کا قبضہ دیرپا اور مستحکم نہ تھا اور اہل قبرص خراج ادا کر کے دونوں طاقتوں کے درمیان اپنی آزادی بڑی حد تک قائم رکھے ہوئے تھے، لیکن مسیحی آبادی کی ہمدردی تمام تر بوزنطیوں کے ساتھ تھی۔ عباسی عہد میں جزیرے کی صورت حال بوزنطیوں کے حسب حال ہو گئی۔ یہ درست ہے کہ ہارون الرشید اور مابعد خلفا کے عہد میں کئی بار کامیاب فوج کشی

ہوئی تھی، لیکن جزیرے پر مستقل قبضے کا خیال کسی کو نہ آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بوزنطی اثر و رسوخ دوبارہ بڑھ گیا۔ ۸۷۴ تا ۸۷۷ء میں بوزنطیوں کو فتح ہوئی۔ آبادی پہلے کی طرح عیسائیت کی حلقہ بگوش رہی۔ باشندوں کی تجارتی سرگرمیاں عربوں اور بوزنطیوں سے دوستانہ تعلقات کی ضامن تھیں۔ اس وقت فریقین میں سے جو بھی سمندر پر با اقتدار ہوتا، وہ جزیرے کو بحری اڈے کے طور پر استعمال میں لے آتا تھا۔ Nicephoros Phocas (۹۶۳ تا ۹۶۹ء) کے زمانے کے بعد بوزنطیوں نے جزیرے پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

۱۱۹۱ء میں جب رچرڈ اول کا بحری بیڑا قبرص سے گزرا تو Comnenus کے شاہی خاندان کا ایک فرد جزیرے پر خود مختار حکمران تھا۔ یہ بیڑا طوفان میں گھر کر تباہ ہو گیا اور قبرصیوں نے اسے لوٹ لیا۔ اس پر رچرڈ نے جزیرے پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اس نے جزیرے کو Templars کے ہاتھ فروخت کر دیا، جنہوں نے اسے Lusignan کے Guido کے حوالے کر دیا۔ فرنگیوں (Franks) نے چار سو سال تک جزیرے پر حکومت کی۔ بڑے بڑے گرجے اور قلعے اس عہد کی یادگار ہیں۔ قبرص کی فرنگی حکومت صلیبیوں کی زبردست مددگار تھی اور دوسری طرف شام و مصر کے ممالک کے لیے مستقل خطرے کا باعث تھی۔

مملوک سلطنت کے حقیقی بانی بیبرس اول نے ۶۶۹ھ/۱۲۷۰ء میں قبرص کے خلاف ایک بحری بیڑا روانہ کیا، لیکن یہ لیمسون (لیماسول) کے قریب طوفان کی نذر ہو گیا۔ قبرص کی فرنگی سلطنت کو کاری ضرب سب سے پہلے اہل جینوآ نے لگائی جبکہ انہوں نے ۱۳۷۳ء میں الماغوسا (فاماگستا) پر قبضہ کر لیا۔ سولھویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے کا ذکر ہے کہ مملوکوں نے قبرصیوں کے مسلسل حملوں کا بدلہ لینے کے لیے انتہائی اقدامات کا فیصلہ کیا۔ ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء میں سلطان برسبای [رک بآن] نے بحری بیڑے کی مدد سے لیماسول کے ایک حصے پر قبضہ کر لیا۔ اگلے برس مملوکوں کے لشکر جرار نے الماغوسا (فاماگستا) پر چڑھائی کر دی اور الملاحة کے مقام پر مختصر سی جنگ کے بعد لیماسول کے قلعے کو تباہ کر دیا۔ قبرص کو انتہائی کاری ضرب ۸۲۹ھ/۱۴۲۶ء میں لگی اور سلطانی لشکر نے دوبارہ لیماسول پر قبضہ کر لیا۔ ایک فیصلہ کن جنگ کے بعد قبرص کا شاہ جانس Janus گرفتار کر لیا گیا اور مسلمانوں نے بڑھ کر افقوسیا (نیکوشیا) پر قبضہ کر لیا، لیکن جزیرے پر مستقل قبضے کا خیال ان کے غور و فکر سے خارج رہا۔ مملوک سلاطین خراج کی وصولی پر قانع رہے، جس کے لیے انہیں باربار مسلح مداخلت کرنی پڑتی تھی۔ اس طرح قبرص کی علیحدہ مملکت کا وجود قائم رہا بلکہ جیمز دوم کے عہد میں فاماگستا دوبارہ سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ بادشاہ کی بیوہ Caterina Cornara نے ۱۴۸۹ء میں جزیرے کو اہل وینس کے حوالے کر دیا۔ جب سلطان سلیم دوم کے عہد میں ترکوں نے اس کی فتح کے لیے (جنگی) تیاریاں کیں تو یہ جزیرہ وینس والوں کے قبضے ہی میں تھا۔ بوسنہ کے لالہ مصطفی نے ستمبر ۱۵۷۰ء میں نیکوشیا پر قبضہ کر لیا، لیکن فاماگستا آئندہ اگست تک زیر نہ ہو سکا۔ شیخ الاسلام کے ایک فتوے کی بنا پر جزیرے پر عثمانی تسلط قائم ہو گیا۔ ۱۸۳۲ء میں محمد علی پاشا نے جزیرے پر قبضہ کر لیا اور آئندہ برس اسے باضابطہ طور پر عطا کر دیا گیا، لیکن ۱۸۴۰ء میں اسے سلطان کو واپس کرنا پڑا۔ [ترکوں کا عہد حکومت جزیرے میں عدل و مساوات کا دور تھا۔ انہوں نے سب سے پہلے غلامی کو منسوخ کر کے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا۔ دوسرا کام یہ کیا کہ یونانی کلیسا کو

بحال کر دیا۔ اس طرح ترکوں کی رواداری اور عدل گستری نے جزیرے کی کایا پلٹ دی]۔

۴ جون ۱۸۷۸ء کے معاہدے کی رو سے قبرص انگریزوں کی عملداری میں آ گیا، لیکن جزیرے پر ترکوں کی برائے نام سیادت قائم رہی۔ اس کے عوض انگریزوں نے ترکوں کو یہ ضمانت دی کہ وہ روسی دستبرد کے مقابلے میں ترکیہ کے ایشیائی مقبوضات کی حفاظت کریں گے۔

انگریزوں کے عہد میں بادشاہ انگلستان کی طرف سے ایک ہائی کمشنر حکومت کا کاروبار چلاتا تھا۔ اس کی مدد کے لیے ایک اٹھارہ ممبروں کی قانون ساز اسمبلی تھی (اس کے چھے ممبر نامزد اور بارہ منتخب ہوتے تھے)۔ ان میں سے تین ممبران کو مسلم رائے دہندگان اور نو کو غیر مسلم رائے دہندگان چنتے تھے۔ تین ممبروں کی ایک انتظامی کونسل بھی تھی (جو صرف مشورہ دے سکتی تھی)۔ انتظامی اغراض کے لیے جزیرہ چھے اضلاع میں منقسم تھا: نیکوسیا، فاماگستا، لارنکا، لیماسول، پافوس اور کائرینیا۔

[برطانوی دور حکومت میں یہ جزیرہ عیسائیوں سے زیادہ یہودیوں کی صیہونی تحریک کا آماجگاہ بن گیا اور انہوں نے یونانیوں اور یہودیوں کو جزیرے میں لا کر بسانا شروع کر دیا۔ ۱۹۵۰ء میں قبرصی کلیسا نے میکاریوس کو آرچ بشپ منتخب کر لیا۔ اس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان نفرت اور عداوت کے بیج بو دیے اور یونان کی دہشت پسند تنظیم اور اس کے سربراہ جنرل گریواس کی خدمات حاصل کر لیں اور ترکوں کا قتل عام شروع کرا دیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ قبرصی ترک ڈر اور دہشت کے مارے جزیرہ چھوڑ کر نکل جائیں اور جزیرے کا الحاق یونان سے ہو جائے۔

اگست ۱۹۶۰ء میں انگریزوں نے زمام اقتدار قبرصیوں کے سپرد کر دی اور جزیرۂ قبرص آزاد و خودمختار جمہوریہ قرار پایا۔ ملک کا نظام حکومت صدارتی ہے جس میں عیسائیوں کے لیے ۷۰ فی صد اور ترک مسلمانوں کے لیے تیس فی صد نشستیں مقرر ہیں۔ ملک کا صدر آرچ بشپ میکاریوس ہے اور نائب صدر فاضل کوچک۔ گزشتہ چودہ پندرہ برسوں میں قبرصی ترکوں کو امن و چین نصیب نہیں ہو سکا۔ وقتے وقتے سے ان کے اور عیسائیوں کے مابین خونریز فسادات ہوتے رہے۔ گزشتہ برس (۱۹۷۴ء) میں جنرل گریواس نے انقلاب برپا کر کے میکاریوس کو ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور حکومت پر خود قبضہ کر لیا۔ حکومت برطانیہ جو معاہدۂ آزادی کی رو سے جزیرے میں مداخلت کر سکتی تھی، خاموشی سے یہ تمام واقعات دیکھتی رہی۔ بالآخر ترکیہ نے ترک اقلیت کے جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے جزیرے کے شمالی علاقوں میں، جہاں قبرصی ترکوں کی آبادی ہے، فوجیں اتار دیں اور وہاں مقامی ترک باشندوں کی حکومت قائم کر دی۔ ترکوں کا ایک عرصے سے یہ مطالبہ ہے کہ قبرص میں وفاقی نظام حکومت قائم کر دیا جائے کیونکہ دونوں کا ایک وحدت کے اندر رہنا محال ہے]۔

**مآخذ**: (۱) البلاذری: فتوح البلدان (لائڈن)، ص ۱۵۲ تا ۱۵۸؛ (۲) *Bible. Geogr. Arab* (طبع de Goeje)، ۱: ۵۰؛ ۲: ۱۸ تا ۱۳۹؛ ۳: ۱۳۸؛ ۲: ۵۰۰؛ (۳) الادریسی (مترجمۂ Jaubert)، ۲: ۱۳۰؛ (۴) حاجی خلیفہ: جہان نما (قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ)، ص ۶۱۲؛ (۵) Wellhausen dans les *Göttinger Nachrichten*، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۸، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۰؛ (۶) Vassiliev: *Vizantiia-i-Arabi* (سینٹ پیٹرزبرگ)، ۱۹۰۰ء؛ (۷) de Mas-Latrie: *Historire de l'ile de chypre sous la regne des princes de la maison de Lusignan* (پیرس ۱۸۵۲ء تا

۱۸۸۱ء)؛ (۸) L. Cheiko : Un dernier écho des croisades، Mélanges de la Fac. Or. Beyrouth، ۱: ۳۰۳ تا ۳۲۵؛ (۹) Oberhummer : Die Insel Cypern، (میونخ ۱۹۰۸ء)؛ (۱۰) C. D. Cobham : Excerpta Cypria، بار دوم (کیمبرج ۱۹۰۸ء)؛ (۱۱) dumeme : Bibliography of Cyprus، بار پنجم (کیمبرج ۱۹۰۸ء)؛ (۱۲) J.T. Huchinson et C. d. Cobham : Handbook of Cyprus، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۱۳) Bädeker : Palästina und Syrien، بار ہفتم (لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۹۳ تا ۴۰۷؛ [(۱۴) Statesmans year Book 1974-75، لنڈن ۱۹۷۴ء؛ (۱۵) Ency. Britannica، بذیل مادۂ لنڈن ۱۹۷۳ء].

(R. HARTMANN و [ادارہ])

**قَبْرہ** : (ہسپانی زبان میں: کبرَ Cabra)، قرطبہ کے جنوب مشرق میں پہاڑی علاقے کا ایک شہر جو جبل قبرہ (Sierra de cabra) کی ڈھلان پر ۸۸۴ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔ آج کل یہ قرطبہ کے صوبے میں ایک قضا (Partido judicial) کا مرکز ہے اور اس کی آبادی بیس ہزار ہے۔

اسلامی شہر قبرہ کو جس نے رومی شہر اگبرو Igabrum کی جگہ لے لی تھی، جو بقول Pliny صوبۂ Baetica کے بڑے شہروں میں سے تھا، اندلس کے ایک مستحکم قلعے کی حیثیت حاصل تھی۔ حاکم ابوالخطّار الکلبی (۱۲۵ھ/۷۴۳ء تا ۱۲۷ھ/۷۴۵ء) کے زمانے میں جو اموی عہد حکومت میں تھا، یہاں عراق میں مقیم جُند واسط کے فوجی آکر آباد ہو گئے تھے۔ یہ ایک مقابلۃً چھوٹے سے ضلع (کورہ) کا مرکز تھا جس میں استجہ Ecija بھی شامل تھا۔ ان دونوں شہروں میں ایک ہی قاضی رہتا تھا۔ قبرہ کی اسقفی جو چوتھی صدی عیسوی سے چلی آتی تھی، اموی خلافت کے دوران برقرار رہی۔ قبرہ کے بارے میں عرب جغرافیہ نگاروں کے چند اور مگر ضرورت سے زیادہ مختصر بیانات میں اس شہر کی معتدل آب و ہوا، بہتے ہوئے پانی کی فراوانی، زیتون کے باغیچوں کی کثرت اور سرسبز و شاداب پودوں اور درختوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان سے ایک جامع مسجد کی موجودگی کا بھی پتا چلتا ہے جس میں تین دالان تھے اور اسی طرح ایک بارونق منڈی کا بھی۔

مقدّم بن معافی (م ۲۹۹ - ۳۰۰ھ / ۹۱۲ء) رَکْ بآں) موجد ”مُوَشّح“ قبرہ ہی کا باشندہ تھا۔

اہل قشتالہ اور اندلسی مسلمانوں کے مابین سرحدی مناقشات میں قبرہ بھی باعث نزاع رہا۔ غرناطہ کے زیری خاندان کے حَبُّوس بن ماکسن نے اس پر ۴۱۹ - ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ - ۱۰۳۰ء میں قبضہ کر لیا۔ جب ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء میں اسے فرڈیننڈ ثالث (The Saint) نے فتح کر لیا تو یہ پہلے قرطبہ (Cordoba) کی کونسل کے اور بعد ازاں Calatrava کے سلسلے سے متعلق رہا۔ ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء میں محمد رابع ناصری قبرہ پر قابض ہو گیا۔ اس نے اس کی فصیلوں اور قلعے کے ایک حصے کو تباہ کر دیا اور وہاں کے باشندوں کو قیدی بنا کر غرناطہ بھجوا دیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد اسے سلسلۂ Calatrava کے حاکم اعلٰی (Master) نے دوبارہ آباد کیا۔ بعد ازاں قبرہ پھر قشتالہ کی حکومت کے تحت آ گیا۔ ۸۴۸ھ / ۱۴۴۴ء میں ہنری رابع نے قبرہ کو Cordoba کے Diego Fernandez کو اس کی خدمات کے صلے میں دے دیا اور اسے قبرہ کے کاؤنٹ کا خطاب عطا کیا۔

کئی ایسے آثار جو اسلامی عہد کے ہیں، بالخصوص ایک شکستہ قلعہ اب بھی قبرہ میں نظر آتے ہیں۔

**مآخذ** : (۱) الادریسی: صفة المغرب و السودان، et de l'Espagne، طبع Dozy و De Goeje، ص ۲۰۵، ۲۰۶؛ (۲) ابن عبدالمنعم الحمیری: La Peninsule

Ibrique، طبع Lévi Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ء، حواشی ۱۳۳، ۱۳۹ تا ۱۴۰ (عربی متن)، ص ۱۲۸ - ۱۲۹ (فرانسیسی ترجمہ)؛ (۳) ابن الخطیب: لمحۃ، ص ۸۷؛ (۴) وہی مصنف: الاحاطۃ، طبع عنان، ۱: ۱۳۳ - ۱۵۴؛ (۵) وہی مصنف: اعمال الاعلام، ص ۲۲۹؛ (۶) Crónica de D. Alfonso XI Biblioteca de Autores Españoles، ج ۶۶، طبع جدید، میڈرڈ ۱۹۵۳ء؛ (۷) P. Madoz: Diccionario Geografico estadistico-historico de españa y sus posesiones de ultramar، ج ۵، میڈرڈ ۱۸۴۶ء، ص ۴۰ تا ۵۰؛ (۸) Sobre el nombre y la patria del autor de la "muwaššaha"، در Al-Andalus، ج ۲ (۱۹۳۴ء)، ص ۲۱۵ تا ۲۲۲؛ (۹) [عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(R. Arié)

**قَبْض**: "سکیڑنا، بھینچنا"، صوفیہ کی اصطلاح میں ایک حالت ہے جو "بسط" (یعنی کشادہ کرنا، پھیلنا یا پھیلانا) کی ضد ہے، تاہم قرآن مجید کی اس آیت میں کہ "اللّٰہ یَقْبِضُ وَ یَبْسُطُ" [۲ [البقرۃ]: ۲۴۶]، جس کا حوالہ صوفیہ دیتے ہیں، ان الفاظ کا مفہوم زیادہ عام ہے۔ یہ دونوں حالتیں عارف پر طاری ہوتی ہیں اور مبتدی کے لیے ان کی جگہ جذبات خوف و رجا ہیں، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ خوف و رجا کا تعلق مستقبل سے ہے اور قبض و بسط موجودہ روحانی انقباض و انشراح کو ظاہر کرتے ہیں۔ مغربی تھیوصوفی کی زبان میں یہ لفظ تقریباً consolatio (تسکین) اور desolatio (روحانی یبوست) کے مترادف کہے جا سکتے ہیں۔

**مآخذ**: (۱) القشیری: الرسالۃ، قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ص ۳۸ ببعد [۱۳۳۰ھ، ص ۳۲ ببعد]؛ (۲) الھجویری: کشف المحجوب (سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۷)، ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۳) عبدالرزاق الکاشی: اصطلاحات الصوفیہ، طبع شپرنگر، کلکتہ ۱۸۴۵ء، ص ۱۰۵، ۱۳۸ ببعد؛ (۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۲۶، ۱۱۹۸؛ (۵) R. Hartmann: Al-Kuschairis Darstellung des Sûfîtums (Türk. Bibl.، ج ۱۸)، ص ۸۳ ببعد۔

(H. Bauer)

**قبض**: عروض کی ایک اصطلاح جس کی رو سے ابتدائی ارکان فَعُولُنْ اور مَفَاعِیْلُنْ کے پانچویں حرف ساکن کو حذف کر دیا جاتا ہے، اس لیے یہ بحر طویل، ہزج، مضارع اور متقارب میں پائی جاتی ہے۔

جو فعولن بحر طویل کی تیسری ضرب کے دوسرے مصرع کا تیسرا رکن ہوتا ہے، اس میں قبض مستحسن (اور بقول بعض، لازمی) ہے، اس کے علاوہ ہر جگہ اختیاری بحر طویل کے پہلے مصرع کے آخری مفاعیلن میں قبض ضروری ہے۔ اس کے علاوہ ان تمام مقامات میں بھی اس کا لانا جائز ہے جہاں کسی رکن میں کف (ساتویں ساکن حرف یعنی نون کا حذف) واقع نہ ہو سکتا ہو، با ایں ہمہ طویل، ہزج اور مضارع میں قبض کا وقوع بہت شاذ ہے۔

**مآخذ**: (۱) G. W. Freytag: Darstellung der arabischen Verskunst، Bonn ۱۸۳۰ء، ص ۸۰، ۱۶۶ تا ۱۷۰، ۱۷۳ تا ۱۷۸، ۳۳۶ و ۳۴۷؛ (۲) H. Coupry: Traite de Versification arabe، لائپزگ ۱۸۷۵ء۔

(محمد بن شنب)

**قبض** (ع): سے مراد ہے کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا، خواہ بذریعۂ وراثت ہو یا بواسطۂ بیع و شراء۔ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قبض کا ذکر عقد بیع کے ساتھ مبیع کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں آتا ہے، مثال کے طور پر ابن قاسم کی فتح القریب پر باجوری کا حاشیہ (بولاق ۱۳۰۷ھ، ۱: ۳۵۸) میں باب البیع کی ابتدا میں اس کا ذکر ہے، (۱) دیکھیے E. Sachau: Muhammad. Recht nach Schafiitischer Lehre، ص ۲۸۳ ببعد؛ (۲) Th. W. Juynboll: Handb. des Islam. Gesetzes، ص ۲۶۳۔

(Th. W. Juynboll)

- **قبط** : رک بہ مصر۔
- **قبطی** : رک بہ مصر۔
- **القَبْق** : جَبَل القَبْق یا جِبالُ القَبْق یا القَبْق، جیسا کہ الطبری، ۱ : ۲۶۶۳، س ۱۵؛ ص ۲۶۶۶، س ۴؛ ص ۲۶۶۶، س ۱۹؛ نیز یاقوت، ۴ : ۲۰۱، س ۲۲، نے لکھا ہے اور جیسا کہ المسعودی (طبع پیرس) میں بھی ہر مقام پر قبخ (بالخاء) پڑھنا چاہیے؛ کوہ قاف کا ایک نام جو مسلم مصنفین کے ہاں عام طور پر پایا جاتا ہے: Hubschmann : Armen. Grammar، (لائپزگ ۱۸۹۷ء)، ۱ : ۴۵۰ نے قبق کو ارمنی لفظ کپ کوہ (پہلوی کف کوہ) سے مشتق مانا ہے۔

جغرافیے کے ایک قدیم تصور کے مطابق یہ سلسلۂ کوہ قاف [رک بآں] کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے جو پوری دنیا کو گھیرے ہوئے ہے۔ (دیکھیے B. Munkaćsi : Der Kaukasus u. Ural als "Gürtel der Erde"، در Keleti szemle، ۱ : ۲۳۹ ببعد)۔ البُرز کا نام بھی بے شک اسی تصور پر مبنی ہے جو المُستوفی نے اور بظاہر اسی کے تتبع میں کاتب چلبی نے بھی کوہ قاف کے متعلق قائم کیا ہے، بحالیکہ قبق کا نام (جہان نما : ق ـ ت ـ ق) اس کی مشرقی (ترجمہ، ص ۱۸۲، میں غلطی سے مغربی) سمت سے مختص ہے۔ یہاں بظاہر اس سلسلۂ کوہ کو اسی نام کے ایران کے شمال میں واقع اس سلسلۂ کوہ کی ایک شاخ سمجھا گیا ہے جس کے بارے میں بھی یہ خیال ہے کہ وہ دنیا کی حد بندی کرنے والا سلسلہ ہے، (نیز مادّۂ البُرز؛ F. Justi : Beitr. zur alten Geographie Persiens، ۱ : ۳ ببعد، ۲ : ۳ ببعد؛ Melgunof : Das südliche Ufer des Kaspischen meeres، ص ۲۷)۔ [..... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اوّل بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) البَلاذُری : فتوح البلدان (طبع de Goeje)، ص ۱۹۳ ببعد؛ (۲) الطّبری : تاریخ (لائیڈن)، ۱ : ۲۶۶۳ ببعد؛ (۳) المَسْعُودی : مُروج الذَّہب (پیرس)، ۲ : ۱ تا ۷۴، ۱۹ تا ۲۰۰، ۵۰ ببعد، ۴ تا ۳۸، ۵۰ تا ۷۷؛ (۳) Bibl. Geogr. Arab.، ج ۱ (الاِصْطَخْری)، ص ۱۸۰ تا ۱۹۳؛ ج ۲ (ابن حَوقَل)، ص ۲۱۰، ۲۳۸ تا ۲۵۵؛ ج ۳ (المُقَدَّسی)، ص ۳۷۵ تا ۳۸۲؛ ج ۵ (ابن الفقیہ)، ص ۲۸۶ تا ۲۹۸؛ ج ۶ (ابن خُردادَبہ)، ص ۱۲۳، ۱۲۴؛ ج ۷ (ابن رستہ)، ص ۱۳۹، ۱۴۸؛ ج ۸ (المَسْعُودی)، ص ۶۳؛ (۴) الادریسی، مترجمۂ Joubert، ۲ : ۳۲۹ ببعد؛ (۵) یاقوت : مُعْجَم البُلدان (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۲۱، نیز بذیل مادّۂ اَبْخاز، اَرّان، ارمینیا، طَرابِزُنْدہ، اللّان، باب الاَبْواب، تفلیس، جُرْزان، خَزَر، سَریر، سَمَنْجان، شابران، شروان، شَکّی (شَکّا)، شَماخی، شمکور، طَبَرْسَران، فیلان، قَبَلہ، کُرْج، لَکْز، مَسْقَط؛ (۶) القَزْوینی : عجائبُ المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۶۰؛ (۷) الدِّمَشقی : نُخبة الدّہر فی عجائب البرّ والبحر (طبع Mehren)، ص ۱۸۹، ۲۲۰؛ (۸) ابوالفداء : تقویم البلدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۷۱ ببعد، مترجمۂ Reinaud، ۲ : ۱/۹۳ ببعد، ۲۹۸ تا ۳۰۰؛ (۹) حمد اللہ المُستوفی : نُزہة القلوب (سلسلۂ یادگار گب، عدد ۲۳)، ص ۹۳، س ۱۳؛ ۱۹۱، ص ۲۰۰ ببعد، ۲۰۵، س ۲۱؛ (۱۰) دربند نامہ (ایک ترکی نسخے سے ماخوذ ہے جس میں متن بھی ہے، ترجمہ بھی اور حواشی بھی ...، از مرزا اے، کاظم بیگ (طبع سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۱ء)؛ (۱۱) کاتب چلبی : جہان نما (طبع قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ)، ص ۳۹۸؛ (۱۲) Fragments de geographes et d'historiens arabes at persans ... relatifs aux anciens peuples du Caucase، ترجمہ و تنقیدی حواشی از M. Defrémery، پیرس ۱۸۴۹ء؛ Journ. Asiat.، سلسلۂ چہارم، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۱ء)؛

(۱۳) N. de Khanikoff: *Mém. sur les inscriptions Musulmanes du Caucase*، در *Journ. Asiat*، سلسلۂ پنجم، ج ۲۲ (۱۸۶۲ء)، ص ۵۷ ببعد؛ (۱۴) B. Dorn: *Geographica Caucasica*، در *Mém. de l'Acad. impér. des Sciences de St. Petersbourg*، سلسلۂ ششم، ج ۷ (۱۸۴۸ء)؛ (۱۵) C. d'Ohsson: *Des peuples du Caucase*، (پیرس ۱۸۲۸ء)؛ (۱۶) J.V. Klaproth: *Reise in den Kaukasus u. nach Georgien*، دو جلدیں، Halle و برلن ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۳ء)؛ (۱۷) Ed. Eichwald: *Reise auf dem Caspischen Meere u. in den Kaukasus*، دو جلدیں (برلن ۱۸۳۷ - ۱۸۳۸ء)؛ (۱۸) R. v. Erckert: *Der kaukasus u. seine Völker*، لائپزگ ۱۸۸۷ء؛ (۱۹) J. Marquart: *Ērānšahr* (*Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss zu Göttingen*، باب لسانیات و تاریخ، N.F. و Kl. ۳ : ۲)، ص ۹۵ ببعد؛ (۲۰) وہی مصنف: *Osteurop. u. ostasiat. Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۶۰ ببعد؛ [نیز دیکھیے وژ، لائیڈن، بار دوم]۔

(C. V. ARENDONK)

**قَبَقْبازی**: یا قَبَق اندازی، کدو کا کھیل، [قبق = گول کدو]، Popinjay کا مشرقی نام۔ یہ ایک قسم کی چاند ماری ہوتی تھی، لیکن ہتیار تیر ہوتا تھا اور تیر انداز گھوڑوں پر سوار ہوتے تھے۔ تیر ایک حلقے کے بیچ سے پھینکا جاتا تھا، مگر ہدف کبوتر یا کوئی اور پرندہ ہوتا تھا، جسے ایک اونچے کھمبے پر بٹھا دیا جاتا تھا۔ بابر کے زمانے میں نشانہ ایک بط پر لگایا جاتا تھا (دیکھیے بابر نامہ، سلسلۂ یادگار گب عدد ۱، نیز Mrs. Beveridge کا ترجمہ، ۱ : ۳۰۳؛ نیز P. de. Courteille، ۱ : ۳۹)۔ اس کھیل کا مصر میں بہت رواج تھا (v. Quatremere: *Hist. des Mamlouks*، ۱ : ۲۴۳، حاشیہ ۱۱۸؛ نیز Dozy: *Supplement*)۔ یہ کھیل ہندوستان اور ایران میں بھی کھیلا جاتا تھا (دیکھیے آکبر نامہ، ج ۱، ترجمہ ص ۴۴۰؛ Vullers: *Lex*، ۲ : ۷۱۰)؛ گلستان، باب ۳، حکایت ۲۸، میں بھی اس کھیل کی طرف اشارہ موجود ہے۔ [اس نادان لڑکے کی کہانی میں جس نے محض اتفاق سے بادشاہ کی انگوٹھی کے بیچ میں سے تیر گزار دیا تھا، بحالیکہ بڑے بڑے تیر انداز ناکام رہے تھے]۔

(H. BEVERIDGE)

**قُبلای**: (جسے عموماً قُوبِلای، نیز ''قوبلای'' بھی لکھا جاتا ہے)، منگول شہنشاہ (۱۲۶۰ تا ۱۲۹۴ء)، خان مُنْکُو (Möngke) کا بھائی اور جانشین۔ قبلای غالباً ۱۲۱۴ء میں پیدا ہوا۔ جب ۱۲۲۵ء میں چنگیز خان اپنی مغربی ایشیا کی مہم سے فارغ ہو کر مغولستان (منگولیا) واپس آیا تو انھیں دنوں قبلای نے جس کی عمر اس وقت گیارہ سال تھی، پہلی دفعہ شکار کیا، چنانچہ مغول کی رسم کے مطابق چنگیز خان نے بذات خود اس کے انگوٹھے پر گوشت اور چربی ملی تھی (رشید الدین: طبع Berezin: *Trudi Vost. Otd. Arkh-Obshč*، ۱۵ : ۱۳۱، متن)۔ قبلای اپنے بھائی کے دور حکومت میں ۱۲۵۱ء سے چین کا حاکم رہا۔ اس نے اپنی کوششیں [چینی] خاندان سُنْگ کی سلطنت کو فتح کرنے کے لیے وقف کر دیں، لیکن یہ کام کہیں اس کے اپنے عہد سلطنت میں (۱۲۷۹ء میں) جا کر پایۂ تکمیل کو پہنچ سکا اور اس طرح دسویں صدی کے بعد پہلی بار چین کا تمام ملک ایک بار پھر ایک حکمران کے ماتحت متحد ہو گیا۔ اپنے بھائی اَرِغ بُوگا [= اِرِک بوغا] پر غلبہ پانے کے بعد جس کی شہنشاہیت کا اعلان مغولستان (منگولیا) میں کیا گیا تھا (دیکھیے مادۂ بِرکہ [خان])، قبلای چین ہی میں مقیم رہا اور مغول سلطنت کا دارالحکومت پیکنگ [= خان بالیق (زَنْگ بان)] میں منتقل کر لیا۔ اگرچہ قبلای کے عہد میں جو کارنامے سرانجام پائے، وہ داخلی (شاہی نہر، قانون

فوجداری کا نیا ضابطہ، مجلس علمی) اور خارجی (جاپان اور جزیرۂ جاوا کے خلاف عظیم الشان بحری مہمیں جو اگرچہ ناکام رہیں تاہم چین کی تاریخ میں اس سے پہلے یا اس کے بعد ایسی مہموں کا کبھی بیڑا نہیں اٹھایا گیا) دونوں اعتبار سے عظیم الشان تھے، لیکن یہ عہد چین کے لیے ایک غیر ملکی جابر حکومت کا دور تھا۔ بعض مغول بادشاہوں کی طرح قبلای اسلام اور مسلمانوں پر مہربان تھا اور صرف ایک مختصر عرصے کے لیے (سات سال، ۱۲۸۲ تا ۱۲۸۹ء، جن میں سے پہلے چار سال کا عرصہ انتہائی جبرو تشدد کا دور بیان کیا جاتا ہے) وزیر احمد [رک بہ خان بالیغ] کے قتل کی وجہ سے رونما ہونے والے واقعات کی بنا پر مسلمان اس کے مورد عتاب رہے۔

**مآخذ:** مکمل ترین مآخذ: (۱) رشید الدین، طبع Blochet، ص ۵۰۰ تا ۵۸۰؛ نیز دیکھیے (۲) وصاف، طبع بمبئی ۱۲۶۹ھ، ص ۶ ببعد؛ (۳) d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ہیگ و ایمسٹرڈم ۱۸۳۴ء، ۲: ۳۲۵ (منگوکہ Möngke کے عہد میں قبلای چین میں)، ۳۲۸ ببعد (قبلای کا اپنا دور حکومت)؛ (۴) Howorth: *History of the Mongols*، ۱: ۱۸۷ ببعد، ۲۱۶ ببعد؛ نیز مسلمانوں پر جبرو تشدد کے لیے (۵) *Zap*، ۲۲ : [illegible] ببعد۔

(W. BARTHOLD)

⊗ **قِبْلَہ:** (ع) لفظ قبلہ، لغت میں جہت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ القبلۃ فی الاصل الجہۃ (لسان، بذیل مادۂ ق ب ل)؛ کہا جاتا ہے این قبلتک؟ جس سے مراد ہے این جہتک؟ ''تمہاری جہت (یا تمہارا رخ) کدھر ہے'' (کتاب مذکور)۔ لسان ہی میں قبلے کے معروف معنی جہت نماز بیان کیے گئے ہیں: والقبلۃ ناحیۃ الصّلوۃ۔

شرع اسلام میں جہت عبادت کے طور پر قبلے کا تعین کرتے ہوئے یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ قبلہ معبود نہیں بلکہ وہ ایک نقطۂ توجہ ہے جو عبادت کے وقت تمام افراد ملت کو وحدت جہت مہیا کرتا ہے۔ اصل مقصود خیر کی طرف سبقت کرنا ہے: وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ ۭ اَيْنَ مَا تَكُوْنُوْا يَاْتِ بِكُمُ اللّٰهُ جَمِيْعًا ۭ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۸)۔ قرآن مجید میں بصراحت کہا گیا ہے کہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لینا ہی بھلائی کی اصل نہیں۔ بھلائی کی اصل یہ ہے کہ اللہ پر اور اس کے اتارے ہوئے احکام پر ایمان ہو اور اس کے مطابق عمل ہو: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ . . . . . . الآیہ (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ تحویل قبلہ کے سیاق میں پابندی قبلہ کا یک مقصد اتباع رسولؐ بھی بتایا گیا ہے: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰي عَقِبَيْهِ ۭ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳)۔

استقبال قبلہ (قبلے کی جانب رخ کرنا) کا نماز کے لیے لازمی قرار دیا جانا قرآن مجید، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے چنانچہ قرآن مجید میں حکم دیا گیا: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۭ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴) یعنی اپنا چہرہ مسجد حرام کی جانب پھیر لو؛ اور حدیث نبویؐ میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ (مسلم، کتاب الصّلوۃ)۔ اسی طرح استقبال قبلہ کے شرط نماز ہونے پر اجماع بھی پایا گیا ہے (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۱: ۱۹۳؛ [عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۱۵۳])۔

مکی زندگی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم قبلۂ انبیاے سابقین کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرماتے بلکہ مدینے کے جو چند لوگ اسلام قبول

کر چکے تھے، وہ بھی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری سے قبل، تقریباً تین برس سے قبلۂ اولٰی کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھ رہے تھے۔ ھجرت مدینہ کے بعد سولہ یا سترہ ماہ اسی پر عمل رہا۔ (الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، بذیل آیۃ سَيَقُولُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ . . .)۔ اسی مفسر نے حضرت انس‌رضؓ بن مالک کی روایت نقل کی ھے جس میں حضرت انسؓ بیان کرتے ھیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے میں نو یا دس ماہ تک بیت المقدس کے رخ پر نماز ادا کی؛ پھر ایک روز جب آپؐ نماز ظہر کی پہلی دو رکعت ادا کر چکے تھے، آپؐ نے بقیہ نماز بیت المقدس سے رُخ ھٹا کر کعبے کی طرف رُخ کر کے ادا فرمائی (حوالۂ سابق)۔ تحویل قبلہ کے سلسلے میں قرآن مجید کے بیان سے بصراحت معلوم ھوتا ھے کہ آپؐ شروع ھی سے کعبے کے قبلۂ اسلام بنائے جانے کے متمنی تھے، مگر جب تک حکم الٰہی سے قبلہ تبدیل نہ کر دیا گیا، آپؐ قبلۂ اولٰی کی طرف ھی رخ کر کے نماز پڑھتے رھے: قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴)۔

بعض مغربی مصنفین نے یہ خیال ظاھر کیا کہ یہ مدینے کے سیاسی حالات کا نتیجہ تھا جس کے نتیجے میں قبلہ تبدیل ھوا۔ ڈکشنری آف اسلام میں کعبے کے ذیل میں جو کچھ لکھا ھے اس کا ملخص یہ ھے کہ جس وقت پیغمبر اسلام کو مدینے میں سیاسی استحکام نصیب ھو گیا اور مکے کی بازیابی کی واثق امید لگ گئی تو آپؐ نے مکے میں موجود کعبے کو قبلہ بنا لیا۔ نیز یہود کی طرف سے آپؐ مکمل طور پر ناامید ھو گئے تو بیت المقدس کو بطور قبلہ ترک کر دیا گیا، لیکن یہ درست نہیں۔

یہ اس موجب تعجب ھے کہ مستشرقین یورپ یکے بعد دیگرے ایک ایسے مفروضے پر عمارت کھڑی کرتے چلے جاتے ھیں کہ تاریخی واقعات نہ صرف اس کی تائید نہیں کرتے بلکہ اس کے صریحاً خلاف جاتے ھیں۔ تمام مآخذ تاریخ سے ثابت ھے کہ تحویل قبلہ کا حکم غزوۂ بدر سے پہلے ھوا۔ الطبری نے اپنی تاریخ میں ۲ ھجری کے واقعات میں بتایا ھے کہ ھجرت کے تقریباً ۱۸ ماہ بعد شعبان کے مہینے میں قبلہ تبدیل ھوا (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۲۷۹)۔ بعض دوسرے مؤرخین کے حوالے سے الطبری نے یہ قول نقل کیا ھے کہ تبدیلی قبلہ ھجرت سے ۱۶ ماہ بعد ھوئی (کتاب مذکور، ۱: ۱۲۸۰)؛ جس کا مطلب یہ ھے کہ ماہ رجب یا اس سے کچھ پیشتر قبلہ تبدیل ھو چکا تھا۔ دوسری طرف یہ بھی بصراحت ثابت ھے کہ غزوۂ بدر (البدر الکبرٰی) ھجرت کے دوسرے سال نصف ماہ رمضان گزر جانے کے بعد رونما ھوا: و فیھا کانت وقعۃ بدر الکبرٰی بین رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم والکفار من قریش و ذالک فی شھر رمضان منھا . . . . یوم تسعۃ عشر من شھر رمضان . . . . و قال آخرون کانت یوم الجمعۃ صبیحۃ سبع عشرۃ من شھر رمضان (کتاب مذکور، ۱: [illegible])۔ الطبری نے اپنی تفسیر میں یہ تصریح کی ھے کہ تحویل قبلہ واقعۂ بدر سے دو ماہ قبل عمل میں آ چکی تھی: صلّی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نحو بیت المقدس بعد ان قدم المدینۃ ستۃ عشر شھرا ثم وجہ نحو الکعبۃ قبل بدر بشھرین (الطبری: جامع البیان، مطبوعۂ قاھرہ، ۲: ۳)۔

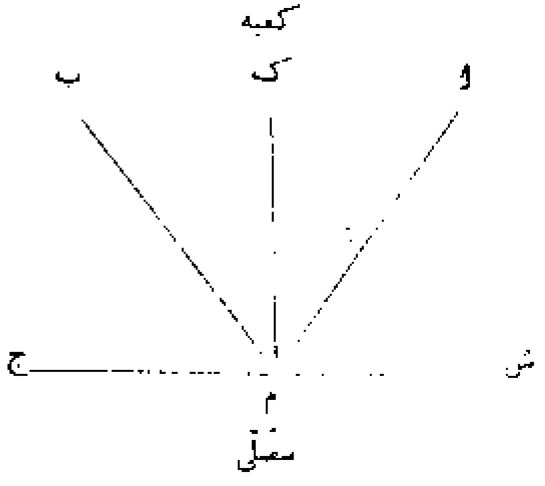
اس سے، صاف معلوم ھوتا ھے کہ قبلے کی تبدیلی، مدینے میں سیاسی استحکام کے دور میں نہیں بلکہ ایسے دور میں ھوئی جب کفار مکہ مدینے کی چراگاھوں میں لوٹ مچاتے ھوتے تھے اور مدینے پر جنگ کے خوفناک بادل منڈلا

رہے تھے۔ ان حالات میں سیاسی مصلحت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسلام کے شدید محارب دشمن اہل مکہ کے کعبے کو اس وقت قبلہ نہ بنایا جاتا، بلکہ بیت المقدس کو بدستور قبلۂ اسلام برقرار رکھا جاتا تاکہ اہل کتاب کی حمایت حاصل رہے، جن کی ایک بڑی اکثریت مدینے اور اس کے گرد و نواح میں آباد تھی.

دوسرا نکتہ مغربی مصنفین نے یہود مدینہ سے مایوسی اور ان سے انقطاع کی ضرورت کا پیدا کیا ہے اس سے اگر ان کا اشارہ یہود بنی قینقاع کے اخراج کے واقعات کی طرف ہے تو یہ سب کچھ بدر سے بھی بہت بعد ۳ ہجری کے ماہ صفر میں پیش آیا (الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۲۴۳).

فقہ اسلامی میں استقبال قبلہ کی عملی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص مکۂ مکرمہ میں یا اس کے قریب نماز ادا کرے وہ عین (عمارت) کعبہ کی طرف رخ کرے۔ دُور کے علاقوں میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے جہت کعبہ کی طرف رخ کر لینا کافی ہے ۔ البتہ مدینۂ منورہ میں مسجد نبویؐ کے محراب کے رخ کا تتبع ضروری ہے کیونکہ یہ محراب عین کعبہ کے رخ بنایا گیا تھا (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۱: ۱۴۴)۔ دُور کے علاقوں میں جہت کعبہ کے تعین کے لیے، سورج کے طلوع و غروب کے مقامات، قطب نما، علم مثلث کروی (فقہا نے اس علم کی رو سے جہت قبلہ کے تعین کا طریقہ آسان انداز میں بیان کیا ہے دیکھیے احمد رضا خان: العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ؛ محمد حسین رضوی نے پاکستان کے چند مشہور اضلاع کے لیے بارہ جدولیں تیار کی ہیں جو سمت قبلہ معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہیں دیکھیے سمت قبلہ کا تعین، در فکر و نظر، جلد ۱۴، شمارہ ۷، جنوری ۱۹۷۶ء) اور مواقع نجوم سے مدد لی جا سکتی ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۴۵)؛ تاہم فقہا تصریح کرتے ہیں جہت قبلہ کے تعین میں امکنۂ بعیدہ کے لوگوں پر قواعد ریاضیہ کی شدید پابندی عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ایسا کرنا عامۃ الناس کو دقت اور تکلیف میں مبتلا کرنے کے مترادف ہے (رشید احمد: احسن الفتاوی، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸).

جہت قبلہ کی تعریف اور اس کی حد بندی فقہا نے یوں کی ہے کہ چہرے کا کوئی حصہ کعبے یا اس کی فضا کے مقابل ہو جائے تو کافی ہے؛ اس کے لیے دائیں اور بائیں جانب، ہر دو اطراف میں ۴۵ درجے کے زاویے کو حد قرار دیا گیا ہے۔ [مفتی محمد شفیع کے نزدیک بھی پانچ دس ڈگری کے فرق سے نمازوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا (تفصیلات کے لیے دیکھیے معارف القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۳۲۶)؛ سمت قبلہ، در جواہرالفقہ، ۱: ۲۷۲ تا ۳۰۷]؛ ذیل میں دی گئی شکل سے اس کی تفہیم ہو سکتی ہے:



جب تک نمازی کا رخ خط و ب کے کسی حصے کی طرف رہے جہت قبلہ کا استقبال درست متصور ہو گا اور اگر و سے گزر کر ش کی طرف، یا ب سے گزر کر ج کی طرف رخ کر لے گا، تو یہ جہت قبلہ کی حد سے خارج متصور ہوگا (دیکھیے الحصکفی: الدر المختار، کتاب الصلوة؛ امجد علی: بہار شریعت، ج ۳).

[جہت قبلہ کا اختیار کرنا پہلے بھی اور اب بھی صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں اور نہ پاؤں کی

انگلیوں کی نوک کے ساتھ (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۸ و کتاب الاذان، باب ۱۳۱؛ النسائی، کتاب السہو، باب ۲۵، کتاب التطبیق، باب ۹۶) بلکہ دعا کے وقت (البخاری، کتاب الدعوات، باب ۲۴)، احرام کھولتے اور باندھتے وقت (البخاری، کتاب الحج، باب ۲۹) اور الجمرۃ الوسطی پر رمی جمار [پتھر پھینکنے] کے بعد بھی (البخاری، کتاب الحج، باب ۱۴۰ تا ۱۴۲) قبلے کی طرف متوجہ ہونا چاہیے، جانور کو ذبح کرتے وقت بھی اس کا سر قبلے کی طرف پھیرنا چاہیے اور مردوں کو بھی قبر میں اس طرح لٹانا چاہیے کہ ان کا منہ قبلے کی طرف ہو.

حدیث میں قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف منہ کرنے سے منع کیا گیا ہے (البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۱؛ مسلم: کتاب الطہارۃ، حدیث ۶۱؛ النسائی: کتاب الطہارۃ، باب ۱۸ تا ۲۰)۔ اس مسئلے میں کہ آیا قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے اور اس طرح عربستان کے بعض علاقوں میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں، فقہا میں بہت اختلاف ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۴، کتاب فرض الخمس، باب ۴؛ کتاب الصلوۃ، باب ۲۹؛ مسلم: کتاب الطہارۃ، حدیث ۵۹، ۶۱ ببعد؛ ابو داؤد: کتاب الطہارۃ، باب ۴)، قبلے کی جہت میں تھوکنا بھی نہیں چاہیے (البخاری: کتاب الصلوۃ، باب ۳۳)۔

[شافعی مذہب کے مطابق (الشیرازی: کتاب التنبیہ (طبع Juynboll، ص ۲۰) میں درج ہے۔ صحت صلوۃ کے لیے استقبال قبلہ ایک ضروری شرط ہے۔ صرف سخت خطرے کے وقت اور سفر میں نوافل ادا کرتے وقت اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے. لیکن اگر کوئی پیدل ہو یا اپنے گھوڑے کو موڑ سکتا ہو، تو تکبیر تحریمہ، رکوع اور سجود کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے، مسلمان کو ٹھیک قبلے کی طرف رخ کرنا چاہیے؛ جو قبلے کے قریب رہے وہ تو یقینی طور پر یہ کر سکتا ہے، لیکن جو دور ہو وہ حتی الوسع سوچ کر اندازے سے قبلے کی طرف منہ کرے۔ دوسروں کے خیال میں دور والوں کے لیے صرف عام جہت قبلہ کی طرف رخ ضروری ہے مکے سے باہر جب کسی مسجد کے اندر نماز ادا کی جائے تو محراب کی طرف منہ کرنا چاہیے۔ اگر نماز پڑھنے والا مسجد میں نہ ہو تو معتبر لوگوں کے کہنے کے مطابق رخ کر لے، صرف اس آدمی کو جو ویران جنگل میں ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے لیے چند علامات کو دیکھ کر جہت قبلہ متعین کرے].

**مآخذ**: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(قاضی عبدالنبی کوکب)

**قُبُور**: (ع): قبر کی جمع، جو اپنے عام مفہوم یعنی ''گور'' کے علاوہ ''صندوق'' نیام یا سوئیوں کے ڈبے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی کسی لغت میں درج نہیں (دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۱)۔ شمالی افریقہ میں ایک لفظ قُبُرہ جمع قُبُور بمعنی ''پستول دان'' (holsters) ملتا ہے (Beaussier) ۔ یہ لفظ صیغۂ جمع میں عثمانی ترکوں کے ہاں جا پہنچا اور وہاں بطور واحد استعمال ہونے لگا اور بعد ازاں افریقہ کی عربی بولیوں میں مستعار لے لیا گیا (قُبُورہ جمع: قُبُورات ''چرمی کمر بند جس میں پستول رکھا جاتا ہے'' [Beaussier] ۔ اس کے بھی وہی معنی ہیں، یعنی ڈبیا، نیام، جن میں ترکش کے مفہوم کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے ۔ یہ لفظ بالعموم (قلم قبوری ''نیزوں (کلکوں) کا ڈبا'' مختصر کر کے) تراشیدہ نیزے، یعنی قلم رکھنے کے ڈبے یا قلم دان کے لیے استعمال ہوتا ہے، غیر فصیح عربی میں دَوایۃ (ادبی دواۃ) اور فارسی میں قلم دان (تصویر، در ہیوآر Huart: *Calligraphes*،

ص ۱۶۹؛ Lane : *Modern Egyptians*، ۱ : ۲۸۸)۔

(Cl. Huart)

**قَبُول** : (ع)، کسی پیشکش کی پذیرائی یا کسی ذمے داری کا بار اٹھانے کا عہد (معاهدوں میں) [رَكَ به ایجاب و بیع]۔

(اداره، وو، لائیڈن، بار اوّل)

**اَلقَبِیْصی** : ایک اهم منجّم جو غالبًا ایرانی الاصل تھا، اس کا پورا نام عبدالعزیز (نیز عبدالرحمٰن) بن عثمان بن علی ابوالصَّقر تھا۔ وہ قرون وسطٰی کی عیسائی دنیا میں Alcabitius (نیز Alchabitius) کے نام سے مشہور تھا۔ خاصے عرصے تک وہ سلطان سیف الدّولہ بن حَمْدان (م ۳۵۶ھ/ ۹۶۶ء) کے دربار میں رہا اور اسی کے نام پر علم نجوم پر اپنی اهم ترین کتاب المَدْخَل الی صناعة احکام النجوم کا انتساب کیا، جس کے نسخے اب تک آوکسفرڈ، گوتھا اور قاهره میں موجود هیں۔ Joh. Hispalensis نے اس کتاب کا لاطینی میں ترجمه کیا جو ۱۴۸۱، ۱۴۸۵ء؛ اور ۱۵۲۱ء میں وینس میں چھپا۔ ۱۴۸۵ء کی طباعت کا عنوان هے :

*Libellus ysagogicus Abdilazi id est servi gloriosi Dei, qui dicitur Alchabitius, ad magisterium iudiciorum astrorum: interpretatus a Ioanne Hispalensi* Venetiis ۱۴۸۵؛ ۱۵۲۱ء کی طباعت کا نام هے : *Praeclarum Alchabitii opus ad scrutanda stellarum magisteria isagogicum*؛ Joh. de Saxonia نے ۱۳۳۱ء میں اس کتاب کی ایک شرح مرتب کی تھی، جو Bologna میں ۱۴۷۳ء میں چھپی اور دوباره ۱۴۸۵ اور ۱۵۲۱ء میں القبیصی کی طباعتوں کے ضمیمے کے طور پر وینس میں طبع هوئی۔ القبیصی نے علم نجوم پر کئی چھوٹے چھوٹے رسالے بھی لکھے هیں۔ اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں معلوم نهیں۔

**مآخذ** : (۱) عرب تذکره نویسوں میں سے صرف البیهقی (م ۵۶۵ھ/ ۱۱۷۰ء) نے اپنی تاریخ حکماء الاسلام (مخطوطهٔ لائیڈن، ۱۴۸۸ G 1) میں اس کا مختصر ترجمه دیا ہے۔ دیکھیے E. Wiedemann : *Beitr. z. Gesch. der Naturwissensch*، ۲۰ : ۸۸؛ متفرق حوالے ان کتابوں میں ملتے هیں : (۲) الفهرست، ص ۲۸۵ (مادّهٔ اقلیدس)؛ (۳) ابن خلّکان، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۳۶۵؛ ترجمهٔ de Slane، ۲ : ۳۳۳؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۲۲۳؛ نیز دیکھیے H. Suter در *Abhandl. z. Gesch. d. mathem. Wissensch*، ۱۰ : ۶۰، ۱۴ : ۱۶۵؛ [(۵) نلّینو : علم الفلک، ص ۱۹۹؛ (۶) ابن القفطی، ص ۳۲۶؛ Macdonald : *Presentation Volume*، ... براؤن، ص ۵۰]۔

(H. Suter)

**قَبَالَه** : رَكَ به قبالة و قبالیت۔

**قِپچاق** : ایک ترک قوم، اسے عموماً "قبچاق یا قفچاق" بھی لکھتے هیں اور خفچاخ اور خفشاخ کی شکلیں بھی ملتی هیں۔ متأخر زمانے کی مقبول اور عالمانه اشتقاقیات (مثلاً رشید الدّین : جامع التواریخ، طبع Berezin = *Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshč*، ۷ : ۳۳ میں اور پھر ابو الغازی، طبع Desmaisons، ص ۱۹ ببعد) کی رُو سے قبچاق کا تعلق قوبق Kobuk یا قوبی Kobi سے قائم کیا گیا هے، جس کا مطلب "درخت کا کھوکھلا تنا" بتایا گیا هے، اسی کے ساتھ ایک لڑکے کا افسانه بیان کیا گیا هے، جو ایک کھوکھلے تنے سے پیدا هوا تھا۔ کہا جاتا هے که اوغوز خان [رَكَ به غُزّ]، نے اسے اپنا متبنّی بنا لیا تھا اور اسے ایک علٰحده علاقه بطور جاگیر عنایت کر دیا تھا۔ گردیزی (متن، در W. Barthold : *Otčet o poězdkě v Sredniuyu Aziyu*، ص ۸۲) انجاک کے ساتھ قپچق کا ذکر بھی کیماک کی ایک شاخ کے طور پر کرتا هے جو [دریاے] رتس

کے کنارے پر رہتے تھے، اگرچہ اس سے قبل حدود العالم (ورق ۱۹ الف) کا نا معلوم الاسم مصنف یہ بیان کر چکا تھا کہ قپچق کیماک سے علٰحدہ ہو کر پچنگوں (Pečenegs) کے شمال میں آباد ہو گئے تھے، ابن خُرداذبہ (طبع de Goeje، ص ۳۱، س ۹) اور اس کے بعد ابن الفقیہ (طبع de Goeje، ص ۳۲۹، س ۳) کیماک کے ساتھ قپچق کا ذکر ایک علٰحدہ قوم کی حیثیت سے کرتا ہے، محمود کاشغری (۱ : ۲۷۳) ارتش کے کنارے آباد یماک (کذا) کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ کیماک کی نہیں، بلکہ قپچق کی ایک شاخ تھے۔ اسی تصنیف میں ایک اور مقام پر (۳ : ۲۲) بتایا گیا ہے کہ یماک ایک ترک قبیلہ ہے (جیل من الترک) اور اسی کو قپچاق کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ (وھم القفجاقیۃ عندنا) قپچق خود بھی اپنے آپ کو ایک علٰحدہ شاخ تصور کرتے تھے (ثم اتراک تقفجاق یعدون انفسہم حزبا آخر)۔ المقدسی (ص ۲۷۴، س ۳) نے صوران میں جن کیماک کا ذکر کیا ہے، وہ ضرور قپچق ہوں گے۔ ان کے شمال سے جنوب کی طرف بڑھنے کے سلسلے میں مفازۃ الغز (دیکھیے کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۸) کی جگہ دشت قپچق کا نام (سب سے پہلے گیارھویں صدی میں دیوان ناصر خسرو میں دیکھیے Browne : *Lit. Hist. of Persia*، ۱ : ۲۲۷) ملتا ہے، قبل ازیں البیہقی (طبع Morley، ص ۹۱) نے بھی قپچق (خنچاق) کا ذکر خوارزم کے پڑوسیوں کی حیثیت سے کیا ہے، بقول محمود کاشغری (۲ : ۲۵۳ و ۳ : ۳۳) قپچق کی بولی میں بھی وہی صوتی خصوصیات ہیں، جو غز کی بولی (اور آج کل قزق [قزاق] کی بولی) میں موجود ہیں، جیسے کسی لفظ کے شروع میں ی کی جگہ ج۔ یہ بات کہ دشت قپچق کے نام کا اطلاق جنوبی روس پر بھی ہوتا تھا، حمد اللہ القزوینی کی اس شہادت (نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۲۲، ۲۲۸) سے ظاہر ہوتی ہے کہ دشت قپچق ہی دشت خزر ہے۔ اسی قوم کو روسی لوگ پولوتزی Powlotzi اور مغربی یورپ کے باشندے ”کومنی“ Comani کہتے تھے۔ آگے چل کر قپچق کا نام آلتون اردو (Golden Horde) کی مغل سلطنت کے لیے استعمال ہونے لگا۔ بقول J. Marquart (*Osttürkische Dialektstudien*، ص ۱۰۲) تاریخ میں قپچق کا ذکر پہلی بار ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ - ۱۱۲۱ء میں گرجستانیوں کے حلیفوں کی حیثیت سے ابن الأثیر (۱۰ : ۳۹۹) کے ہاں ملتا ہے، Marquart کی رو سے (کتاب مذکور، ص ۱۲۶) سلطنت قپچق کی بنیاد ان لوگوں نے رکھی تھی جو جُرچ (چینی خانوادہ کِن) کے عروج کے سلسلے میں منچوریا سے نقل وطن کر آئے تھے؛ اس سلسلے میں دیکھیے P. Pelliot، در *JA*، سلسلہ ۱۱، ۱۵ : ۱۲۵ ببعد۔ جنوبی روس میں قپچق نہ صرف اسلام بلکہ مسیحی اثرات کی بھی زد میں آ گئے تھے۔ ایک قپچق حکمران، (چینی کِن چنہ) مغلوں کے حملے کے وقت (اسی حکمران کا ذکر روسی وقائع میں ہے) جارج George کے نام سے مشہور تھا (روسی یوری = Yuriy)، لہٰذا چینی یولی‌غی Yü-li-ghi، در Bretschneider : *Med. Res.*، ۲ : ۲۹۷ ببعد اور Pelliot، کتاب مذکور، ص ۱۵۰)۔ ابن بطوطہ نے قرم میں مسیحی قپچقوں کا ذکر کیا ہے۔ نام نہاد ”*Codex Comanicus*“ کو قپچق قوم میں مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کی ایک یادگار سمجھنا چاہیے۔

مغول کے دور کے بعد قپچق کا کوئی ذکر نہیں ملتا؛ کئی دوسری اقوام (قرلق، اویغور، نیمن وغیرہ) کے قدیم ناموں کی طرح قپچق کا نام بھی اوزبک اور قزق قوموں کے درمیان ایک خاندان کے نام کے طور پر پایا جاتا ہے۔ وسط ایشیا کی جدید تاریخ میں قپچق کو خاص طور پر فرغانہ سے متعلق کیا جاتا ہے، [رک بہ خوقند]۔

مآخذ: (۱) J. Marquart: بالخصوص *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۲) وهی مصنف: *Osttürkische Dialektstudien*، برلن ۱۹۱۴ء، Codex Comanicus کے بارے میں دیکھیے Pelliot: *J. A.*، سلسله ۱۱، ج ۱۵: ۱۲۷ میں سوانحی ماخذ کے حوالے۔

(W. BARTHOLD)

**قپلان گرای**: اٹھارھویں صدی میں قرم [کریمیا] کے دو خوانین کا نام:

(۱) قپلان گرای اول نے تین بار حکومت کی: ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء تا ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء و ۱۱۲۵ھ/۱۷۱۳ء تا ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۶ء اور ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء تا ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء۔ اس نے شعبان ۱۱۵۱ھ/ نومبر، دسمبر ۱۷۳۸ء میں جزیرهٔ ساقز (Chios) میں وفات پائی ۔ اس نے شعبان ۱۱۱۶ھ/ نومبر ۔ دسمبر ۱۷۰۴ء میں اپنے باپ سلیم اول کے انتقال کے فوراً بعد تخت کا دعوی کر دیا تھا، مگر اسے اس کے بھائی غازی سوم کی وفات کے بعد ھی خان تسلیم کیا گیا ۔ اس کی اپنی معزولی کا باعث جو تین بار ھوئی، فوجی مہمات میں برابر ناکام رھنا تھا ۔ پہلی معزولی [قاموس الأعلام، ۵: ۱۰۰۰] (بقول Smirnow جنگ پولتاوه Poltawa سے ۹ ماه پیشتر یعنی اکتوبر ۱۷۰۸ء میں) جب چرکسوں (Circassians) کے خلاف (جو ابھی تک پوری طرح مسلمان نہیں ھوے تھے) اس کی مہم کامیاب نہ ھو سکی ۔ دوسری معزولی کی وجہ یہ تھی کہ وہ دریاے ڈینیوب Danube کے کنارے میدان جنگ میں بہت بعد ز وقت پہنچا اور تیسری معزولی (جب وہ ضعیف العمری اور علالت کے باعث کمزور ھو چکا تھا) ایران پر چڑھائی کے وقت ھوئی جب کہ ابھی وہ ایران کی سرحدوں تک بھی نہ پہنچا تھا کہ روسی میدان خالی پا کر اس کے ملک میں گھس آئے ۔ عام طور پر اس کے بارے میں یہ راے تھی کہ وہ ایک ھوشیار سیاستدان، لیکن ایک ناکام سپہ سالار ہے ۔

(۲) قپلان گرای دوم نے جو قپلان گرای اول کا پوتا اور خان سلیم دوم کا بیٹا تھا، بہت کم مدت کے لیے حکومت کی (یعنی ۱۱۸۳-۱۱۸۴ھ/۱۷۶۹-۱۷۷۰ء) ۔ اس نے دوبرجه Dobrudja [دوبریجه، قاموس الأعلام، ص ۲۱۶۹] میں روسیوں سے جنگ کی جس میں وہ ناکام رھا۔ اس پر دشمن سے ساز باز کرنے کا جھوٹا الزام عائد کیا گیا اور ۴ شعبان ۱۱۸۴ھ/ ۲۳ نومبر ۱۷۷۰ء کو اسے تخت سے اتار دیا گیا ۔ ربیع الآخر ۱۱۸۵ھ/ جولائی ۔ اگست ۱۷۷۱ء میں اس نے ۳۰ برس کی عمر پا کر بعارضهٔ طاعون وفات پائی ۔

مآخذ: (۱) W. Smirnow: *Krimskoje chanstvo pod verchovenstvom Ottomanskoi Porti v xviii Stoljetii*، اوڈیسا ۱۸۸۹ء، ص ۶، ۸ تا ۱۰، ۲۵ تا ۳۰، ۵۱ تا ۵۸، ۱۱۶ تا ۱۲۷؛ (۲) O. Retowski: *Die Münzen der Girei*، ماسکو ۱۹۰۵ء، ص ۱۶۵ ببعد، ۱۷۰ ببعد، ۱۸۴ ببعد، ۲۳۰ ببعد ۔

(W. BARTHOLD)

**قپلان مصطفی پاشا**: مرزیفون [قاموس الاعلام، ۶: ۴۳۵۹] کا رھنے والا اور سلطان محمد رابع کے عہد (۱۶۴۸ء تا ۱۶۸۷ء) کا عثمانی سپہ سالار اور سیاستدان ۔ اس کا شمار صدر اعظم کوپرولو احمد فاضل کے قابل ترین اور کامیاب ترین شرکاے کار میں ھوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کوپرولو کے دور وزارت میں جب ترکی نے ایک بار پھر اپنا پرانا اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی تو قپلان مصطفی نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا ۔

اس کی تعلیم و تربیت درباری زندگی کے ماحول میں ھوئی ۔ وہ سلطان کا سلحدار تھا ۔ پھر

۱۶۵۰ء میں وزیر اور والیِ بغداد مقرر ہوا، اس نے کئی سال تک وان، قونیہ اور دمشق جیسے اہم صوبوں کے والی کی حیثیت سے خدمات سر انجام دیں، تاآنکہ ہنگری کے خلاف جنگ شروع ہوئی اور اس میں اسے کارہائے نمایاں دکھانے کا موقع ملا، بالخصوص ۱۶۶۳ء میں نیوھازل Neuhäusl کنسشہ Kanischa اور دیگر مقامات میں۔ صدر اعظم نے اس سے اپنی بہن کی شادی کر دی تاکہ آپس میں زیادہ قریبی تعلقات قائم ہو جائیں۔ احمد فاضل پاشا نے بڑی ہوشیاری سے موقع پا کر تمام اہم معاملات اپنے نسبتی بھائیوں کو تفویض کر دیے۔ ۱۶۶۰ء میں قپلان کا تقرر امیر البحر اعظم (قپودان دریا) کے عہدے پر ہو گیا ("خشکی پر شیر اور سمندر میں مگرمچھ" جیسا کہ راشد نے اس کے نام (قپلان = گلدار panther) کی رعایت سے اس تقرر کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے) اس نے اس اہم عہدے پر چھے سال تک کام کیا، اس زمانے کی شدید جنگوں کے دوران میں بڑی مستعدی اور دور اندیشی سے ترکی بیڑے کی قیادت کی اور بالخصوص کریٹ کی فتح میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے بعد وہ پولینڈ کے خلاف جنگ میں شامل ہوا اور کریمیا کے خان کے ساتھ مل کر لمبرگ Lemberg فتح کر لیا۔ بعد ازآں وہ ۱۶۷۲ء میں حلب، ۱۶۷۵ء میں دیاربکر، ۱۶۷۶ء میں دوسری بار بغداد اور ۱۶۷۷ء میں ایک بار پھر دیاربکر کا والی مقرر ہوا۔ صدر اعظم احمد فاضل کا انتقال ہوا، تو باوجودیکہ نئے صدر اعظم قرہ مصطفی کا میلان طبع اس کی طرف نہیں تھا، قپلان مصطفی اس کے علی الرّغم صرف اپنی بے لاگ طبیعت کی بدولت اپنے عہدے کو سنبھالے رہا، حتّٰی کہ جب ۱۶۷۸ء میں یوکرین Ukraine کے قلعۂ Tschechrin اور قلعۂ Romodanowski کے درمیانی دلدلی علاقے میں اسے شکست ہوئی اور اپنی ساری فوج اور اسلحہ کو ہاتھ سے کھو بیٹھا، تو اس پر بھی اس کی برطرفی اور رسوائی صرف عارضی طور پر ہوئی، چنانچہ کچھ ہی دنوں بعد اسے دوسری بار "قپودان دریا" بنا دیا گیا۔ اس نے نومبر ۱۶۸۰ء میں ازمیر (Smyrna) میں وفات پائی، جہاں وہ ان دنوں اپنے بیڑے کے ساتھ آیا ہوا تھا، اور وہیں دفن ہوا۔ بغداد میں اس نے شیخ محمد قدّوری کی مسجد اور تربہ (مقبرے) کی مرمت کرا کے انھیں درست کیا۔

**مآخذ**: (۱) راشد: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۱: ۱۱۶، ۱۳۳، ۱۵۳، ۳۵۳، ۳۶۳؛ (۲) احمد رفعت: روضۃ المزیزیہ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ص ۱۰۰؛ (۳) محمد شمعی: علاولی آثار التّواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۵ھ، ص ۱۳۲؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ۵: ۳۶۰۱؛ (۵) ثریّا: سجلِّ عثمانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ۴: ۵۲ ببعد؛ (۶) Hammer Purgstall: Gesch. des Osm. Reiches، پسٹ ۱۸۳۰ء، ج ۶، دیکھیے اشاریہ؛ (۷) Jorga: Gesch. des Osm. Reiches، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۱۷۹۔

(TH. MENZEL)

* **قپو**: دروازہ، باب عالی، زیادہ صحیح معنوں میں سلطان یا صدر اعظم کا محل۔ ممکن ہے کہ یہ نام (مجاز مرسل کے طور پر، دیکھیے دربار) اپنی اصل کے اعتبار سے وسط ایشیائی ہو۔ اس سے کئی ناموں کی یاد تازہ ہوتی ہے، مثلاً جاپانی میکاڈو mi kado جس کے لغوی معنی "باب عالی" ہیں، وغیرہ (دیکھیے J. Six در Acta Orientalia، ۲: ۲۰۵ ببعد) عثمانلی ترکوں کے ہاں لفظ قپو حسب بالا مفہوم میں ایک زمانے سے مستعمل ہے اور کبھی عربی لفظ باب کی اور کبھی فارسی لفظ در کی جگہ استعمال ہوتا رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام مملوک

عہد کے قریب ترکی سے عربی میں بھی داخل ہو گیا تھا، جیسا کہ مثال کے طور پر ابن خلدون کی ایک عبارت سے ظاہر ہوتا ہے (ابن خلدون: *Histoire des Berbères*، ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۸۴۷ء، ۱: ۶۹۴، س ۲ نیچے سے، جہاں باب = محل آیا ہے، یعنی قپوقی ''غلامان در'' (اس ترکیب کے معنوں کی تشریح اور اس نام کے فوجی دستوں کی ایک فہرست احمد جودت: تاریخ، ج ۱۲، استانبول ۱۳۰۱ھ، ص ۲۱۴، س ۷ نیچے سے، میں دی گئی ہے۔ تاہم دوسری طرف دیکھیے J. von Hammer-Purgstall: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۳: ۵۶۶)۔ صدر اعظم کے دفتر کے لیے لفظ باب عالی (پاشا قپوسی، Fulgida Porta، "Sublime Porte") غالبا ۱۶۵۴ء سے پہلے مستعمل نہیں تھا، جب کہ سلطان محمد رابع نے صدر اعظم درویش محمد پاشا کو سرائے [محل سلطانی] کے قریب اس کے دفتر کے لیے ایک عمارت عنایت کی۔

**مآخذ**: (۱) J. v. Hammer: *Staatsverfassung des Osmanischen Reiches*، ۲: ۳۳، ۱۳۷ ببعد؛ (۲) T. X. Bianchi اور J. D. Kieffer: *Dictionnaire turc-français*، بار دوم پیرس ۱۸۵۰ء، بذیل مادۂ قپو، ۲: ۳۳۸۔

(FRANZ BABINGER)

• **قپوجی**: محافظ در، دروازے کا نگہبان (عربی: بوّاب، فارسی: دربان)۔ زمانۂ سابق میں محل شاہی کے سب سے نیچے کے درجے اور سب سے بیرونی دروازے کے چوکیدار، جن کا انتخاب ینی چریوں میں سے کیا جاتا تھا اور وہ جو قصر سلطانی کے دروازوں پر پہرا دیتے تھے، اس طرح کہ ہر دروازے پر ۵۰ قپوجی ہوتے تھے۔ دن کے وقت ان کے ہاتھ میں بانس کے ڈنڈے ہوتے تھے اور رات کو انھیں تلوار اور خنجر سے مسلح کر دیا جاتا تھا، انھیں سرکاری ہرکاروں کی حیثیت سے غیر ملکی بادشاہوں کے پاس درباری تقریبات میں شرکت کے دعوت نامے یا سرکاری کاغذات دے کر بھیجا جاتا تھا۔ ان میں سے بعض خواجہ سراؤں کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ وہ سفید رنگ کی مخروطی ٹوپیاں (اسکوف Scuffia) پہنتے تھے۔ ان کی تعداد اور تنخواہ بدلتی رہتی تھی، چنانچہ سولھویں صدی کے آغاز میں ان کی تعداد ۳۰۰ تھی (دیکھیے T. Spandugino: *Commentari dell' origine de' principi Turchi*، فلورنس ۱۵۵۱ء، ص ۱۳۰، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۱۱۶ ببعد)۔ ہر قپوجی کو سات اسپر asper تک روزینہ ملتا تھا، ۱۵۱۱ء کے قریب ان کی تنخواہ ۲۰ سے ۵۰ اسپر asper روزانہ تک بڑھ چکی تھی (دیکھیے Baito Andrea Foscolo کی رپورٹ مؤرخۂ ۶ مارچ ۱۵۱۱ء، جس میں Marino Sanuto کا حوالہ ہے، در J. v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiche*، ۲: ۶۲۷، دیکھیے ۲: ۲۲۳، نیز Spandugino، طبع Schefer، ص lix)؛ ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں جب سلطان مراد ثالث کی حکومت تھی، ان کی تعداد ۳۵۶ تھی (دیکھیے *ZDMG*، ۱۸۶۱ء، ۱۵: ۲۸۳) اور سلطان محمد رابع کے عہد (۱۶۴۸ء تا ۱۶۸۷ء) میں حسین ہزار فن (م ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۱ء) کی تصنیف قانون نامہ (تحریر ۱۰۸۰ھ/۱۶۶۹ء، دیکھیے F. Pétis de la Croix: *État général de l'Empire Othoman, par un solitaire turc*، پیرس ۱۶۹۵ء، اور J. von Hammer: *Staatsverfassung des Osm. Reiches*، ۲: ۳۳ ببعد) کی رو سے ان کی تعداد ۱۹۶۲ تک پہنچ چکی تھی اور انھیں ۴۷۸۵۰۰۳ اسپر asper سالانہ دیے جاتے تھے۔ قپوجی لر (قپوجی کی جمع) ۵۳ دستوں میں منقسم تھے، جن میں سے ہر دستہ کا انھیں میں سے ایک اپنا افسر اعلیٰ (بولوک باشی)

ھوتا تھا، جسے تنخواہ کی جگہ ایک جاگیر ملتی تھی۔ ان دربانوں کے سپہ سالار کو قپوجی لر باشی کہتے تھے جو گویا ایک قسم کا حاجب (chamberlain) ھوتا تھا۔ Menavino، Navagero اور Spandugino کی شہادتوں کی رو سے سولھویں صدی کے نصف اول میں قپوجی لرباشی صرف چار تھے۔ ان کے اوپر ایک قپوجی لر کیا بسی [kyayasi (= کتخداسی)] یا حاجب اعلٰی تھا۔

(Franz Babinger)

**قپودان پاشا**: پہلے عثمانلی بیڑے کے افسر اعلٰی کا لقب، جسے شاھی اسلحہ خانے پر بھی غیر محدود اختیارات حاصل ھوتے تھے۔ اس عہدے کی ابتدا اس وقت ھوئی جب سلطان محمد ثانی کے عہد میں ترکوں کی بحری طاقت کا آغاز ھوا۔ پہلا بحری کپتان (قپودان دریا، لفظ قپودان یونانی لفظ Καπετάνιος سے مشتق ھے) بالطہ اوغلو سلیمان بیگ تھا، جو نسل کے اعتبار سے غالبًا بلغاروی تھا اور جسے بوزنطی وقائع نویسوں نے Παντόγλης یا Παλτόγλη یا Παιτόγλης لکھا ھے (Chalcocondylas، ص ۳۹۰، ۵۱۹؛ Kritoboulos، ۱ : ۲۲، ۲۸، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۱؛ Dukas، ص ۲۷۰، س ۵؛ دیکھیے عالی: کنہ الاخبار، ۵ : ۱۶۸، ۱۷۳)۔ ۱۵۳۳ء تک گیلی پولی کا سنجاق بیگ بیک وقت قپودان پاشا کے فرائض بھی انجام دیتا تھا (دیکھیے Ramberti : *Cose de' Turchi*، وینس ۱۵۴۳ء، ص ۱۳۲ - الف؛ T. Spandugino : *Commentari dell' origine de' principi Turchi*، Firenze ۱۵۵۱ء، ص ۱۳۶، ۱۹۳؛ Nic. de Nicolai : *Navigations et pérégrinations orientales*، لیون ۱۵۶۸ء، ص ۷۷؛ N. Barozzi اور G. Berchet : *Le relazioni degli ambasciatori Veneti*، ص ۳۵۶ : "capitano dell' armata di Gallipoli" [گیلی بولی کے بحری بیڑے کا کپتان]، دیکھیے فریدون بے: منشآت سلاطین، بار دوم، ۱ : ۴۶۴ : گلیبولو قپودانی)۔ جب آل عثمان کی بحری قوت میں روز افزوں اضافہ ھونے لگا اور ان کا اپنا اسلحہ خانہ قائم ھو گیا، بالخصوص سلطان سلیمان قانونی کے عہد میں، جب خیرالدین باربروسہ جیسا خوفناک شخص مدت تک ترکی بیڑے کا امیر اعظم رھا، تو امیر البحر اعظم کا صدر مقام گیلی پولی سے قسطنطینیہ منتقل کر دیا گیا۔ یوں تو قپودان پاشا کا عہدہ پہلے ھی بہت بلند اور پر وقار سمجھا جاتا تھا، کیونکہ اس کے ماتحت سلطنت کی انیسویں ولایت تھی، نیز تیرہ سنجاقیں تھیں اور ۸۸۵۰۰۰ اسپر asper [چاندی کا ایک چھوٹا ترکی سکہ] کی آمدنی اس کے زیر اختیار تھی (دیکھیے Sir P. Ricaut : *The Present State of the Ottoman Empire*، لنڈن ۱۶۸۷ء، ص ۱۰۲ ببعد)، لیکن ترکی بیڑے میں اضافے کے ساتھ یہ سلطنت کا سب سے اعلٰی عہدہ شمار ھونے لگا۔ جب تک بحری معاملات گیلی بولی کے سنجاق بیگ کے سپرد رھے، اس کا حلقۂ اقتدار صرف پیرا Pera اور نیقومیدیہ Nicomedia (قاموس الاعلام، ۶ : ۳۶۳۸) تک محدود رھا۔ بڑی بڑی بحری مہموں میں اس کے ساتھ ایک خاص پاشا کا تقرر کر دیا جاتا تھا جو امیر البحر اعظم کی حیثیت سے اعلٰی افسر کے فرائض انجام دیتا تھا (Spandugino : *Commentari*، Firenze ۱۵۵۱ء، ص ۱۹۵)۔ اس کے بعد خصوصًا باربروسہ کے زمانے سے قپودان پاشا دیوان کا باقاعدہ اور فعال رکن ھو گیا۔ وہ نہ صرف بہت مقتدر اور توانا عہدیدار تھا، بلکہ ترکی بھر میں اسے تنخواہ بھی بہت زیادہ دی جاتی تھی۔ عہدے کے اعتبار سے وہ سرعسکر کے مساوی اور براہ راست صدراعظم اور شیخ الاسلام کے ماتحت سمجھا جاتا تھا۔ اس عہدے کے ساتھ چونکہ بہت بڑی مالی آمدنی وابستہ تھی،

اس لیے ترکی کے بڑے بڑے عہدے دار اسے حاصل کرنے کے لیے کوشاں رہتے تھے اور سلطان اپنی نوازش خاص کے طور پر اسے اپنے پسندیدہ اشخاص کو عنایت کیا کرتا تھا اور اس کا کچھ لحاظ نہ کیا جاتا کہ یہ عہدہ پانے والا عملی یا نظری تربیت اور قابلیت کی بنا پر اس کا اہل بھی ہے یا نہیں۔ ۱۷۸۰ء تک قپودان پاشا بحیرۂ ایجیین Aegean کے ان تمام جزیروں کا جو باب عالی کے ماتحت تھے اور ایشیاے کوچک کے بعض بحری صوبوں کا گورنر جنرل بھی ہوتا تھا اور شاخ زرین کے شمالی کنارے غلطہ میں شاہی اسلحہ خانے کا ناظر بھی۔ یہ گہ کے چبوتروں کے درمیان اس کی اقامت گہ تونی نیسویں صدی میں سلطان عبدالعزیز کے عہد حکومت میں یہ لقب متروک ہو گیا اور اس کی جگہ ”بحریۂ ناظری، مدبر اسلحہ خانہ“ مستعمل ہونے لگا۔ اس کے ماتحت تمام بحری ادارے ہوتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں وہ وزیر البحر تھا۔ اور ایک بحری مجلس مشاورت (شوراے بحریہ) اسے فنی مسائل اور انتظامی معاملات میں مدد اور مشورہ دیتی تھی۔ جون ۱۸۷۶ء میں سلطان مراد خامس کے عہد میں یہ لقب پھر استعمال ہونے لگا، مگر صرف تھوڑی مدت کے لیے اور اس کے بعد قطعی طور پر اس کی جگہ وزیر بحریہ کا لقب رائج ہوگیا۔

”قپودانان دریا“ کی ایک فہرست J. v. Hammer-Purgstall کی کتاب Geschichte d. Osmanischen Reiches، میں (ہر جلد کے آخر میں) اور رامز پاشا زادہ محمد آفندی کی تصنیف خریطۂ قپودانان دریا (مؤرخہ ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء (عنوان کا مادۂ تاریخ)، ۲۰۲ صفحات، بار دوازدھم، استانبول ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸-۱۸۶۹ء) جو پہلے اخبار جریدۂ حوادث کے ذیلی حواشی میں شائع ہوئی تھی اور محمد رائف کی مرآۃ استانبول، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۳۸۱ تا ۳۹۷ میں دی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار فی اسفار البحار، استانبول ۱۱۴۱ھ؛ (۲) I. Mouradgea d'Ohsson: Tableau général de l'Empire Othoman، ج ۷، پیرس ۱۸۲۴ء، ص ۳۲۳، ۳۲۹ ببعد؛ (۳) J. v. Hammer: Staatsverfassung des Osmanischen Reiches، وی آنا ۱۸۱۵ء، ۲: ۲۹۱۔

(FRANZ BABINGER)

**قَتادہ بن إدریس**: مکّے کے ان شریفوں کا جد امجد جو تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز سے بعد تک کے زمانے میں وھاں برسر اقتدار رہے۔ ۱۲۰۱ء، ۱۲۰۲ یا ۱۲۰۳ء میں اس نے ھاشمی فرمانروا خاندان کا تختہ الٹ کر اس مقدس شہر میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ بنوھاشم کے آخری شریف مدت سے خاندانی جھگڑوں اور لڑائیوں میں مبتلا تھے۔ اس عرصے میں قتادہ (اس کے شجرۂ نسب کے متعلق دیکھیے Snouk Hurgronje: Mekka، ج ۱: Stammtafel ۱، ص ۲۳ اور ۲۵ کے اور Stammtafel ۲، ص ۴۳ اور ۵۷ کے درمیان) اپنی حدود ریاست ینبوع کے جنوب میں مکّے کی سمت وسیع کرنے لگا اور اس طرح اس نے اس شہر پر حملہ کرنے کی تیاری کر لی۔ ۲۷ رجب کو اہل مکہ معراج نبوی کی یاد میں عمرۃ کا احرام [رک باں] باندھنے کے لیے شہر سے باہر گئے ہوئے تھے کہ قتادہ نے موقع سے فائدہ اٹھا کر مکّے پر قبضہ کر لیا۔ ایک اور روایت یوں بیان کی جاتی ہے کہ اس کے بیٹے حَنظَلَة نے شہر پر قبضہ کر کے اپنے باپ کے داخلے کے لیے راستہ صاف کیا تھا۔

قتادہ 'بنو ہاشم' یعنی حجاز میں اپنے پیش روؤں کے برعکس اعلی درجے کی سیاسی سوجھ بوجھ رکھتا تھا۔ اس نے مسلمانوں کی اس مقدس سرزمین میں ایک آزاد ریاست قائم کرنے کے تصور کو عملی

جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ اس نے شہر کی فصیل کو جو منہدم ہو چکی تھی، دوبارہ درست کرایا، طائف فتح کیا اور ثقیفی قبائل کو اپنی مملکت میں شامل کیا۔ اس نے مدینے کے شرفا کے خلاف لڑائی جاری رکھی، ینبع میں ایک قلعہ تعمیر کرایا اور اپنی فوج بڑی احتیاط اور توجہ سے منظم و مرتب کی۔

ایوبی سلاطین، خلیفہ اور یمن کے زیدی فرمانرواؤں کے بارے میں اس کے رویّے کا مطالعہ اس کے مرکزی سیاسی تصور کی روشنی ہی میں کرنا چاہیے۔ اس نے اپنی مملکت میں بیرونی طاقتوں کے اقتدار کی کوئی نمایاں علامت گوارا نہ کی؛ چنانچہ بسا اوقات ان سے اس کے تعلقات کشیدہ ہو جاتے تھے اور بعض اوقات اس کا نتیجہ کھلم کھلا جنگ کی صورت میں بھی برآمد ہوتا تھا۔ بایں ہمہ خلیفہ نے اسے ایک بار بغداد آنے کی دعوت دی۔ کہا جاتا ہے کہ قتادہ دارالخلافہ کی جانب سفر پر روانہ ہو گیا تھا، لیکن جب اسے خلیفہ کی ایک سفارت ملی، جس کے ساتھ زنجیروں میں بندھے ہوئے شیر بھی تھے، تو وہ وہاں سے لوٹ آیا۔ یہ افسانہ ہو یا واقعہ، بہر حال یہ بات یقینی ہے کہ قتادہ نے حجاز کی "شاندار علیحدگی" (Splendid Isolation) کے تصور کو اشعار کی صورت میں پیش کیا، جو دول خارجہ کی جانب اس کے منفی رجحان کی خاص طور پر وضاحت کرتے ہیں۔ اس نے یمن پر زیدیوں کے قبضے کی جو حوصلہ افزائی کی، اسے بھی اس کے اسی رجحان کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

اس نے اپنے آخری ایام میں مدینے پر چڑھائی کی، لیکن بیماری سے مجبور ہو کر مکے واپس آ گیا، جہاں ۱۲۲۰ھ میں اس کے بیٹے حسن نے اسے قتل کر ڈالا کیونکہ اسے شبہ تھا کہ قتادہ اپنے ایک رشتے دار کو وارث تخت و تاج بنانا چاہتا ہے۔ اس کی اولاد شرفاے مکہ کی حیثیت سے برابر حکومت کرتی رہی، تاآنکہ ۱۹۱۶ء میں حسین نے "شریفی" کو بادشاہت میں تبدیل کر دیا۔

مآخذ: Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka، ۲: ۶۹، ۲۱۵، ۲۶۰ ببعد و ۳: ۱۵، ۸۳؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۲: ۱۳۴، ۱۶۹، ۲۶۱ ببعد؛ (۳) السنجاری: منائح الکرم، ورق ۱۲۱ ببعد، در مخطوطۂ Prof. Snouck Hurgronje؛ (۴) احمد زینی دحلان: خلاصۃ الکلام، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ص ۲۳؛ (۵) وہی مصنف: عمدۃ الطالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۱۱ ببعد؛ (۶) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۴: ۱۰۴ ببعد؛ (۷) ابوالفداء: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۸۶ھ، ۳: ۱۲۷؛ (۸) Snouck-Hurgronje: Mekka، ص ۷۴ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: Qatadah's policy of splendid isolation of the Hijaz، در A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۴۳۹ تا ۴۴۴، جہاں قتادۃ کی نظم پر بحث کی گئی ہے (= Verspreide Geschriften van C. Snouck-Hurgronje، ۳: ۳۰۰ ببعد)۔

(A. J. WENSINCK)

**قتادہ بن دِعامۃ السَّدُوسی**: ابوالخطاب کنیت، البصری نسبت؛ بصارت سے محروم ہونے کے باوجود بڑے صاحب کمال اور جامع العلوم بزرگ تھے۔ وہ جلیل القدر تابعی عالم، محدّث، فقیہ، مفسّر قرآن اور ماہر انساب و اخبار و اشعار تھے، عربیت اور لغت کے مستند امام تسلیم کیے جاتے تھے اور لوگ روزانہ ان کے پاس علمی، لغوی اور ادبی مسائل پوچھنے کے لیے حاضر ہوتے تھے۔ امام احمد بن حنبلؒ بھی انھیں "اَحْفَظُ اَھلِ البَصْرۃ" کہہ کر ان کے حافظے کی داد دیتے تھے۔ بعض نے انھیں "اَحْفَظُ النّاس" بھی کہا ہے۔ قوت حافظہ کا یہ عالم تھا کہ جو سنتے، فوراً یاد ہو جاتا؛ چنانچہ صحیفۂ جابر کو ایک ہی مرتبہ سن کر ازبر کر لیا تھا۔

ان کے اساتذہ اور شیوخ میں حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابوسعید الخدریؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن البصریؒ، مجاہدؒ، محمد بن سیرینؒ ایسے صحابہ اور تابعین شامل تھے۔ نابینا ہونے کے باوجود ان کا شوق تحصیل علم تیز سے تیز تر ہوتا رہا۔ مستزاد یہ کہ قوت حافظہ کے وفور نے ان کے علم و فضل کو چار چاند لگا دیے تھے۔ ان کے مشہور تلامذہ میں ایوب سختیانی، حماد بن سلمہ، سعید بن ابی عروبہ، شعبہ، ہمام بن یحیٰی، الاوزاعی، معمر اور الاعمش ایسے اصحاب کمال علما و فضلا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

امام ابن جریر الطبری اور دیگر مفسرین نے ان کے تفسیری نکات و اقوال اپنی تفسیروں میں محفوظ کر دیے ہیں، جو انھوں نے زیادہ تر صحابۂ کرامؓ سے اخذ کیے تھے۔ بصرے میں ان کا فتوی بھی چلتا تھا، لیکن ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ جو مسئلہ معلوم نہ ہوتا، صاف کہ دیتے کہ مجھے اس کا علم نہیں اور کوئی اصرار کرتا تو فرماتے: میں نے چالیس برس سے اپنی رائے سے کوئی جواب نہیں دیا۔

ابن حزم نے ان کا نسب بیان کرتے ہوئے اجداد کے ناموں میں قدرے اختلاف کیا ہے (جمهرة انساب العرب، ص ۳۱۸)۔

ان کی پیدائش ۶۰ھ/ ۶۷۹ء اور بقول دیگر ۶۱ھ/ ۶۸۰ء میں ہوئی تھی اور تقریباً ستاون برس کی عمر میں شہر واسط میں بعارضۂ طاعون ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء میں اور بقول دیگر ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء میں وفات پائی۔

**مآخذ**: (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/۲: ۱ ببعد؛ (۲) ابن قتیبه: کتاب المعارف، ص ۲۰۳؛ (۳) النووی: تهذیب الاسماء واللغات، ۲: ۵۷؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، قاهره ۱۹۴۸ء، ۳: ۲۴۸ ببعد؛ (۵) الذهبی: تذکرة الحفاظ، ۱: ۱۱۵؛ (۶) یاقوت: معجم الادباء، ۶: ۲۰۲؛ (۷) الصفدی: نکت الهمیان، ص ۲۳۰؛ (۸) ابن حجر: تهذیب التهذیب، ۸: ۳۵۱ و بعد؛ (۹) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۹: ۳۱۳؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذهب، ۱: ۱۵۳؛ (۱۱) شاہ معین الدین ندوی: تابعین، اعظم گڑھ ۱۹۵۹ء، ص ۳۸۳ تا ۳۸۸۔

(عبدالقیوم)

**القتال**: قرآن مجید کی سینتالیسویں سورة [محمد] کا ایک نام؛ رک به محمد (سورة)۔

**قتبان**: [= قِتبان]، جنوب مشرقی عرب کے ایک ملک یا سلطنت اور وہاں کی ایک قوم کا نام، جس کے وجود کی شہادت ۵۰۰ قبل مسیح سے لے کر ۲۰۰ء تک ہمیں جنوبی عرب کے قدیم کتبوں اور یونانی اور رومی ادب میں ملتی ہے۔ قتبان کے معاشی حالات اور دستور و قوانین دونوں کے متعلق پہلی بار صحیح معلومات مہیا کرنے والی قدیم ترین اسناد وہ کتبے ہیں جن کا ہمیں حال ہی میں علم ہوا ہے۔ قتبان کے ان کتبوں کی اب اشاعت ہو چکی ہے اور یہ تاریخی مواد کے اس سرمایے میں شامل ہیں جسے ای گلیزر E. Glaser نے مرتب کیا ہے۔ ان منقوش دستاویزوں کے علاوہ، جن کی تعداد کچھ زیادہ نہیں اور جو ہمیں اس ملک کی تاریخ کے بارے میں چند مزید متفرق تفصیلات اور دو ایک جغرافیائی ناموں سے روشناس کرتی ہیں، یونانی اور رومی ادب میں ملنے والے چند ایسے حوالوں کی قدر و قیمت اپنے مواد کی بنا پر آج بھی برقرار ہے جو جنوبی عرب کے کتبوں کی دریافت سے پہلے ہماری معلومات کا واحد ذریعہ تھے۔ محض کتبوں کی شہادت کی بنا پر اس ملک کے جغرافیائی حدود کے متعلق اندازہ نہیں کیا جا سکتا اور ان سے یقیناً جنوبی عرب کی قدیم سلطنتوں کی صوری ترتیب کا کوئی تصور قائم نہیں ہو سکتا [تفصیل

کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ}.

**مآخذ**: [(۱) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادۂ قتب؛ (۲) ابن الأثیر: اللُّبَاب، ۲: ۲۲۲؛ (۳) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱: ۸ تا ۳۶؛ (۴) عمر فروخ: تاریخ العرب فی الجاهلیة] - متن مادۂ مذکورۂ بالا میں Glaser، Rhodokanakis، Hommel، Derenbourg، Hartmann، Landburg، Weber، D. H. Muller، J. H. Mordtmann، Sprenger وغیرہ کی کتابوں اور مقالوں کا ذکر آیا ہے - یہاں میرے مقالے سبا، Saba {Realenzykopadie، محل مذکور، بالخصوص عمود ۱۳۲۰ ببعد، ۱۳۲۸ ببعد، ۱۳۳۷ ببعد، ۱۳۹۱ ببعد} کا اضافہ کر لیجیے.

(J. Tkatsch)

**قَتْل**: (ع)، مار ڈالنا، موت کے گھاٹ اتارنا؛ یہ دو بڑے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جرم قتل کا ارتکاب اور کسی جرم کی پاداش میں موت کی سزا.

### قتل بحیثیت جرم

(۱) قرآن مجید کی متعدد آیات میں قتل ناحق کو حرام قرار دیا گیا ہے - یہ آیات مکی دور کے دوسرے حصے سے لے کر مدنی دور کے تقریباً آخر تک نازل ہوتی رہیں - زمانے کے اعتبار سے ان قرآنی عبارتوں کو حسب ذیل طریقے پر مرتب کیا جا سکتا ہے (دیکھیے: Th. Nöldeke و Fr. Schwally: *Geschichte des Qorāns*، ج ۱؛ نیز H. Grimm: *Mohammed*، ج ۲؛ کسی آیت کے زمانۂ نزول کا تیقن نہ ہونے کی صورت میں اس کی جگہ سورتوں اور آیتوں کی ترتیب کے مطابق متعین کی گئی ہے): -

(ا) ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۱، ۳۳ (مکے کے دور ثانی میں اور بقول O. Procksch (*Über die Blutrache*، ص ۳۷ حاشیہ ۳) ۶ [الانعام]: ۱۵۲ کے بعد نازل ہوئی): "لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ ط نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ اِيَّاكُمْ ط اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا. . . . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ط وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ط اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا" یعنی اور نہ مار ڈالو اپنی اولاد کو مفلسی کے خوف سے؛ ہم ہی روزی دیتے ہیں ان کو بھی اور تمھیں بھی- بیشک ان کا مار ڈالنا سخت جرم ہے . . . . اور نہ مارو اس جان کو جس کا مارنا اللہ نے حرام کیا ہے، مگر حق کے ساتھ؛ اور جو مارا گیا ظلم سے تو ہم نے اس کے (ولی) وارث کو حجت دی ہے؛ لیکن وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے کیونکہ اسے مدد دی جائے گی.

(ب) ۲۵ [الفرقان]: ۶۳ ببعد (یہ بھی مکی دور کے دوسرے حصے میں نازل ہوئی): وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ . . . . . . . وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ . . . الآية یعنی عبادالرحمن وہ ہیں . . . . اور خون نہیں کرتے کسی جان کا، جس کا قتل حرام کیا ہے اللہ نے مگر جب جائز ہو جائے اور بدکاری نہیں کرتے؛ اور جو کوئی یہ کام کرے تو وہ گناہ میں جا پڑا- دگنا ہوگا اس کو عذاب قیامت کے دن اور ہمیشہ پڑا رہے گا وہ اس میں خوار ہو کر؛ مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک کام کیے تو اُن کو بدل دے گا اللہ برائیوں کی جگہ بھلائیاں، اور اللہ بیشک بخشنے والا مہربان ہے . . . - یہاں قتل اور کفر کا ساتھ ساتھ ذکر ہے؛ لہٰذا یہ سوال کہ اگر کوئی مؤمن کسی شخص کو ناجائز طریقے پر قتل کر دے تو اس کا کیا حال ہوگا، یہاں یہ مسئلہ خارج از بحث کر دیا گیا.

(ج) ۶ [الانعام]: ۱۵۱ (مکی دور کے تیسرے

حصے میں نازل ہوئی اور مضمون کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسی ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳):
وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ . . . . . . . . . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ . . . الآیة۔

(د) ۴ [النسآء]: ۹۲ ببعد (۳ھ اور ۵ھ کے درمیان اور بقول Procksch: کتاب مذکور، ص ۸۰، صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان نازل ہوئی):
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا . . . الآیة
یعنی اور مسلمان کا یہ کام نہیں کہ وہ مسلمان کو قتل کرے، مگر یہ کہ غلطی ہو جائے اور جس شخص نے قتل کر دیا کسی مسلمان کو غلطی سے (خطأً سے) تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مؤمن غلام کو آزاد کیا جائے اور مقتول کے ورثہ کو پوری دیت ادا کی جائے مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کر دیں۔ پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم سے ہو جو تمھارے دشمن ہوں تو اس وقت آزاد کرنا ہے ایک مؤمن غلام کا۔ اگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ تم میں اور ان میں معاہدہ ہو چکا ہو تو پھر مقتول کے ورثہ کو پوری دیت ادا کرنی ہے اور ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے۔ پھر جس کو یہ باتیں میسر نہ ہوں تو وہ دو مہینے کے متواتر روزے رکھے۔ یہ توبہ ہے اللہ کی جناب میں۔ اور اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔ اور جو کوئی قتل کرے مسلمان کو جان بوجھ کر تو اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہنے والا ہے۔ اور اللہ کا اس پر غضب ہوگا اور اللہ نے اس پر لعنت کی اور اس کے لیے بڑا عذاب تیار کیا۔ اس آیت کا بلاشک و شبہہ صحیح مفہوم یہ ہے کہ جو مسلمان کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرتا ہے تو وہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا اور اللہ اس کی توبہ قبول نہیں کرے گا۔

یہ نظریہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زیدؓ بن ثابت اور حضرت ضحاکؒ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت عکرمہؒ اور دوسروں کی رائے میں یہاں ایک خاص صورت مراد ہے، یعنی یہ کہ کوئی مرتد شخص کسی مسلمان کو قتل کر دے۔ بہر حال یہ آخر الذکر رائے قابل قبول نہیں بلکہ عبوری حیثیت رکھتی ہے۔ اس رائے کے مقابلے میں جسے بالآخر قبولیت عامّہ حاصل ہو گئی اور جس سے آیات کے لفظی ترجمے کی شدت مجاہد کے ان تفسیری الفاظ کے ذریعے کم کر دی گئی کہ "مگر یہ کہ وہ توبہ کر لے"۔ یا پھر اس تصوّر کے ذریعے جو عام ہو گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کسی مسلمان کو ہمیشہ ہمیشہ جہنّم میں نہیں رکھے گا بلکہ اگر وہ چاہے تو جہنّم کی سزا سے اُسے بالکل ہی محفوظ رکھ سکتا ہے، لیکن یہ محض ظنی بات ہے اور دوسری آیات (مثلاً ۱۱ [ھود]: ۱۰۶ ببعد؛ ۳۹ [الزمر]: ۵۳) کے مضامین کو ساتھ ملا کر پیدا کی گئی ہے؛ لہٰذا اسے مسترد کر دینا چاہیے۔

(ہ) ۴ [النّسآء]: ۲۹ ببعد (یہ بھی تقریباً اسی زمانے میں نازل ہوئی اور مضمون کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسی ۴ [النّسآء]: ۹۳ ببعد)۔

(و) ۶۰ [الممتحنة]: ۱۲ (غالباً صلح حدیبیہ کے فوراً بعد نازل ہوئی)۔ اس کا مضمون وہی ہے جو ۲۷ [النمل]: ۳۱، ۳۳ کا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی دو آیات ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے یہود پر کسی کو قتل کرنا حرام کر دیا تھا، یعنی ۲ [البقرة]: ۷۲ (جو غالباً ۲ھ کے نصف اوّل میں نازل ہوئی) اور ۵ [المآئدة]: ۳۲ (جو غالباً ۶ھ یا ۷ھ میں نازل ہوئی؛ Grimme کہتا ہے کہ اس کا نزول غزوۂ بدر سے پہلے سمجھنا چاہیے)۔

پھر کچھ آیات ایسی بھی ہیں جن میں قتل کرنے کی سخت مذمّت کی گئی ہے بلکہ اسے کفر کی

نشانی بتایا گیا ہے، بالکل ایسے ہی جیسے ایمان کی نشانی یہ ہے کہ کوئی کسی کو ناحق قتل نہ کرے، مثلاً ۸۱ [التّکویر] : ۹ ببعد (جو مکّے کے پہلے دور میں نازل ہوئی)؛ ۶ [الانعام] : ۱۴۰؛ ۱۶ [النّحل] : ۵۹ ببعد؛ ۴۰ [المؤمن] : ۲۵ (نزول کا وہی زمانہ ہے)؛ ۸ [الانفال] : ۳۰ (بعد از غزوۂ بدر)؛ ۵ [المائدة] : ۳۲ (فتح خیبر سے کچھ پہلے)۔ اس سلسلے میں متعدد آیات ایسی ہیں کہ ان میں کفّار کو انبیاؑ کے قتل پر زجر و توبیخ کی گئی ہے، مثلاً ۲ [البقرة] : ۶۱ (۲ھ کے نصف اول میں یہ آیت نازل ہوئی)؛ ۴ [النساء] : ۱۵۵ (یہود مدینہ کے خلاف کھلی جنگ شروع ہونے کے بعد)؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۶۷ تا ۱۷۰ (غالباً غزوۂ اُحد کے فوراً بعد)؛ ۵ [المائدة] : ۷۰ (مدنی دور کے آخر میں)۔

(۲) آیات قرآنیہ کی تفسیر سیرة، یعنی آنحضرت (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) کی حیوة طیّبہ، میں ملتی ہے۔ وہ دستاویز، جسے منشور اُمّت کہا جاتا ہے اور جو مدینے کے ابتدائی دور میں مرتب ہوئی، اس کی ایک شرط یہ ہے کہ کوئی مسلمان کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے قتل نہ کرے۔ ایک دوسری دفعہ میں کہا گیا ہے ''اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو قتل کر دے اور جرم عائد ہو جائے تو قصاص واجب ہوگا، البتہ ولیُ الدّم معاف کر دینے کا مجاز ہے''۔

بیعت کرتے وقت اُمّت میں داخل ہونے والا دوسری باتوں کے ساتھ اس بات پر بھی بیعتؑ کرتا تھا کہ وہ کسی کو ناحق قتل نہیں کرے گا۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ناحق قتل کرنے والے پر لعنت کی [رکّ بہ قصاص]۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے متعلق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اس موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ جس مسلمان پر زمانۂ جاہلیت کا جرم قتل عائد ہوتا ہو وہ معاف (ھدر) ہو گیا۔ یہ حکم گویا منشور اُمّت کی اسی نوع کی دفعہ پر ایک اضافہ ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سیرت میں قتل عمد اور شِبہ عمد کی بھی متعدد صورتیں ملتی ہیں؛ ان میں جہاں تک سزا دینے کا تعلق ہے، ان کے لیے رکّ بہ قصاص۔

(۳) ان آرا کا باہمی موازنہ جو اُمت مسلمہ کے اکابر اہل علم نے ابتدائی دور میں دیں اور احادیث میں محفوظ ہیں: ظاہر ہے کہ کسی مسلمان کے قتل کو احادیث میں بھی سختی کے ساتھ ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اسلام قبول کرنے (بلکہ توحید کے اقرار) کے بعد ایک آدمی کی جان اور مال دونوں محفوظ ہو جاتے ہیں۔ مسلمان کی جان اور اس کا مال ایسے ہی حرام ہیں جیسے ذوالحجہ میں حدود حرم کے اندر قربانی کا دن (البخاری : کتاب الدیات، باب ۸، وغیرہ)۔ اس طرح قتل کا ہر وہ جرم جو پہلے زمانے میں آدمی پر عائد ہوتا ہو وہ اسلام قبول کرنے پر دھل جاتا ہے، خواہ اس جرم کا ارتکاب قبول اسلام سے کچھ ہی پہلے کیوں نہ کیا گیا ہو۔

کسی مسلمان کو قتل کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ اس نے کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ہو، یا ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو اسے واجب القتل بنا دے۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ قتل عمد کا شمار کبائر، یعنی سخت ترین گناہوں میں ہے؛ چنانچہ عموماً اسے شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ہے (دیکھیے البخاری : کتاب الدیات، باب ۱، ۲)۔ یہاں عمومی حیثیت سے قتل عمد بھی مراد ہو سکتا ہے اور نوزائیدہ بچیوں کا قتل بھی، جو جاہلیت میں رائج تھا؛ چنانچہ متعدد احادیث میں قتل سے تنفّر کا اظہار کیا گیا ہے، مثلاً ''اللہ

کے نزدیک ایک مسلمان کا قتل ایسا ہے جیسے دنیا ہی ختم ہوگئی''، یا یہ کہ ''دنیا کا ختم ہو جانا، اللہ کے نزدیک اتنا سخت نہیں جتنا یہ (یعنی ایک مسلمان کا قتل ہو جانا)''؛ ''اگر کوئی شخص مشرق میں مارا جائے اور مغرب کے کسی آدمی نے اس پر پسندیدگی کا اظہار کیا تو وہ بھی اس مقتول کے قتل میں شریک ہو گیا''؛ ''انسان اللہ کا بنایا ہوا ہے لعنت ہے اس پر جو اللہ کی بنائی ہوئی چیز مٹائے''۔

پہلا قتل جس سے دنیا میں قتل کی ابتدا ہوئی اس کی خاص انداز میں مذمّت کی گئی ہے، یعنی قابیل ہر اس قتل میں شریک ہے جو اس کے بعد ہوا۔ قتل کی سزا دنیا میں بھی ہے اور عقبیٰ میں بھی۔ قیامت کے دن سب سے پہلے بے گناہوں کے قتل کے مقدمات پیش ہونگے۔ رہی اس کی سزا، تو اس کے بارے میں احادیث سے اسی خیال کی توثیق ہوتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات نے ظاہر کیا ہے کہ جس نے عمداً قتل کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، مثلاً جو شخص کسی کو ناحق قتل کرتا ہے اس کے لیے نجات کی کوئی سبیل ہی نہیں'' اور ''جو کسی مسلمان کے قتل کی حمایت میں ایک لفظ بھی کہتا ہے، اسے رحمت خداوندی سے مایوس ہو جانا چاہیے''۔ متعدد احادیث میں مسلمان کو قتل کرنا کفر کے مترادف قرار دیا گیا ہے (یہاں ان احادیث کا ذکر نہیں کیا جاتا جن میں مسلمان کو قتل کرنے کو محض علامات کفر میں سے قرار دے کر تنبیہ و تہدید کی گئی ہے)۔ یہاں تک کہ دیا گیا ہے کہ ''اگر دو مسلمان ایک دوسرے پر تلوار سے حملہ کریں اور ان میں ایک شخص دوسرے کو مار دے تو دونوں جہنم میں جائیں گے (اس کے سوا کہ جائز طریقے پر اپنی مدافعت کا معاملہ ہو)؛ قاتل تو اپنے فعل کی بنا پر جہنم میں جائے گا اور مقتول اس لیے کہ وہ دوسرے کو قتل کرنا چاہتا تھا'' (دیکھیے البخاری، کتاب الدیات، باب ۲)۔ نیز یہ کہ ''اگر زمین و آسمان کے رہنے والے سب مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو سب جہنم میں جائیں گے''۔ ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات حتمی طور پر واضح نہیں ہوتی کہ جہنم میں رہنا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہوگا، لیکن غالب گمان یہی ہے۔ ایسی جتنی روایتیں بھی ملتی ہیں، وہ حضرت ابن عباسؓ ہی کی سند سے ملتی ہیں، لیکن جو لوگ اس نظریے سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ اگرچہ دوسری متعدد احادیث کی طرح انہیں بالکل دبا تو نہیں سکے، لیکن انہوں نے تاویلات کے ذریعے ان کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی، مثلاً اس بیان کی کہ ''قتل عمد کا ارتکاب کفر ہے'' تعبیر بعض دفعہ یوں کی جاتی ہے کہ ''یہ سخت ترین گناہ ہے'' اور بعض دفعہ یوں کہ ''اس سے قانون اسلامی نے جو تحفظ دیا ہے اور جو قاتل اور کافر دونوں پر حاوی ہے، اس کا انکار لازم آتا ہے''، لیکن جب یہ بھی کافی ثابت نہیں ہوا تو ایسی احادیث کی اشاعت کی گئی جو اس کے خلاف ہیں، یعنی ''اللہ ایک قاتل کی بھی توبہ قبول کر لیتا ہے خواہ اس نے متعدد قتل بھی کیے ہوں''۔ ان میں سے ایک حدیث میں ایک عجیب سا قصّہ بھی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس نظریے کی تائید ہی کے لیے ہو گا۔ ایک روایت میں کفارہ خصوصاً غلام آزاد کرنا، ایک ایسا ذریعہ بتایا گیا ہے جو قاتل کو جہنّم کی موعودہ سزا سے بچا سکتا ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث کسی ایسے شخص نے وضع کی جو قتل عمد کے سلسلے میں بھی کفّارے ہی کا مدّعی ہے (دیکھیے ذیل میں دفعہ ۹ و)۔ دوسری رائے کی علانیہ مخالفت میں یہاں تک کہ دیا گیا ہے کہ روز قیامت کے بعد کوئی ایمان والا شخص جہنّم میں نہیں جائے گا

بلکہ اس کے سب گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔ معاہد (یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی پناہ میں آ گیا ہو) کے قتل سے یہ کہہ کر ڈرایا گیا ہے کہ قاتل کو آخرت میں عذاب دیا جائے گا (مثلاً البخاری، کتاب الدیات، باب ۲۰؛ الدارمی: کتاب السیر، باب ۶۰)، لیکن توقع کے مطابق یہ خیال بہت شاذ طور پر ہی واضح کیا جاتا ہے کہ یہ سزا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہو گی۔ خودکشی کی ممانعت بھی احادیث میں آئی ہے، یعنی خودکشی کی جو سزا آخرت میں دی جائے گی وہ دائمی ہو گی [(دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل قتل الانسان نفسہ)]۔

سطور بالا کے ساتھ ہم ضمناً ان مختلف قسم کے جانوروں کا بھی مختصر ذکر کیے دیتے ہیں جن کے ساتھ قتل کا تعلق ہے اور جن کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے شروع میں کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دیا تھا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا، اگرچہ کُتّے کے مسئلے پر ہمیشہ جداگانہ مخصوص احکام کے تحت فتوی دیا جاتا ہے [رک بہ کَلب]۔ سُنّة میں وَزَغ (بسکھپرہ، گوھیرہ) کو مارنے کا حکم ہے، جو چھپکلی کی نوع کا ایک [سوذی] جانور ہے؛ جہاں تک ممکن ہو اسے ایک ہی وار میں مار دیا جائے۔ برخلاف اس کے چیونٹیوں اور بلیوں کے مارنے کی ممانعت ہے۔ (اس آخری روایت کے راوی حضرت ابو ھریرہؓ بیان کیے جاتے ہیں)۔ سانپوں کو تلف کرنے کے متعلق دیکھیے Guillaume: *The Traditions of Islam*، ص ۱۱۶ ببعد۔ جہاں تک ان بیان کردہ روایتوں کی صحت و عدم صحت کا تعلق ہے تو ان میں سے کسی کی بھی صحت یقینی نہیں.

(۳) مسلمان کو قتل کرنے والے کی سزا کے متعلق جو اختلاف ہے وہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت پر مرکوز ہے جو اس مسئلے کے متعلق نصّ صریح ہو سکتی ہے، بلکہ ہے۔ یہ آیت ایک حد تک مستقل اور قطعی ہے۔ سزا کے بارے میں یہ اختلاف اور قتل کا عام تصوّر، بہر حال اس اختلاف کی بنا پر ہے جو خُوارج، قَدریّہ اور مُعتزلہ [رک بآنہا] نے پیدا کیا؛ یہاں صرف حسب ذیل سوالوں کی یاددہانی مد نظر ہے:

(ا) کیا کبائر کا ارتکاب، اور یقیناً قتل عمد بھی ایک کبیرہ گناہ ہی ہے، کفر سمجھا جائے؟؛ (ب) کیا آدمی اپنے افعال کا، جن میں گناہ بھی شامل ہیں، خالق ہے، یا یہ افعال قَدَر کے تحت سرزد ہوتے ہیں؟؛ (ج) کیا آدمی اللہ تعالٰی کے فیصلے میں مخل ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کو قتل کر کے اس کی وہ عمر گھٹا دے جو اللہ نے پہلے سے اس کے لیے مقدر کر دی تھی؟ اس بارے میں ہم نے کئی مثالیں دی ہیں جو قتل کے مسئلے پر منطبق ہوتی ہیں اور قتل کے بیان میں ان پر بحث بھی کر چکے ہیں (دیکھیے Goldziher: *Vorlesungen über den Islām*، بار اول، ص ۹۸ ببعد و بار دوم، ص ۹۹ ببعد)؛ لیکن اس بارے میں معتزلہ کی یہ رائے خاص طور پر اہمیت رکھتی ہے کہ جس شخص نے کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا اور توبہ کیے بغیر مر گیا تو وہ ہمیشہ جہنّم میں رہے گا۔ الزمخشری نے قرآن مجید کی زیر بحث آیت کی اسی اعتبار سے توجیہ بھی کی ہے۔ بالآخر راسخ العقیدہ لوگوں کا اس بارے میں اجماع ہو گیا کہ ایک مسلمان کو عمداً قتل کرنا یقیناً گناہ کبیرہ ہے، لیکن اگر قاتل توبہ کر لے اور از خود اپنے

آپ کو مقرر کردہ سزا کے لیے پیش کر دے تو پھر آخرت میں اس پر مزید عذاب نہیں ہو گا اور اگر اس نے توبہ نہیں کی تب بھی وہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہیں رہے گا (اس بارے میں فقہا کے مذاہب رونما ہونے سے پہلے ہی اجماع ہو چکا تھا؛ لہذا اس مسئلے پر مذاہب کا کوئی اختلاف نہیں) ۔ فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ اسی صورت میں درج ہے [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادۂ جنایۃ، قتل، القصاص].

(ہ) قتل کے بارے میں حنفی علما کی مروجہ آرا کا بیان : فقہ میں قتل ایک ایسا فعل ہے جس سے ایک آدمی کی موت واقع ہو جائے (فعل کے فوراً بعد ہی موت کا واقع ہو جانا ضروری نہیں) ۔ حسب ذیل پانچ فقہی صورتوں کے تحت اس کی تعیین کی جا سکتی ہے : (ا) واجب : مثلاً قتل مرتد؛ (ب) مندوب، مثلاً جب غازی اپنے کسی قریبی رشتے دار کو اس جرم میں قتل کر دے کہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی کی تھی؛ (ج) مباح : جب امام کسی ایسے غیر مسلم جنگی قیدی کو قتل کر دے جسے قتل کرنے یا نہ کرنے کے وجوہ برابر ہوں ۔ اسی طرح اپنی حفاظت کی خاطر بھی قتل کر دینا مباح ہے، یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی جان، اس کی ذات یا مال پر ناحق حملہ آور ہو اور آدمی اپنی یا اس شخص کی مدافعت کرے جو اس کی مدد کے لیے آیا ہو، بشرطیکہ اس حملے کا جواب کسی دوسری طرح نہ دیا جا سکے (اس سے آگے کے مسائل میں اختلاف ہے اور اس شخص کے بارے میں بھی جو اچانک اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے شخص کو زنا کرتے ہوئے یا اپنے حرم میں جھانکتے ہوئے دیکھ لے، اور پھر سے قتل کر دے یا اس کے اعضا کاٹ ڈالے، یعنی یہ کہ اس کا یہ فعل شرعاً جائز ہو گا یا نہیں، اس ذیل میں ایک ہی روایت ہے اور اس کی تعبیر مختلف طریقوں سے کی جاتی ہے)؛ (د) مکروہ، مثلاً غازی اپنے کسی غیر مسلم رشتے دار کو قتل کر ڈالے حالانکہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی نہیں کی تھی : (ہ) ناجائز، یعنی حرام.

ایسے افعال جو خود تو جائز ہوں، لیکن ان کے نتیجے میں ناجائز قتل کا ارتکاب ہو جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(ا) عمد : یعنی ایک شخص بری نیت سے کسی کو نشانہ بنائے اور ایسا طریق کار کسی کی ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہو اور اس طرح آدمی مر جائے ۔ ایسی صورت میں ایک رائے تو یہ ہے کہ عمد ثابت کرنے کے لیے ارتکاب قتل کے ارادے کا ثبوت بھی موجود ہو ۔ ایسا ارادہ ہمیشہ ان حالات میں فرض کر لیا جاتا ہے جہاں کسی فعل کا نتیجہ موجب ہلاکت ہو، مثلاً ایسا ہتھیار جو قتل کرنے کے لیے مستعمل ہوتا ہو، ایک شخص نے کسی کے ہاتھ پر مارا اور اتفاق سے وہ گردن پر جا لگا اور آدمی مر گیا ۔ صورت حالات نہ بدلنے میں یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایسا شخص، اگر صورت حالات نہ بدلے (ceteris paribus) تو ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ کوئی شخص اس قسم کے آلے سے کسی کی گردن مار دے اور بری نیت سے اس کو قتل کر ڈالے ۔ یہ قتل گناہ، یعنی مأثم ہے اور عموماً اس کی سزا قصاص ہی ہے، یا پھر یہ ہوتا ہے کہ قاتل زیادہ بھاری دیت اور خون بہا ادا کرے اور اگر مقتول سے قاتل کو کوئی ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی اسے محروم کر دیا جائے؛.

(ب) خطأً، یعنی صورت (ا) کی طرح یہاں دوسرے کے خلاف کسی ناجائز فعل کے ارتکاب کی

نیت نہ تھی، لیکن فعل کا بجائے خود پہلے سے ارادہ تھا ۔ اس سلسلے میں دو قسم کے امتیاز پیدا کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مقتول کے قتل کی نیت تو نہ تھی، لیکن مارنے والے کے ارادے میں خطا (خَطَأً فِی الْقَصد) ہوئی؛ دوسری صورت خطأً فی الْفِعل کی ہے، یعنی عمل انجام کو غلط طرح پہنچا ۔ پہلی صورت (یعنی خطأً فی القصد) کی مثال تو یہ ہے کہ مقتول کو یہ سمجھ کر قتل کر دیا کہ وہ جنگلی جانور تھا یا کافر حربی، جس کا قتل ناجائز نہیں (یعنی وہ ایسا کافر تھا جسے اسلامی حکومت کی طرف سے مأمون ہونے کے فوائد حاصل نہ ہو سکے اور جس کے خلاف جہاد کیا جا سکتا ہے) ۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی چاندماری کر رہا تھا یا اس نے نشانہ بنایا تھا کسی کافر حربی کو قتل کرنے کے لیے، یا ایک شخص کے ہاتھ پر مارنا تھا اور سوے اتفاق سے لگ گیا کسی تیسرے کی گردن پر اور اس سے اس کی موت واقع ہوگئی ۔ اس قسم کا قتل گناہ تو نہیں، لیکن (قصاص کے بغیر) اس کے عاقلہ پر دِیَت ادا کرنا فرض ہو جاتی ہے ۔ ایسی صورت میں قاتل کو کم درجے کی دِیت دینی پڑتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کوئی ورثہ پہنچنے والا ہو تو صورت (و) کی طرح وہ اس سے بھی محروم ہو جاتا ہے؛ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے؛

(ج) شِبْہ (یا شَبَہ) عَمْد: یہ قتل عمد کے برابر ہے، یعنی یہ کہ ایک آدمی دوسرے کے خلاف بالارادہ کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جو ہمیشہ تو نہیں، لیکن کبھی کبھی مہلک بھی ہو سکتا ہو اور اس طرح موت واقع ہو جائے اس حکم کے ذریعے وہ تمام صورتیں مستثنی ہوگئیں جہاں تجربے سے یہ پتا چل گیا ہو کہ وہ ہرگز مہلک نہیں ہوتیں، مثلاً ہاتھ پر واسطی قلم مارنا اگر کوئی شخص اس قسم کے کسی فعل سے مر جائے تو وہ ایک افسوس ناک حادثہ ہو گا، لیکن اس پر تعزیر قائم نہیں ہو سکتی ۔ شبہ عَمْد کی صورت میں جو قتل ہو گا، وہ گناہ ہے اور قاتل کے عاقلہ پر (بغیر قصاص عائد ہوے) زیادہ بھاری دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کچھ ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی وہ صورت (و) کی طرح محروم ہو جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے ۔ عَمْد کی اس قسم کے تحت صرف وہی صورتیں آتی ہیں جہاں واقعی موت واقع ہو جائے ۔ رہیں جسمانی ضرر کی صورتیں، تو ان کی مختلف صورتوں کی تعیین بھی کر دی گئی ہے اور ان میں بھی یہ فعل عَمْد ہی کہلائے گا؛

(د) جاری مَجْری الْخَطا (یا مُجری مُجْری الخطا یا اَلْقائِمُ مَقامَ الْخَطا)، یعنی خطأً کے برابر: یہاں نہ تو خود فعل ہی عمداً ہوتا ہے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے خلاف ناجائز اقدام کا ارادہ کیا گیا ہو، نیز حالات وہی ہوتے ہیں جو دفعہ ب اور ج میں گزرے، مثلاً کوئی شخص سوتے میں کسی دوسرے شخص پر جا گرا، یا چھت پر سے اس پر گر پڑا اور وہ دوسرا شخص مر گیا ۔ یہاں قانونی نتیجہ وہی ہے جو دفعہ ب میں گزرا؛

(ہ) قتل بسبب (قتل بالواسطہ): مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف براہ راست تو کوئی فعل نہیں کرتا، لیکن اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً اس نے کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا ۔ بعض اوقات اس صورت میں یہ قضیہ بھی دفعہ د کے تحت آ جاتا ہے ۔ یہاں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل، جس سے بالواسطہ موت واقع ہوئی ہے، واقعی بالارادہ تھا یا بلا ارادہ، مقصود تھا یا غیر مقصود،

حتّی کہ اگر کوئی شخص نہایت چالاکی کے ساتھ تدبیر کرے، مثلاً آدمی کو مار ڈالنے کی نیت سے اس پر وحشی جانور چھوڑ دے اور وہ اسے مار ڈالے، تب بھی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس قسم کی ہر صورت میں قانونی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ملزم کے عاقلہ پر کم درجے کی دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے۔ فقہ کی مبسوط کتابوں میں بالعموم اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے کہ کسی فعل کو موت کا براہ راست سبب قرار دیا جائے، کس کو قتل بسبب سمجھا جائے اور کونسی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ نہ تو موت کا سبب سمجھی جائیں اور نہ ان کا مرتکب قانونی شکنجے میں آئے۔

فقہ کی کتابوں میں دو قسم کے قضیوں پر خاص توجہ کی گئی ہے: (ا) ولادت قبل از وقت اور اسقاط کا سبب بننے والی صورتیں؛ (ب) جھوٹی شہادت کے ذریعے قتل کا سبب بننا۔

(ا) اگر جنین کو، جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی قالب اختیار کر چکا ہو، اسقاط یا ولادت قبل از وقت کے ذریعے اس دنیا میں لایا جائے اور وہ مر چکا ہو یا پیدا ہونے کے بعد مر جائے یا پھر اس فعل کے نتیجے میں اس کی ماں مر جائے تو یہ قصاص عائد کرنے والی صورت نہیں۔ ماں کی موت، جس پر قوانین بالا میں بحث کی گئی ہے، کسی طرح قتل عمد کے تحت نہیں آتی۔ رہا جنین، جس کی پیدائش کی مدت پوری نہیں ہوئی، وہ چونکہ قانونی زاویۂ نگاہ سے اپنے قوی پر قدرت نہیں رکھتا، لہٰذا عموماً اسے ماں ہی کا ایک عضو سمجھا جاتا ہے (اسی بنا پر ہمیں ذیل کا قانون ملتا ہے: اگر کسی بچے کا سر پیدائش کے وقت رحم مادر سے باہر نمودار ہو چکا ہو اور بچہ روئے بھی، جو اس کے زندہ ہونے کی علامت ہے اور پھر کوئی شخص اس کا سر کاٹ ڈالے تو قصاص عائد نہیں ہوتا اور قاتل صرف اسی تعزیر کا مستحق ہے جو اسقاط کرانے کی صورت میں عائد ہوتی ہے)۔ جنین کے ضائع کرنے کی مختلف صورتوں میں مختلف رقوم ادا کرنا پڑتی ہیں، لیکن اگر بچہ دنیا میں زندہ پیدا ہو اور پھر مر جائے تو جو شخص اس کی موت کا سبب بنا اس پر کفارہ واجب ہو گا اور اس طرح جو ورثہ اسے ملنے والا ہو گا اس سے بھی اسے محروم کر دیا جائے گا؛

(ب) اگر کوئی شخص ایسی شہادتیں گزرنے پر قتل کر دیا جائے جن سے ثابت ہوتا ہو کہ ملزم نے کسی سزاے موت کے لائق جرم کا ارتکاب کیا تھا اور پھر اس کے بعد گواہ اپنی شہادتیں واپس لے لیں، یا کسی دوسرے طریقے سے یہ ثابت ہو جائے کہ ان کی شہادتیں جھوٹی تھیں، تب بھی گواہوں پر قصاص عائد نہیں کیا جا سکتا، البتہ دیت کی ادائی واجب ہو جاتی ہے۔ بھاری دیت اس وقت دینا ہو گی جب جھوٹی گواہی ارادةً دی گئی ہو اور ہلکی دیت اس وقت جب یہ صورت نہ ہو۔

(۲) حنفی مذہب کے بیان میں ہم جو کچھ اوپر کہ چکے ہیں ان میں حسب ذیل امور کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے (یعنی مختلف مذاہب کا اختلاف سامنے رکھ کر صرف اہم نکات کا بیان):

(ا) خود حنفی مذہب کے اندر اس بارے میں جو اختلاف رائے ہے کہ قتل عمد میں ارادے کا تعلق کس حد تک ہے، وہ اوپر بیان ہو چکا۔ یہ اختلاف حنفیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی موجود ہے، مثلاً شافعیوں میں اب یہ رائے غالب ہو گئی ہے کہ قتل میں ارادے کی تعیین ضروری نہیں۔ رہا استشہاد دوسری رائے سے جو اس کے خلاف ہے، تو وہاں بعض اوقات تاویل یہ کی جاتی

ہے کہ ارادہ پہلے ہی سے متصور ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ، اور امام الشیبانیؒ دونوں امام مالکؒ، امام الشافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ جب کوئی فعل مہلک ہو تو وہ بالقصد سمجھا جائے گا۔ برخلاف ان کے امام ابو حنیفہؒ ''بالقصد'' ثابت کرنے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہتیار استعمال کیا گیا ہو یا ایسی کوئی چیز جو ہتیار کی طرح اعضا کاٹنے کے لیے استعمال ہو سکے۔ (ان اشیا میں انہوں نے آگ کو بھی شامل کیا ہے)؛ لہٰذا اوّل الذکر کے نزدیک قتل عمد یہ بھی ہوگا کہ مثلاً بڑا پتھر استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس کے کنارے تیز نہ ہوں، یا ایسا موٹا ڈنڈا ہو جو معمولی حالات میں مہلک ہو سکتا ہے، کسی کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو جس کے متعلق یہ تصوّر لابدی ہے کہ پانی کی گہرائی ڈبونے کے لیے کافی تھی۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں شبہ عمد کی ہیں۔ ان کا مدار آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خُطبے کے ان الفاظ پر ہے جو آپؐ نے فتح مکّہ کے بعد اپنی پہلی تقریر میں استعمال کیے۔ ظاہر ہے کہ دوسری رائے رکھنے والے حضرات ان جملوں کی تفسیر دوسری طرح کرتے ہیں اور یہی رائے بالآخر حنفیوں نے بھی زیادہ بہتر خیال کر لی۔ مختلف افعال کی کیفیات کی تعیین میں بسا اوقات معتدبہ اختلاف ہوتا ہے، اسی لیے حنفی اکثر استحسان کو کام میں لاتے ہیں، یعنی بطور خود رائے قائم کر کے فیصلہ کرتے ہیں۔ اگر قصاص عائد نہ ہوتا ہو تو مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک عمد کی صورت میں صرف دیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں؛ لیکن امام الشافعیؒ کفارے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں بشرطیکہ قصاص عائد نہ ہو۔ یہ دونوں رائیں امامؒ احمد بن حنبل کی سند سے مروی ہیں۔

(ب) خَطاً کے بارے میں: عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ خطاً گناہ نہیں تو اس کی تعبیر زیادہ بہتر طریقے پر یوں کی گئی ہے کہ نہ تو اس کی اجازت ہے اور نہ اس سے منع کیا گیا ہے بلکہ اس قسم کا قتل فعل الغافل ہے (یعنی خالی الذہن کا فعل) اور اس لیے اس قسم کے فعل کو ایسے ہی حکم کے تحت لانا چاہیے جو ''مخبوط العقل شخص'' یا جانور کے افعال پر عائد ہوتا ہو؛ البتہ حنفی مذہب میں دفعہ د اور ہ [جو شق پنجم کے تحت بیان ہوئیں، یعنی قائم مقام خطاً اور قتل بالسّبب) اور خطاً میں کوئی امتیاز نہیں۔ یہی رائے قدیم ترین حنفیوں کی بھی تھی (ZDMG، ۵۸ : ۳۲۸)؛ نیز یہ کہ قتل بالسّبب کو بھی قانونی حیثیت سے خطاً ہی کا درجہ دیا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں قتل کی تین صورتیں ملتی ہیں: عمد، شبہِ عمد اور خطاً۔ ان میں سے شبہِ عمد گویا عمد اور خطاً کا مرکب ہے۔

(ج) شبہِ عمد کے بارے میں: اس قسم کو عمد خطاً، خطاً عمد یا خطاً شبہِ عمد بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عمد کو عمد محض اور خطاً کو خطاً محض بھی کہا جاتا ہے (یعنی خالص عمد اور خالص خطاً)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص ایسی صورت میں بھی عائد ہوتا ہے جیسے، مثلاً کسی شخص نے ایسے آلے سے جو عادۃً قتل کے لیے مستعمل نہیں بار بار اس طرح ضرب پہنچائی کہ مضروب مر گیا۔ اس صورت میں یہ فعل عمداً سمجھا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام الشیبانیؒ سے دو رائیں مروی ہیں۔ وہ بھی اسی کے حق میں ہیں، لیکن جو فیصلہ بعد میں غالب آیا وہ سراسر اس نظریے کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ شبہِ عمد میں

بھی عمومیت کے ساتھ قصاص کے قائل ہیں۔

(د) قتل بسبب: امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب سمجھتے ہیں جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس سے جان تلف ہوئی ہے اس کا استعمال ناجائز تھا۔

(ہ) جنین کے قتل کے بارے میں جو رقوم عائد ہوتی ہیں ان کی تعیین میں مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔

(و) شہادۃ زُور [جھوٹی گواہی] کی بنا پر اتلاف جان: اگر جھوٹی گواہی عمداً دی جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق، گواہوں پر قصاص عائد کیا جا سکتا ہے۔

(ز) ناجائز طور پر قتل کرنے کی اجازت دینے، اجازت لینے، مجبور کرنے اور مدد دینے کے مسئلے کی وضاحتیں:

(ا) اگر کسی نے کسی کو اس کی اپنی استدعا پر یا اجازت سے قتل کر دیا تو اس شخص پر نہ تو قصاص عائد ہوتا ہے اور نہ دیت۔

(ب) کسی شخص کے قتل پر کسی کو ابھارنے والے کے لیے کوئی معیّن سزا نہیں، نہ اس قسم کی درخواست کی بنا پر قاتل کو بری الذّمہ سمجھا جا سکتا ہے، البتہ اگر وہ شخص جس سے درخواست کی گئی ہے نابالغ ہو یا غلام ہو تو اس صورت میں نابالغ کے عاقلہ [یعنی اس کے عَصَبات، باپ کے قریب ترین رشتہ داروں] اور غلام کے آقا سے دیت کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

(ج) بالفرض اگر ا نے ب کو ج کے قتل پر مجبور کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص ا سے لیا جائے گا اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک ب سے۔ رہی امام شافعیؒ کی رائے، تو کوئی شک نہیں کہ ان کے نزدیک ا پر قصاص عائد ہوتا ہے اور ب کے متعلق ان کی دو ممکن رائیں بیان کی جاتی ہیں۔ ایک رائے کے مطابق — اور یہی ان کے مذہب میں رائج ہو چکی ہے — اس پر بھی قصاص عائد ہوتا ہے۔ امام مالکؒ نے اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ ا پر اسی صورت میں قصاص عائد ہو سکتا ہے جب ا، یعنی مجبور کرنے والا شخص صاحب اختیار بھی ہو، یا اس غلام کا مالک ہو جس نے قتل کیا۔

(د) ا نے ب کو پکڑ رکھا ہے اور ج اس حالت میں کہ ب جکڑا ہوا ہے، اسے قتل کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام الشّافعیؒ ج کو قصاص کا مستحق بتاتے ہیں اور ا کو لائق تعزیر۔ تعزیر کی وضاحت زیادہ بہتر طریقے پر یہ کی گئی ہے کہ اسے قید کر دیا جائے۔ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں مجرم ہیں اور دونوں سے قصاص لیا چاہیے بشرطیکہ پکڑے رکھنا اس غرض سے ہو کہ بآسانی قتل کیا جا سکے اور ب کے لیے پکڑے جانے کے بعد بھاگ نکلنے کے مواقع بھی نہ رہے ہوں۔ امام احمدؒ بن حنبل کی دو رائیں بیان کی گئی ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ ج پر قصاص عائد ہو اور ا کو تمام عمر کے لیے قید کر دیا جائے؛ دوسری رائے یہ ہے کہ ا اور ج دونوں سے قصاص لیا جائے۔

## (۲) قتل بطور سزا

موت کی سزا کو بھی قتل کی عمومی اصطلاح کے تحت لایا جا سکتا ہے۔ حسب ذیل بیان میں وہ سب صورتیں، جہاں یہ اصطلاح عائد ہوتی ہے، تفصیل وار درجہ بہ درجہ بیان کی جاتی ہیں۔ رجم اور صَلب (دیکھیے نیچے) کے مقابلے میں قتل کو

تلوار سے مارنے کے محدود معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے [نیز دیکھیے معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ قتل، قصاص].

(۱) ناجائز قتل کی وہ تمام صورتیں جو اوپر بیان ہوئیں ان میں مقتول کے قریب ترین عزیز کو، جس کے لیے اصطلاحی لفظ ولیّ الدم ہے، یہ حق پہنچتا ہے کہ اگر خاص شرطیں پوری ہو جائیں تو وہ مجرم کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے۔ اس سزا کا نام قصاص یا قود ہے۔ یہ دونوں نام اس انتقام پر بھی عائد ہوتے ہیں جو غیر مہلک جراحات کے سلسلے میں لیا جائے۔ تفصیل کے لیے رکّ بہ قصاص؛ [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ قصاص].

(۲) ساحروں کے متعلق خاص قواعد ہیں اور ان کے بارے میں متعدد احادیث بھی ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم سب سحر کو واقعی ایک قوت تسلیم کرتے ہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ بہر حال یہ امر متفق علیہ ہے کہ اس "علم" کا حصول ممنوع ہے بلکہ تقریباً ایک قاعدۂ کلیہ کے تحت اسے کفر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں کہ ساحر کو محض سحر سیکھنے، سکھانے اور اس سے کام لینے کی بنا پر تلوار سے قتل کر دیا جائے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سزا کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ سحر کے ذریعے کسی شخص کو واقعی مار ڈالا گیا ہو (یعنی وہ اسے قصاص عائد کرنے کی ایک وجہ قرار دیتے ہیں، جس پر عمل صرف اس وقت جائز ہو گا جب مجرم (اپنے جرم کا) اقرار کر لے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم اس سزا کو حد ہی قرار دیتے ہیں)۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف اور زیادہ نرم قسم کی رائیں مروی ہیں۔ اس خاص مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ (ا) ساحر کے دائرۂ اسلام میں آ جانے پر سزا معاف ہو جائے گی یا نہیں؟ (ب) آیا عورت کو بھی اتنی ہی سزا دی جائے جتنی مرد کو؟ (ج) اہلِ کتاب کے ساحروں سے کیا سلوک کیا جائے؟ (د) کہانت کو کس حد تک سحر کے تحت لیا جائے؟ [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ سحر].

(۳) رَجْم (پتھر مار کر مار ڈالنا) اور بعض صورتوں میں تلوار کے ذریعے قتل کرنا بھی، اخلاقی جرائم کی بعض صورتوں میں بطور حدّ کے وارد ہوا ہے۔ اس موضوع پر رکّ بہ زنا.

(۴) رہزنی (قَطْعُ الطَّرِیْق) پر بھی بعض صورتوں میں موت کی سزا دی جاتی ہے۔ اس حکم کا ماخذ خود قرآن مجید ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْہِمْ وَ اَرْجُلُہُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ؕ ذٰلِکَ لَہُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَ لَہُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ ۙ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْہِمْ ..." (۵ [المائدة]: ۳۳ ببعد؛ اس آیۃ کا نزول ۶ھ یا ۷ھ میں فتح خیبر سے پہلے ہوا Grimme غزوۂ بدر سے قبل) یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرتے اور زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی سزا اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہیں قتل کیا جائے یا سولی دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مقابل سمت سے کاٹ دیے جائیں یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے۔ یہ خواری ان لوگوں کے لیے دنیا میں ہے اور آخرت میں ان کے لیے سخت عذاب ہے، سوا ان لوگوں کے جنھوں نے تمھارے قبضے میں آنے سے پہلے توبہ کر لی ....

شریعت کے زیادہ اہم قوانین حسب ذیل ہیں: صرف ایسے افراد کو رہزن قرار دیا جا سکتا ہے جو بالغ ہوں، اپنے تمام حواس پر پورا قابو رکھتے ہوں اور مسافروں کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتے ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رہزنی صرف کھلے علاقے میں ہو سکتی ہے، لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک شہروں میں بھی ممکن ہے۔ امام مالکؒ سزا کے بارے میں امام [یعنی امیر المؤمنین] کو پورا اختیار دیتے اور یہی قرآنی آیت کا صحیح منشا ہے؛ نیز تفاسیر میں بھی اسی خیال کا اظہار ہے کہ سزا کی مختلف بیان کردہ صورتوں میں وہ جس قسم کی سزا بھی دینا چاہے دیدے، خواہ مجموعی شہادتیں کسی بسانے کی اور رہزنی کی واردات کسی نوعیت کی کیوں نہ ہوں، لیکن اگر ملزم نے کسی کو قتل بھی کر دیا ہو (یہاں قتل سے مراد وہی قتل ہے جس کے نتیجے میں قصاص عائد ہوتا ہے) تو اس کی کم سے کم سزا یہ ہے کہ تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا جائے۔ باقی تینوں ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ رہزنی کی سزا اس کی مختلف شکلوں کے مطابق متعیّن کی جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مجرم نے کسی کو مار ڈالا ہے تو اسے قتل کیا جائے اور اگر اس نے لوٹ بھی لیا ہے (ایسے مواقع پر ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس پر چوری کی حد قائم کی جا سکتی ہے، رکّ بہ سارق) تو اس کے علاوہ اسے یہ سزا بھی دینا چاہیے کہ ایک طرف کا ہاتھ پہنچے تک اور دوسری طرف کا پاؤں ٹخنے تک کاٹ دیا جائے اور پھر اسے سولی (صَلْب) دے دی جائے (یہاں سولی کو تلوار کا بدل مانا گیا ہے) اور اگر اس نے صرف مال لوٹا ہے تو پھر ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کاٹ ڈالا جائے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا، بشرطیکہ اس نے مظلوم کو مار بھی ڈالا ہے اور اگر اس نے ڈاکا بھی ڈالا ہے تو پھر قتل کے بعد اسے سولی پر لٹکا دیا جائے۔ اگر صرف [ڈاکا ڈالا] ہے تو ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کاٹ ڈالا جائے اور اگر اس نے محض آس پاس کے علاقے کو غیر محفوظ بنا دیا ہے تو امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، لیکن قید کہاں کیا جائے اسی جگہ یا کہیں اور، اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام شافعیؒ کی ایک رائے کے مطابق (لیکن یہ رائے ان کے مذہب میں متروک ہو گئی ہے)۔ سولی دینے کا مفہوم یہ ہے کہ زندہ مجرم کو سولی یا کسی درخت پر لٹکا کر باندھ دیا جائے اور پھر اس کے بدن میں بھالے چبھوئے جائیں تاآنکہ وہ مر جائے۔ یہی طریقہ قدیم اور صحیح ہے۔ امام شافعیؒ [یعنی ان کی دوسری رائے کے مطابق جو ان کے مذہب میں مقبول ہو گئی] اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک مجرم کو سب سے پہلے تلوار سے قتل کیا جائے گا اور اس کی لاش ذلت و رسوائی کے ساتھ درخت یا سولی پر لٹکا دی جائے گی۔ یہ سب سزائیں حدود اللہ ہیں اور چونکہ اللہ کا حق ہیں، لہٰذا قصاص لینے والے، یعنی وَلِیُّ الدّم کو ان میں کسی قسم کی رعایت کرنے کا حق نہیں، اگرچہ یہ حق اسی کا ہے کہ اپنے ہاتھ سے قتل کرے۔ اگر مجرم حکومت کے شکنجے میں پھنسنے سے پہلے توبہ کر لے تو پھر حد جاری کرنے کی سزا تو موقوف ہو جائے گی، لیکن قصاص وغیرہ کے بارے میں جو دعوے ہونگے وہ بہرحال اس کے خلاف قائم رہیں گے [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی اور معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ حرابہ]۔

(۵) مُرتد، یعنی اس شخص کے لیے جو اسلام لانے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائے، موت کی سزا ہے، بشرطیکہ اس کا ارتداد ثابت ہو چکا ہو۔ قرآن مجید میں کچھ آیات تو ''منافقون'' [رک بہ المنافقون] کے بارے میں آئی ہیں جن پر الگ بحث کی گئی ہے اور جن پر عملدرآمد خاص حالات میں قرآن مجید، ۴ [النسآء] : ۸۹ تا ۹۱، کے تحت ہوتا ہے، کچھ آیات مثلاً ۱۶ [النّحل] : ۱۰۶ (نزول در دور سوم مکّہ)، ۲ [البقرۃ] : ۲۰۶ (نزول ۲ھ)، ۳ [آل عمرٰن] : ۷۹ تا ۸۳ (جو مدنی آیات ہیں اور Grimme نے غزوۂ اُحد سے ذرا پہلے یا ذرا بعد کے زمانے کی بتایا ہے)، ۱۰۰ تا ۱۰۲ (احد کے فوراً بعد کی)، ۴ [النسآء] : ۱۳۶ تا ۱۴۰ (اسی زمانے کی) جو سب کی سب ایسی ہیں جن میں ان لوگوں کو جو دین اسلام چھوڑ دیں اور پھر توبہ نہ کریں اور اسی طرح تمام کافروں کو بھی ہمیشہ کے لیے جہنم کا سزاوار بتایا گیا ہے۔ قرآن مجید، ۳ [آل عمرٰن] : ۱۴۴ اور ۹ [التوبۃ] : ۶۶، میں بھی مرتد لوگوں کو تنبیہ کی گئی ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے بھی [چند ملحد فی الدین اور مرتد لوگوں کو آگ میں زندہ جلوانے کی عبرتناک] سزا دی تھی، [کیونکہ یہ لوگ باوجود بار بار تہدید کے اپنی تخریبی حرکات سے باز نہیں آتے تھے]۔ فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم سے دو ایسے مرتدین کو قتل کر دیا گیا تھا جنھوں نے ایک مسلم کو قتل کر دیا تھا۔ ایک تیسرا شخص بھی تھا جس کے خلاف سوا ارتداد کے اور کوئی جرم نہیں تھا وہ بھی اسی فہرست میں شامل کر دیا گیا، لیکن اس کے رضاعی بھائی حضرت عثمانؓ نے اس کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے امان حاصل کر لی اور یہ صاحب بعد میں پور مسلمان ہو گئے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا ایک ارشاد ہے کہ ''جو شخص اپنا دین چھوڑ دے وہ قتل کر دیا جائے'' اور یہ بھی کہ ''جو شخص تمھاری جماعت سے کٹ جائے گا، قتل کیا جائے گا''۔ ایسی ہی اور بھی احادیث ہیں مثلاً ''ایک مسلم کا خون صرف اس صورت میں مباح ہے کہ وہ مرتد ہو جائے یا زنا کرے یا قتل عمد کا مرتکب ہو''۔ ایک اور روایت بھی ہے کہ حضرت معاذؓ بن جبل نے ایک مرتد کو قتل کر دیا تھا کیونکہ اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا یہی حکم تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے متعلق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے حکم دیا کہ پہلے [دوبارہ] اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے اور اس کے لیے تین دن کی مہلت ہو۔ اسی طرح اَہلُ الرِّدَّۃ [رک بہ رِدّہ، مُرتد] کے بارے میں بھی بعض روایتیں ہیں کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کرنے پر حضرت ابوبکرؓ نے انھیں مرتد قرار دیا۔ [(البخاری، کتاب المغازی، باب ۶۰ و کتاب الدیات، باب ۶، کتاب استتابۃ المرتدین، باب ۲ و کتاب الاحکام، باب ۱۲؛ مسلم، کتاب القسامۃ، حدیث عدد ۲۵، ۲۶ و کتاب الامارۃ، حدیث عدد ۱۵؛ ابو داؤد، کتاب الحدود، باب ۱ (و دیگر کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ الحدود: من بدّل دینہ فاقتلوہ)].

شریعت میں مرتد کی جو سزا ہے وہ بعض اوقات حد کہلاتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ دوسری صورت میں عام کافر کی طرح اسے بھی قتل کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں ہر مرتد کو یہ سزا دی جائے۔ صرف ایسا آدمی ہی مرتد قرار دیا جا سکتا ہے جو بالغ ہو،

صاحب ہوش و حواس ہو اور اس پر زبردستی بھی نہ کی گئی ہو۔ رہا وہ شخص جو نشے کی حالت میں مرتد ہو جائے یا ایسا نابالغ جو قریب قریب حد بلوغ کو پہنچ چکا ہو اور تمیز کی قوت اس میں آ چکی ہو، یعنی مراہق اور ممیز ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اسی طرح دین میں دوبارہ واپس لانے کی کوشش اور غور کرنے کے لیے تین دن کی مقررہ میعاد دینے کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اگر مرتد توبہ نہ کرے تو تلوار سے اس کا سر تن سے جدا کر دیا جائے؛ اسے تکلیف پہنچانے اور مار ڈالنے کے دوسرے پر اذیت طریقے استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر مرتد غلام ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اسے سزا دینے کا اختیار اس کے آقا کو ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم خیال موت کی سزا صرف بالغ مرد کے حق میں تجویز کرتے ہیں؛ نابالغ کے مستثنی ہونے پر اجماع ہے۔ مرتدہ بالغہ (اور ساتھ ہی نابالغ لڑکی) کو قید کر دیا جائے اور ہر تیسرے دن زد و کوب کیا جائے تاآنکہ وہ توبہ کرلے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کو لونڈی بنا دیا جائے۔ حنفی مذہب میں ایسے اُمت کا حق سمجھا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اس کے خلاف ہیں۔ اگر کوئی ایسا شخص جو حاکم با اختیار نہ ہو کسی مرتد کو قتل کر دے، خواہ مرتد کسی قسم کا ہو، تو عموماً اس کے خلاف قصاص تو عائد نہیں ہوتا مگر وہ تعزیر کا مستحق ضرور ہے۔ یہی احکام بار بار مرتد ہونے والے کے لیے بھی ہیں [دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل ردّ]۔

مرتد ہی کی طرح زندیق کی بھی سزا ہے۔ زندیق وہ ہے جو دعوی تو مسلمان ہونے کا کرتا ہو، لیکن دراصل وہ یا تو کافر ہو یا بے دین (دیکھیے Massignon : *al-Hallaj*، ۱ : ۱۸۶ ببعد)۔ اگر کوئی غیر مسلم شخص اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب میں چلا جائے تو اس کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا جائے گا، اگرچہ وہ مرتد نہیں کہلاتا۔ اس کی نجات کی صرف ایک صورت ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے۔ ان تمام امور کے بارے میں (دیکھیے Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۲ : ۵ ۲ ببعد)؛ [معجم الفقه الحنبلی، بذیل زندقہ]۔

رہی یہ بات کہ ایک آدمی کب حقیقۃً ایسا کافر ہو جاتا ہے کہ اسے مرتد قرار دیا جائے۔ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے، خصوصاً اس مسئلے پر کہ ایک شخص اللہ یا اس کے کسی رسول کی جناب میں گستاخی کرے تو وہ کس حد تک موردِ عتاب ہے؛ اس آخر الذکر اس کے لیے خاص احکام وضع کیے گئے ہیں۔ ان کے تحت ایک غیر مسلم کو تو سزائے موت تک دی جا سکتی ہے اور ایک حد تک مسلمان کے لیے بھی جس کی سزا توبہ کرنے کے باوجود معاف نہیں ہوتی [تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن تیمیه : السیف المسلول علی شاتم الرسول؛ معجم الفقه الحنبلی، بذیل مادہ ردّ؛ رک بہ مرتد]۔

(۹) قرآن مجید اور احادیث میں اکثر مقامات پر نماز ادا کرنے کی نہایت سختی سے تاکید ملتی ہے [شریعت میں تارک الصلوٰۃ اور منکر صلوٰۃ کے بارے میں واضح قانون موجود ہے مثلاً دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل مادہ صلاۃ: ۲۔ حکم تارک الصلاۃ؛ الماوردی : احکام السلطانیہ، باب ۱۹ : احکام الجرائم]۔ اس ضمن میں قانون شریعت حسب ذیل ہے : ہر وہ شخص جو صلوٰۃ ادا نہیں کرتا، جیسا کہ اس پر فرض ہے، لیکن اس کی فرضیت کا منکر نہیں (جو نماز کا منکر ہو وہ مرتد ہو جاتا ہے)، اور ساتھ ہی اس کے پاس کوئی عذر بھی نہ ہو (یہاں تک کہ وہ بیمار بھی ہو) تو امام مالکؒ اور

امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام احمدؒ بن حنبل کے دو نظریوں میں سے مقبول‌تر نظریے کے مطابق اگر وہ شخص تلافی مافات نہ کرے، یعنی جو غلطی ہو گئی ہے اس کی اصلاح پر تیار نہ ہو اور یہ وعدہ بھی نہ کرے کہ آئندہ اس سے ایسا قصور نہیں ہوگا تو اس کا سر تلوار سے قلم کر دیا جائے۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کو قید کر دینا چاہیے تاآنکہ وہ نماز شروع کر دے۔ ان تمام آرا میں اسے مسلم ہی تصور کیا گیا ہے، لیکن امام احمدؒ بن حنبل کی طرف جو دوسری رائے منسوب کی گئی ہے اس کے مطابق اسے بالکل کافر، یعنی مرتد سمجھنا چاہیے [نیز رکّ بہ قانون شریعت و مرتد]۔

دو اور صورتیں ہیں جہاں اسلام کے مسلّمہ عقائد و اعمال کے دشمنوں کے خلاف قتال تجویز کیا گیا ہے: چونکہ ان امور میں زیادہ تر دخل قتل ہی کا ہے، اس لیے اس سلسلے کے ہر پہلو پر بھی یہاں بحث کرنا ضروری ہے:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ، بُغاۃ [= باغیوں] کے خلاف جنگ فرض کی گئی ہے۔ قرآن مجید، ۴۹ [الحجرات]: ۹ میں (جو آخری مدنی دور میں ایک جھگڑے کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو انصار کے مابین پیدا ہو گیا تھا) ارشاد ہوتا ہے: وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا ۚ فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا بِالْعَدْلِ ....." (یعنی اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑیں تو ان میں صلح کرائیں، لیکن اگر ان میں سے کوئی دوسرے کے خلاف بغاوت کرے (بغت، اسی سے بُغاۃ نکلا ہے جو باغی کی جمع ہے) تو جو فریق باغی ہو اس کے خلاف جنگ کرو تاآنکہ وہ اللہ کے حکم کے آگے جھک جائے اور اگر وہ جھک جائے تو پھر ان میں انصاف کے ساتھ صلح کرا دو ......۔ تعدّی کرنے کی ممانعت اکثر کی گئی ہے اور دوسرے مقامات پر بھی اس کی نہی وارد ہوئی ہے بُغاۃ کے بارے میں بعض احادیث ہیں جن سے قانونی احکام کی توثیق ہوتی ہے۔

شریعت میں بُغاۃ سے مراد وہ مسلمان ہیں جو امام کے اقتدار سے منکر ہو کر اپنا ایک فرقہ الگ بنا لیں اور ان کی قوت بھی اتنی ہو کہ وہ مقابلہ کر سکیں، نیز اپنے موقف کی صحت کا اعتقاد بھی رکھتے ہوں اگرچہ ان کا عقیدہ غلط کیوں نہ ہو۔ (ان لوگوں کو ایک طرف تو مثال کے طور پر قطّاع الطریق سے الگ اور ممتاز سمجھنا چاہیے اور دوسری طرف کُفّار سے؛ انفرادی بُغاۃ جو قانون شکنی کے مجرم ہوں انہیں بھی ویسی ہی سزا دی جائے گی)۔ اگر یہ لوگ راسخ العقیدہ جماعت پر حملہ نہ کریں تو ان پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں، ورنہ امام (یعنی امیرالمؤمنین) کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کی سرکوبی کرے اور باقی مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے [رکّ بہ فرض]۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حدّ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ صرف وہ لوگ قتل کیے جائیں جنھوں نے واقعی جنگ میں حصہ لیا ہو؛ جو بھاگ جائیں یا زخمی ہوں، یا ہتیار ڈال دیں یا گرفتار ہو جائیں، نیز عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کا یہ حق ہے کہ اگر کسی ایسے اسیر جنگ کے بارے میں اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ آزاد ہو کر دوبارہ بُغاۃ سے مل جائے گا اور خُروج کرے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان

کے نزدیک وہ غلام بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں شریک رہا ہو ـ دوسری صورت جہاد کی ہے۔

(۸) جہاد کے بارے میں رک بہ جہاد۔

حسب ذیل قواعد کے متعلق بھی کچھ احادیث ملتی ہیں: اگر وہ کفّار جن کے خلاف جنگ جاری ہے ایسے نہ ہوں کہ ان سے جزیہ لیا جا سکے (یہ لوگ کون ہو سکتے ہیں، اس بارے میں اختلاف ہے) تو ان کے مردوں کو بصورت انکار اسلام قتل کر دیا جاتا ہے اور ان کی عورتوں اور بچّوں کو غلام بنا لیا جاتا ہے؛ دوسری طرف جو لوگ اسلام قبول نہ کریں اور جزیہ دینے سے بھی منکر ہوں تو ان کے خلاف جنگ کی جائے؛ ان کے تمام تندرست آدمی قتل کیے جا سکتے ہیں، سوا ان لوگوں کے جو باقاعدہ جنگ میں گرفتار ہو چکے ہوں؛ رہے وہ لوگ جو ہتیار اٹھانے کے قابل نہ ہوں، نیز عورتیں اور بچّے ان کے ساتھ عمومًا یہ سلوک روا نہیں رکھا جاتا جب تک وہ بھی باقاعدہ جنگ میں حصہ نہ لیں یا کسی دوسری طرح لڑنے والوں کی امداد نہ کریں ـ یہ لوگ گرفتار کر کے لونڈی غلام بنائے جا سکتے ہیں۔ آزاد اور تندرست اسیرانِ جنگ میں سے جو افراد اسلام قبول نہ کریں انہیں (و) قتل کر دیا جائے، یا (ب) انہیں غلام بنا لیا جائے، یا (ج) مسلمان اسیرانِ جنگ سے ان کا تبادلہ کر لیا جائے، یا (د) ان سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے، یا (ہ) بغیر فدیہ لیے ہی انہیں آزاد کر دیا جائے (یہ تمام امور امام کے اختیار میں ہیں) ـ اگر کسی شخص نے حاکمانہ اقتدار نہ رکھنے کے باوجود کسی قیدی کو قتل کر دیا، تو وہ لائق تعزیر ہے۔

ہر وہ کافر جو نہ تو جزیہ ادا کرتا ہے، نہ ان لوگوں سے وابستہ ہے جنہوں نے امت مسلمہ سے کوئی معاہدہ کر رکھا ہو، نہ وہ مُستأمن ہے [ان سب کے لیے رک بہ قصاص] تو وہ بصورت جہاد حلالُ الدّم ہے (یعنی اس کے قتل پر کوئی مؤاخذہ نہیں)۔

(۹) شیعی حضرات کی رائے بھی ان تمام مذکورۂ بالا مسائل میں قریب قریب یہی ہے ـ وہ بھی اہل السنۃ میں سے کبھی ایک کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں کبھی دوسرے کی (تفصیلات کے لیے دیکھیے شیعی کتب فقہ)۔

(۱۰) [قتل اور سزاے موت کے لیے دیکھیے عبدالرحیم : *Muhammaden Jurisprudence*، مدراس ۱۹۱۱ء؛ A.A.A. Fyzee : *Outlines of Muhammaden Law*؛ Majid Khadduri : *Law of Peace and War in Islam*؛ Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، ۲ : ۲۰۰؛ وغیرہ) ـ مؤرخین نے اس عمل کی بہت سی حقیقی مثالیں بیان کی ہیں اور متعدد یورپین سیاحوں کے بیانات بھی اس پر شاہد ہیں؛ دسویں صدی عیسوی میں اسلامی مملکت کے حالات کے لیے دیکھیے Mez : *Die Renaissance des Islâms*، ص ۳۶۷ ببعد؛ Massignon : *Al-Hallej*، ۱ : ۲۲۰ ببعد (بالخصوص)، ۲۹۲ ببعد) ـ انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں مصر کے کوائف کے لیے دیکھیے Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، خصوصًا اس باب کا آخری حصہ جو Religion and Law کے عنوان سے ہے ـ اسی زمانے میں ایران کے حالات کے لیے دیکھیے Polak : *Persien*، ۱ : ۳۲۸ ببعد ـ اٹھارھویں صدی عیسوی میں خلافت عثمانیہ کے حالات کے لیے دیکھیے Mouradgea d' Ohsson : *Tableau Général de l'Empire Ottoman*، خصوصًا ۶ (۱۸۲۴ء) : ۲۴۴ ببعد؛

ترکیہ کے سلسلے میں ''قانون نامون'' کا مطالعہ بھی مفید ہوگا (*Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*، ۱ : ۱۳ ببعد)؛ ان میں مذکور مطبوعہ مآخذ میں سے حسب ذیل خاص طور پر اہم ہیں : Digeon : ۲ : ۲۳۵، ۲۶۲؛ v. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۳ تا ۱۵۰؛ تاریخ عثمانی انجمن مجموعہ سی، ج ۳ (۱۳۲۸ھ)، ضمیمہ ۱ : ۲۷ ببعد و ۲ : ۱ تا ۳، ۷، ۹؛ *MTM*، ۱/۲ : ۳۰۱ ببعد؛ اور خود قانون نامہ، ص ۱۹ تا ۲۱، ۳۲ تا ۳۴۔

**مآخذ** : (۱) کتب فقہ میں سے جو کتابیں مادّۂ عذاب میں مذکور ہیں؛ نیز (۲) Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ص ۲۸۳ تا ۳۰۹؛ (۳) T. P. Hughes : *A Dictionary of Islam*، بذیل Murder (قتل) و Execution (سزائے موت)؛ جن مقالات کا متن میں حوالہ آ چکا ہے ان کے علاوہ بالخصوص رک بہ عذاب۔ جن عربی مصطلحات کی اوپر توضیح نہیں ہو سکی ان سے متعلقہ مقالات کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے۔

(J. SCHACHT)

**قُتْلُغ خان** : ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں کرمان [رک بآن] کا ایک حکمران خاندان جو قرہ ختای [رک بآں] قوم سے تھا۔ یہ خاندان جو یکے بعد دیگرے خوارزم شاہ، عظیم مغول خوانین اور ہلاگو خان کے شاہی خاندان (ایلخان) کا باجگزار رہا، ۶۱۹ (۶۲۰؟) سے ۷۰۶ھ تک برقرار رہا، لیکن اسے محض مقامی اہمیت ہی حاصل ہوئی۔ اس لیے اپنے ہمسایہ حکمران خاندانوں، یعنی یزد کے اتابکوں، فارس کے سلغوریوں اور مظفریوں [رک بہ مظفریہ] سے گہرے روابط استوار رکھے۔ اسے کبھی کبھی خلیفۂ بغداد اور ہندوستان سے بھی مراسم قائم کرنے کا موقع ملا۔ اس خاندان (۶۱۹ - ۶۲۰ء) کا بانی نصرۃ الدنیا والدین ابوالفوارس قتلغ سلطان براق حاجب [رک بآن] ابن کلدوز (؟) تھا۔ اس نے ۶۳۲ء میں وفات پائی۔ قتلغ سلطان کا لقب اسے خلیفہ نے دیا تھا اگرچہ اسے اسلام قبول کیے تھوڑا ہی عرصہ ہوا تھا؛ اس کا ایک بیٹا رکن الدین خواجہجوق (یا مبارک خواجہ) اور چار بیٹیاں تھیں، جن میں سے سونج ترکان کی شادی چغتائی خان سے ہوئی تھی، خان ترکان اپنے چچا زاد بھائی قطب الدین سے اور باقی دو یزد کے اتابکوں کے خاندان میں بیاہی گئی تھیں۔

براق نے اپنا جانشین اپنے بھتیجے اور داماد قطب الدین ابوالفتح محمد خان کو مقرر کیا جس کا باپ خمیتون تانیکو بن کلدوز (متبادل نام : خمیتبور، ختیمور، تانیکو) شاید وہی قرہ خطای سردار تھا، جسے خوارزمیوں نے ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں گرفتار کر لیا تھا، دیکھیے Barthold : *Turkestan*، ۲ : ۳۹۳)۔ ایک سال کے بعد براق کے بیٹے رکن الدین اور اُوکا خاتون کی آمد پر قطب الدین کو منگولیا میں پناہ لینی پڑی اور مغول دربار میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد اسے اوکتائی سے کرمان اور نرماشیر کی جاگیروں کی سند مل گئی۔ اس نے سولہ سال حکومت کی۔ وہ تاجیکوں اور ارباب علم کا قدر شناس نہ تھا (سمط العلاء)۔

۶۵۰ھ میں اسے دوبارہ قطب الدین کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، جو اس اثنا میں چین میں محمود یلواج خان کے ماتحت کام کرتا رہا تھا اور جسے منگو قاآن نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر کرمان کی حکومت (یرلیغ) عطا کر دی تھی۔ منگو قاآن نے قطب الدین کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ وہ رکن الدین کو قتل کر دے، کیونکہ اس پر خلیفہ

سے ساز باز کرنے کا شبہہ تھا۔ اس نے جلد ہی ایک مدّعی حکومت کی بغاوت کا، جو جلال الدین خوارزم شاہ ہونے کا دعویدار تھا، قلع قمع کر دیا، کوچوں اور بلوچوں کو بھی سختی سے سرزنش کی۔ اس کی ان کامیابیوں کو اس کی بیگم قتلغ ترکان خاتون کے صلاح و مشورے سے منسوب کیا جاتا تھا، جس کی عقلمندی کی مؤرخین نے بہت تعریف کی ہے؛ قتلغ ترکان کی اصل و نسل کے بارے میں کچھ شبہات ہیں؛ تاریخ گزیدہ کی رو سے وہ براق کی داشتہ (سُرّیہ) رہ چکی تھی (بروے حبیب السیر جلال الدین خوارزم شاہ کے بھائی غیاث الدین کی)؛ اس لیے وہ خان ترکان، یعنی دختر براق نہیں ہو سکتی، اس حقیقت سے اس کی قطب الدین کے بیٹوں سے عداوت کی توجیہہ ہو سکتی ہے۔

قطب الدین نے ۶۵۵ھ میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا حجّاج کم سن تھا، اس لیے ارکان حکومت نے قاآن سے درخواست کی کہ وہ حکومت قطب الدین کی بیوہ عصمۃ الدنیا والدین قتلغ ترکان کے سپرد کر دے، چنانچہ اس نے ۶۵۵ سے ۶۸۱ھ تک حکومت کی (۶۶۲ھ میں ہلاگو نے اس کے اختیارات کی توثیق کر دی تھی؛ دیکھیے رشید الدین، طبع Quatremère، ص ۴۰۳)۔

جب حجّاج سن شعور کو پہنچا تو اس نے اوکتائی کے بیٹوں سے مراسم پیدا کر لیے اور قتلغ ترکان سے مشورہ کیے بغیر من مانی کرنے لگا، لیکن مؤخر الذّکر نے، جسے اپنی بیٹی پادشاہ خاتون کی تائید و حمایت سے تقویت حاصل تھی جو اباقا خان سے بیاہی ہوئی تھی، حجّاج کو دہلی چلے جانے پر مجبور کر دیا (۶۶۹ھ میں)۔ بعد ازاں قطب الدین کے دوسرے بیٹے سیُورغتمش نے کامیابی سے ترکان کے اقتدار کی مزاحمت کی۔ بالآخر وہ تبریز چلی گئی، جہاں ۶۸۱ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی بیٹی بی بی خاتون نے، جو امیر عضد الدین حاجی سے منسوب تھی، اس کی لاش کو کرمان پہنچا دیا۔ مارکو پولو قتلغ ترکان کے عہد حکومت میں (حدود ۱۲۷۲ء) کرمان سے گزرا تھا۔

جلال الدین ابو مظفر سیُورغتمش (۶۸۱ تا ۶۹۳ھ) کو سند حکومت ایلخان احمد سے ملی، لیکن اس کی اپنی بہن پادشاہ خاتون سے نہیں بنی۔ اس کی پرورش اپنے بھائیوں کے ساتھ حسن شاہ کے نام سے ہوئی تھی (دیکھیے میر خواند) تاکہ اس کی شادی زبردستی کسی مغول شہزادے سے نہ کر دی جائے تاہم وہ پہلے تو اباقاخان کی بیوی بنی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے گیخاتو کی۔ مؤخر الذّکر نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر کرمان کی حکومت پادشاہ خاتون کو دے دی۔ یہ شہزادی خوش فکر شاعرہ تھی، لیکن کینہ پرور اور جذباتی فطرت کی تھی۔ شروع میں سیورغتمش اس کے نام پر صوبۂ کرمان میں حکومت کرتا رہا، لیکن بعد میں پادشاہ خاتون نے اسے قید کر دیا، جسے اس کی بیوی خداوند زادہ کردُجین، جو منکوتیمور بن ہلاگو کی بیٹی تھی اور سلغوری [رک بآن] شہزادی آبش [خاتون] جو فارس کی حاکم تھی، نیز اس کی اپنی بیٹی شاہ عالم نے اسے قید سے رہا کرا لیا، لیکن گیخاتو نے اسے پادشاہ خاتون کے حوالے کر دیا جس نے اسے گلا گھونٹ کر مروا دیا۔ اس کی موت کے بعد اس کے وزیر کا قتل عمل میں آیا جسے دھوکے سے گرفتار کر لیا گیا تھا۔ ۶۹۴ھ میں عالم خاتون کا شوہر بیدو پادشاہ ہوا اور اس نے پادشاہ خاتون کو قتل کرا دیا۔ پادشاہ خاتون کے عہد میں مارکو پولو (طبع Yule, Cordier، ص ۲۳، ۹:) اپنے واپسی کے سفر کے دوران میں (حدود ۱۲۹۳ء) کرمان میں سے گزرا تھا۔

۶۹۵ھ میں غازان خان کے حکم سے

مظفرالدین ابوالحارث محمد شاہ سلطان بن حجاج اپنی پھپھی کا جانشین ہوا، لیکن اس کے بھائیوں نے اس کے وزیر کو قتل کر دیا اور کرمان میں بغاوت کر دی۔ فارس اور عراق کی فوجیں اٹھارہ مہینے تک کرمان کا محاصرہ کیے رہیں۔ مظفرالدین نے تبریز سے آ کر اہلِ شہر کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا اور بغاوت کے سرغنوں کو قتل کروا دیا۔ اس کے طور طریقے ضرور مستبدانہ رہے ہوں گے، کیونکہ اس کا نیا وزیر خوفزدہ ہو کر اسے چھوڑ گیا۔ مظفرالدین، جو شراب کا رسیا تھا، کثرتِ مےنوشی سے ۷۰۳ھ میں فوت ہو گیا۔

اس کا بھتیجا سلطان قطب الدین ثانی شاہجہان بن سیورغتمش اس کا جانشین ہوا اور ڈھائی سال تک (تا ۷۰۶ھ / ۱۳۰۶ء) برسرِ حکومت رہا۔ وہ بہت ظالم تھا اور مقول حکومت کے خزانے میں اپنے واجبات باقاعدہ ادا نہیں کرتا تھا، اس لیے الجائتو نے اسے معزول کر دیا اور ایک شخص ناصرالدین محمد بن برھان کو کرمان کا حاکم مقرر کر دیا۔ قطب الدین ثانی اپنے باپ کی بیوی کُردُجین کے پاس شیراز چلا گیا۔ اس کے بیٹے قتلغ خان نے ۷۲۹ھ / ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ء میں مبارزالدین محمد کی بیوی (والدۃ السلاطین) سے شادی کر لی، جو کہ مظفری خاندان کا حقیقی بانی تھا اور جس نے بعد ازاں کرمان پر قبضہ کر لیا تھا (۷۳۱ھ)۔

۱۸۹۶ء کے زلزلے سے پہلے تک کرمان میں قبۂ سبز موجود تھا، جو ترکان آباد کے مدرسے کے باقی ماندہ آثار میں سے تھا۔ اس پر ۶۴۰ھ / ۱۲۴۲ء کی تاریخ درج تھی (یعنی رکن الدین کے زمانے کی)۔ یہ قبۂ سبز ان کا خاندانی مقبرہ تھا (دیکھیے Sykes: *Ten Thousand Miles in Pesia*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۶۰ تا ۶۳، ۱۹۴، ۲۶۴)۔ ترکان خاتون نے سرآسیاب اور جیترود کے چھوٹے چھوٹے شہروں کی بنا رکھی اور وہاں پانی کی بہمرسانی کا انتظام کیا۔ سیورغتمش نے ”درب نو“ کا مدرسہ تعمیر کیا اور اسی میں دفن ہوا۔

**مآخذ** : (۱) قتلغ خان کی مخصوص تاریخ سمط العلا للحضرۃ العلیا ہے، جو ۷۱۶ھ میں لکھی گئی تھی، دیکھیے Rieu: *Cat. Pers. Mss.*، موزۂ بریطانیہ، ص ۸۴۹، Add ۲۲۲، ۶۹۰؛ نیز مخطوطہ در کتاب خانۂ ملّی، پیرس، فارسی، عدد ۱۳۷۷۔ اس کا مصنف ناصرالدین خواجہ منتخب الدین یزدی کا بیٹا تھا، جو قطب الدین اول کا معتبر مشیر تھا (دیکھیے مخطوطۂ پیرس، ورق ۱۲۰)؛ (۲) بوراق، رکن الدین اور قطب الدین کے لیے دیکھیے الجوینی، طبع محمد خان قزوینی، ۲ : ۲۱۲، ۲۱۸؛ (۳) پورے خاندان کے لیے تاریخ گزیدہ، طبع سلسلۂ یادگار گب، ۱۴ / ۱ : ۵۰۷ تا ۵۳۰، ۶۲۰؛ (۴) روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۴ : ۱۲۸ تا ۱۳۱؛ نیز دیکھیے (۵) E. A. Strandman: *Chuandamir's afhandling om Qarachitaiska dynastin i Kirman*، Helsingfors ۱۸۹۹ء؛ (۶) حبیب السیر، ۳ : ۱۰ تا ۱۲؛ (۷) منجم باشی، استانبول ۱۲۸۵ھ، ۲ : ۵۸۷؛ (۸) Rieu نے وصاف، ج ۳ (سنہ ۶۹۳ تک) اور حافظ ابرو کے جغرافیے کا بھی حوالہ دیا ہے، جس کے دوسرے حصے میں بظاہر مفصل حوالے ہیں؛ (۹) d'Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۳ : ۵۰، ۱۹، ۲۲، ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۳۹۶، ۴ : ۹۰ تا ۹۳، ۲۶۹، ۲۸۵؛ (۱۰) اوگدائی نے ۶۲۹ھ / ۱۲۳۱ء میں سلغری ابوبکر بن سعد [رک بہ سلغر (آل)] کو قتلغ خان کا لقب دیا تھا (دیکھیے d' Ohsson، ۳ : ۳۹۸)۔

(V. MINORSKY)

**قُتَیْبَۃ بن مُسْلِم** : ایک عرب سپہ سالار؛ سنہ ولادت ۴۹ھ / ۶۶۹ - ۶۷۰ء اور پورا نام قتیبہ بن مسلم ابوحفص الباہلی ہے۔ عبدالرحمٰن بن محمد بن الاشعث [رک بآں] کے خلاف لڑائی میں الحجاج

نے اس کی صلاحیت کو بھانپ لیا تھا اور جب خراسان کے والی کی جگہ خالی ہوئی، تو خلیفہ عبدالملک نے ۸۵ھ / ۷۰۴ء میں الحجاج کے مشورے سے، [illegible] کے ماتحت خراسان کے والی ہوتے تھے، قتیبہ ہی کو والی خراسان مقرر کیا ۔ قتیبہ مرو پہنچا تو وہاں اسے اپنی سپاہ گری کی فطری صلاحیت کو پورے طور پر کام میں لانے کا اچھا موقع ملا اور اس نے آس پاس کے ترک قبائل پر مسلسل کامیاب حملے کر کے خلافت عرب کی حدود کو اس قدر وسیع کر دیا کہ لا محالہ اس کا شمار عہد بنو امیہ کے عظیم ترین فاتحوں میں ہونے لگا ۔ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں اس نے طخارستان پر حملہ کیا، جہاں کے حاکم اخرون وشومان کو کثیر رقم دے کر صلح کرنا پڑی ۔ بعض مؤرخوں کا بیان ہے کہ قتیبہ نے پہلے صغانیان پر حملہ کیا اور وہاں کے بادشاہ نے فوراً اطاعت قبول کر لی ۔ اس کے بعد طخارستان پر چڑھائی کی اور وہاں سے مرو واپس آ گیا ۔ اس سے اگلے سال اس نے بخارا کی طرف توجہ کی ۔ وہاں وہ بادغیس کے حکمران نیزک سے معاہدۂ صلح طے کرنے میں کامیاب ہوا، جس کے خلاف قتیبہ کے پیشرو، والی خراسان یزید بن المہلّب نے بھی لشکر کشی کی تھی ۔ اس کے بعد قتیبہ دریائے جیحون کو عبور کر کے بیکند کی طرف بڑھا، لیکن یہاں کے لوگوں نے خبر پا کر آس پاس کی ریاستوں سے مدد طلب کی ۔ ان ریاستوں نے بڑھ کر سارے راستے روک لیے اور تقریباً دو مہینے تک قتیبہ پورے طور پر نرغے میں رہا، لیکن انجام کار اسے کامیابی نصیب ہوئی ۔ اس نے دشمن کو شکست دی اور شہر کو مجبوراً اطاعت قبول کرنا پڑی مگر اس کا شہر سے جانا تھا کہ اہل شہر اٹھ کھڑے ہوے اور اس کے مامور کردہ عامل کو مار ڈالا ۔ قتیبہ واپس آیا اور یورش کر کے شہر کو مسخر کیا اور تمام فتنہ پردازوں کا قلع قمع کر کے واپس مرو روانہ ہوا ۔ ۸۸ھ / ۷۰۶ء - ۷۰۷ء میں اس نے بخارا پر حملہ کیا اور حملے کے دوران میں دو اور شہر تومشکث اور رامیثنہ فتح کر لیے ۔ اس سے اگلے سال لڑائی دوبارہ شروع ہوگئی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ بےنتیجہ رہی ۔ بہر حال ۹۰ھ / ۷۰۸ء - ۷۰۹ء میں قتیبہ بخارا پر پھر حملہ آور ہوا ۔ اس دفعہ وہاں کے باشندوں نے بہت سخت مزاحمت کی، لیکن انھیں شکست فاش ہوئی اور صغدیانہ Soghdiana کے حکمران سے سوا صلح کی درخواست کرنے کے اور کچھ نہ بن پڑا ۔ اس کے بعد نیزک نے بغاوت کر دی ۔ اس نے اپنے آقا شاہ طخارستان کو گرفتار کر لیا اور آس پاس کے چند حکمرانوں کو ورغلایا کہ قتیبہ کے مقابلے کے لیے اس کے ساتھ مل جائیں ۔ اس وقت موسم سرما کی آمد آمد تھی، لہٰذا قتیبہ خود کچھ نہ کر سکا ۔ اس نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کو روانہ کیا کہ بلخ پر قبضہ کر لے ۔ ۹۱ھ / ۷۱۰ء میں وہ پھر میدان میں آیا اور سرکشوں سے من مانی شرطیں منوا کر نیزک کی سرکوبی کے لیے آگے بڑھا ۔ نیزک لڑتا بھڑتا فرغانہ پہنچ گیا اور قلعۃ الکرز میں حصار بند ہو گیا ۔ قتیبہ نے دو ماہ محاصرہ کرنے کے بعد ایک عسکری تدبیر سے اسے گرفتار کر لیا اور اگرچہ اس سے واضح طور پر معافی کا وعدہ کر چکا تھا، تاہم اس کا سر قلم کرا دیا ۔ اسی سال اس نے شومان فتح کیا، جہاں کے لوگوں نے کِس اور نسف کے لوگوں کے ساتھ مل کر اس کے خلاف بغاوت کی تھی ۔ بخارا [رک بآن] میں اس نے اپنے ایک وفادار کو تخت پر بٹھا دیا ۔ کہتے ہیں کہ ۹۲ھ / ۷۱۰ء - ۷۱۱ء میں قتیبہ نے سجستان پر چڑھائی کی، مگر وہاں کے حاکم نے صلح چاہی اور اس نے واپسی اختیار کر لی ۔ اس سے اگلے سال اس

نے شاہ خوارزم کو اس کے باغی بھائی کے مقابلے میں مدد دی اور اس کے بعد سمرقند پر چڑھائی کر دی اور الشّاش اور فرغانہ کی فوجوں کو، جو صغدیوں کی مدد کے لیے بڑی سرعت کے ساتھ بڑھ آئی تھیں اور شہر پر قابض ہو گئی تھیں، شکست نصیب ہوئی۔ باوجودیکہ شرائط صلح طے ہو چکی تھیں، قتیبہ کے فوجی دستے شہر میں گھس گئے اور اپنا قبضہ جما لیا۔ ۹۴ھ/۷۱۲-۷۱۳ء میں اس نے الشاش کے خلاف لشکر روانہ کیا اور فاتحانہ حیثیت سے بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ فرغانہ میں خجند اور کاشان تک پہنچ گیا۔ ۹۵ھ/۷۱۳ء میں وہ الشاش یا کشماھن تک پہنچا تھا کہ الحجاج کی وفات کی خبر ملی اور وہ مرو لوٹ آیا۔ ۹۶ھ/۷۱۵ء میں اس نے فرغانہ کو فتح کرنے کے لیے ایک نئی فوجی مہم شروع کر دی۔ یہاں اس نے خلیفہ الولید کے انتقال کی خبر سنی۔ اس کے بھائی سلیمان [رک بآں] سے اسے یہ خوف تھا کہ کہیں وہ اس سے انتقام نہ لے جس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے سلیمان کو ولی عہدی سے محروم کرنے کے منصوبے کی تائید کی تھی؛ چنانچہ اس نے خلیفہ سلیمان کی بیعت سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج اس سے باغی ہو گئی اور ذوالحجہ ۹۶ھ/اگست۔ستمبر ۷۱۵ء میں یا ایک دوسرے بیان کے مطابق ۹۷ھ کے شروع میں باغی سپاہیوں نے اسے قتل کر دیا [رک بہ فرغانہ].

**مآخذ**: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۳۰، ۳۴۲ تا ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۰ ببعد؛ (۲) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۴۱۹ تا ۴۲۶، ۴۳۱؛ (۳) الطبری، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج، مطبوعۂ پیرس، ۸: ۳۲۰ تا ۳۲۲؛ (۵) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۴: ۴۱۱ ببعد و ۵: ۲ تا ۵، ۷ تا ۱۳؛ (۶) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۵۳ و ترجمۂ de Slane، ۲: ۵۱۴ ببعد؛ (۷) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۱: ۴۶۷، ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۵۵ تا ۵۶۱؛ (۸) Wellhausen: Das arabische Reich und sein Sturz، ص ۲۶۷ تا ۲۷۸۔

(K.V. ZETTERSTÉEN)

**قَحْطان**: جسے عہد اسلام کے عرب ”سارے یمن کا باپ“ قرار دیتے ہیں (ابن ہشام: السیرۃ، ۱: ۴؛ المسعودی: مروج الذّھب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۱: ۷۹؛ Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwan's im Šams-al-Ulūm، طبع عظیم الدین احمد، ص ۸۳، بمواضع کثیرہ)، یعنی جنوبی عربستان کے باشندوں کا جد اعلٰی سمجھتے ہیں، اسی لیے اگر سادہ طور پر یمنی نہ کہا جائے تو ان سب کو بحیثیت مجموعی بنو قحطان، قبائل قحطان یا مختصر طور پر قحطان کہہ دیتے ہیں۔ اسی طرح قحطان کے مقابلے میں عدنان ہے، جو سب شمالی عربوں کی نسلی وحدت کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ اس بارے میں ہم نہ صرف عرب علماء ماہرین انساب، مؤرخوں، جغرافیہ نویسوں وغیرہ کا اتفاق رائے پاتے ہیں (دیکھیے مثلاً Wüstenfeld: Genealog. Tabellen اور Register der arab. Stämme und Familien؛ نیز Reiske: Primae lineae historiae regnorum arabicorum، طبع Wüstenfeld، ص ۱۳۲ ببعد) بلکہ عوام کے ان تصورات میں بھی جو اب تک عرب میں ملتے ہیں (دیکھیے Doughty: Travels in Arabia Deserta، ص ۲۸۲) اور اس سے قدیم تر زمانے میں بھی، بالخصوص شاعری میں پائے جاتے تھے (دیکھیے ابو حنیفہ الدِّینَوری: الأخبار الطِّوال، ص ۳۳۸؛ الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۱۰۸۷ و ۲: ۱۹۶۳، ۱۹۸۵؛ المسعودی، کتاب مذکور، ۲: ۲۲۳؛ نیز التنبیہ والاشراف = Bibl. Geogr. Arab.، ۸: ۱۰۹، وغیرہ)۔ ان بیانات میں جو عوامی خیالات کی عکاسی کرتے ہیں، ہم قحطان کا مقابل

عدنان کو نہیں، بلکہ اس کے بیٹے مَعَدّ کو پاتے ہیں (مثلاً ابوحنیفہ الدِّینَوری: کتاب مذکور، ص ۲۸۱؛ الطّبری: کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۵۶؛ المسعودی: التنبیه، ۱ : ۸۸)، یا اس کے پوتے نِزار کو (مثلاً المسعودی: مروج الذّهب، ۵ : ۲۲۳ و ۶ : ۴۲ ببعد، ۴۶، ۱۳۳، ۱۵۰؛ ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۴ : ۲۷۳)، یا اس کے پرپوتوں، مُضر اور رَبِیعه کو (مثلاً الطّبری: کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۶۹، ۱۹۸۵ ببعد)۔ عربی مآخذ قحطان کا سلسلۂ نسب یوں بیان کرتے ہیں: عابر، (عابر نبی، دیکھیے مثلاً قاموس، بذیل مادّه)، شالَخ (یا شالَح)، اَرْفَخْشَذ (یا اَرْفَخْشد)، سام، نوح۔ ان مآخذ میں اس کے ایک بھائی فالَغ کا بھی ذکر ہے (سلسلۂ نسب قَحْطان بن فالَغ بن عابر بن شالَخ ....، جو الطّبری: کتاب مذکور، ۲ : ۲۴۰۰، نیز الدِّمَشْقی: نُخْبَة الدّهر، طبع Mehren، ص ۲۳۹، ۲۰۲، میں دیا گیا ہے، وہ صریحاً کسی غلط فہمی کی بنا پر ہے)۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ یہ سب نام عہد نامۂ عتیق میں بھی موجود ہیں: Eber، Shelah، Arphaxad، Shem، Noah اور Peleg (''سفرالتکوین''، باب ۱۰ اور ''سفر الاخبار''، الاول، باب ۱)۔ اس سے ظاہر ہے کہ قحطان وہی ہے جسے عہد نامۂ عتیق میں یقطان کہا گیا ہے، جو عابر کا بیٹا، فالَغ [= فالَج] کا بھائی اور مُتعدد جنوبی عرب کے لوگوں کا جد اعلٰی ہے (سفر التکوین، باب ۱۰، آیت ۲۵ ببعد؛ سفر الاخبار، باب اول، آیة ۱۹ ببعد)۔ یقطان، بمعنی چھوٹا، یعنی اپنے بھائی فالغ (Peleg) سے چھوٹا، علم الانساب کا ایجاد کردہ نام ہے، جس کی غرض یہ ہے کہ عربوں کا عبرانیوں سے رشتہ جوڑا جائے۔ عرب ماہران علم الانساب وغیرہ کو ان دونوں کے ایک ہونے کا پورا یقین ہے۔ وہ ہر جگہ یہی لکھتے ہیں کہ یقطن (شاذ و نادر یَقْطان) اور قحطان ایک ہیں (مثلاً المسعودی: التنبیه، ص ۳۱؛ نیز مروج، ۳ : ۱۴۳؛ ابن الأثیر: الکامل، ۱ : ۵۷؛ تاج العروس، بذیل مادّه ق ح ط؛ نیز دیکھیے Doughty: کتاب مذکور، ص ۲۲۹)۔ البتہ یہ ضرور ہوا ہے کہ کبھی کبھی اشتباہ کی بنا پر یَقْطان کو قحطان کا بھائی یا بیٹا کہدیا گیا ہے (دیکھیے ابن قتیبه: المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴؛ المسعودی: مروج، ۱ : ۷۹ ببعد؛ تاج العروس، محل مذکور؛ الطبری: کتاب مذکور، ۱ : ۲۱۷)۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے عرب علما نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ قحطان یقطان کی معرب شکل ہے اور کچھ نہیں (المسعودی: مروج، ۳ : ۱۴۳؛ تاج العروس، محل مذکور)۔ اس خیال میں فان کریمر von Kremer (Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen، ص ۷ ببعد) ان کا ہمنوا ہے، لیکن یقطان اصول علم الاصوات کے کسی قاعدے کے مطابق بھی قحطان نہیں بن سکتا۔ یقطان اور قحطان کو ایک ہی شخص ماننے کی وجہ غالباً یہ تھی کہ کسی قدیم عرب نساب، غالباً یمنی نے، کسی قاعدے کی پابندی کیے بغیر، محض اس لیے کہ دونوں ناموں میں کچھ مماثلت پائی جاتی ہے، بائبل کے یقطان کو جنوبی عرب کے ایک حقیقی قبیلۂ قحطان سے منطبق کر دیا قحطان کے شہر (زَبِید اور صَنْعاء کے درمیان) جس کا ذکر المقدسی کی (احسن التقاسیم، بار دوم، = Bibl. Geogr. Arab.، ۳ : ۸۷، ۴۹) میں آیا ہے، سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جنوبی عرب میں ایک قبیلہ قحطان موجود تھا (دیکھیے نیز آل قَحْطان جس کا ذکر وہاں ص ۱۰۴ پر ہے، اور جسے یمن کا قدیم ترین شہزادہ بیان کیا گیا ہے)۔ آخر میں یہ بات بھی کسی طرح خلاف

قیاس نہیں ہے کہ آج کل کے قبیلۂ قحطان (دیکھیے نیچے) کا سلسلہ زمانۂ جاہلیت تک پہنچتا ہو۔

قحطان کا عظیم الشان قبائلی وفاق، کم از کم اسلامی دور میں، دو گروہوں میں منقسم تھا: ایک چھوٹا گروہ حِمْیَر کا اور دوسرا بڑا کَہْلان کا، جنہیں مستند نسب نامہ دو حقیقی بھائی قرار دیتا تھا اور قحطان سے ان کا سلسلۂ نسب یوں ملاتا تھا: یَعْرُب، یَشْجُب، سَبَا، حِمْیَر، کَہْلان (Wüstenfeld : *Tabellen*، ص ۱؛ المسعودی: التنبیہ، ص ۸۰ س ۶؛ [جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۹] وغیرہ۔ دو دیگر شجرے جن میں سے پہلا سفر التکوین، باب ۱۰، آیت ۲۶ ببعد سے تعلق رکھتا ہے ابن عبدربہ نے العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۲: ۴۷ میں دیے ہیں)۔ سفر التکوین کے شجرے میں سبأ (Sh°ba) کو بالواسطہ یقطان کا بیٹا قرار دیا گیا ہے، مگر عرب نسابوں نے [سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان لکھا ہے (دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۹؛ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۱۶۱؛ لسان؛ تاج العروس؛ عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب)]۔

حِمْیَر [رک بآں]، جو معینی، سبائی اور حمیری سلطنت کے خلف سوء تھے اور ان کے بارے میں خیال ہے کہ زیادہ تر شہروں کے باشندے تھے، ان کے برخلاف کہلان زیادہ تر شاید خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش تھے۔ دیکھیے عبارات ذیل: ''حمیر اور عرب یمنیوں میں'' ''یمن کے حمیر اور قبائل'' اور دیگر ایسی ہی عبارتیں جو Landberg (*Arabica*، ۵: ۱۱۶ ببعد) میں پائی جاتی ہیں۔ جنوبی عرب سے تعلق رکھنے والے متعدد قبائل جو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے زمانے میں شمالی عرب کے مختلف علاقوں میں، نیز شام اور عراق میں آباد نظر آتے ہیں، بیشتر کہلان ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

بظاہر قحطان اور مَعَدّ جاہلیت ہی میں قبائلی منافرت کی وجہ سے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تھے۔ شاید اس کا اصلی سبب زیادہ تر صحرا اور مزروعہ زمین کے فرق پر مبنی ہو۔ یہ دشمنی یمنیوں کے اسمٰعیلیوں پر متواتر حملوں کی وجہ سے زیادہ شدید ہو گئی اور پھر بعد میں بعض دوسرے اسباب سے بھی مخالفت میں اضافہ ہوا جس کا ظہور وقتاً فوقتاً ہوتا رہا۔ جس نے اسلامی تاریخ کی پہلی دو صدیوں پر نہایت ضرررساں اثر ڈالا۔ شاید اسی خانہ جنگی نے یمنی اور اسمٰعیلی نسلی وحدت کو زیادہ مضبوط کرنے کی پہلے پہل بنیاد ڈالی ہو۔ اس کے نسبۃً بے ضرر نتائج میں سے ایک نتیجہ ''مفاخرہ'' یعنی عزت و مرتبہ حاصل کرنے کے لیے تنازع تھا جو ان دو مد مقابل قبیلوں میں ہمیشہ جاری رہا (مثال کے طور پر دیکھیے المسعودی: مروج، ۶: ۱۳۶ و ۲: ۱۳۲، وغیرہ)۔ جنوبی عرب کی قدیم سلطنتوں کی شان و شوکت کا لحاظ رکھتے ہوئے شروع میں قحطانیوں کو اپنی بڑائی کے احساس کا زیادہ حق تھا، لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی تبلیغ اسلام اور قریش کی عزت و شہرت نے معد کو عظیم الشان فوقیت عطا کر دی۔ یمنیوں نے اس کا توڑ بہت مختلف طریقوں سے کرنے کی کوشش کی۔ سب سے پہلے انہوں نے ایک بالکل خیالی تاریخی داستان گھڑی جو ان کی گزشتہ عظمت کا نقشہ نہایت عظیم الشان صورت میں پیش کرتی تھی (دیکھیے نیچے مآخذ میں)۔ اس کے بعد انہوں نے قحطان کو حضرت ہودؑ [رک بآں] کا بیٹا قرار دیا اور جیسے انہوں نے ایک حد تک عابَر کا مرادف بنا دیا (نَشْوان: القصیدۃ الحمیریۃ، طبع فان کریمر von Kremer، ص ۳؛ *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwan's*

ص ۸۲؛ الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۲۰؛ ابن عبدربّہ: کتاب مذکور، ۲ : ۵۷؛ المسعودی: التّنبیہ، ص ۸۱؛ Doughty: کتاب مذکور، ۲ : ۳۷ وغیرہ)۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے نسب نامے کو عدنان سے ملانے کی کوشش کی، شاید کچھ تو اس طرح کہ انھوں نے قدیم قبیلۂ جُرْھُم [رکّ بآں] کو جو اسمٰعیل علیہ السلام کے ان کی زوجہ کی طرف سے رشتے دار تھے، براہ راست قحطان کی نسل سے قرار دیا (ابن ہشام: کتاب مذکور، ص ۴؛ ابوحنیفہ الدّینوری: کتاب مذکور، ص ۹؛ ابن عبدربہ: کتاب مذکور، ۲ : ۵۷؛ المسعودی: التّنبیہ، ص ۱۸۵؛ ابوالفداء: مختصر تاریخ البشر، جس کا کچھ حصہ Fleischer نے *Historia Anteislamica*، کے نام سے شائع کیا، ص ۱۳۰ وغیرہ)، لیکن خاص طور پر اس طرح کے بعض نسّابوں نے قحطان کا سلسلۂ نسب براہ راست حضرت اسمٰعیلؑ سے ملایا اور وہ سب عربوں کے باپ بن گئے (ابن ہشام: کتاب مذکور، ص ۵؛ الطّبری: کتاب مذکور، ۳ : ۲۳۰۰؛ المسعودی: مروج، ۳ : ۱۳۲؛ نیز المسعودی: التّنبیہ، ص ۸۱؛ الدّمشقی: کتاب مذکور، ص ۲۳۶، ۲۵۲؛ السمعانی: الانساب، ورق ۳۳۳ ب، وغیرہ)۔ شاید یہی ماہرین انساب اس نظریے کے بھی موجد ہیں کہ قحطان مع عاد [رکّ بآں]، ثمود، طسم، عِمْلیق [رکّ بہ عمالیق]، جدیس [رکّ بہ طسم بن لاوذ]، وغیرہ کے، جنھیں العرب البائدہ کہا جاتا ہے، اصلی قدیم عرب یا العرب العاربہ یا العرباء وغیرہ ہیں، بحالیکہ مَعَدّ دوسرے درجے کے عرب، یعنی العرب المُسْتَعْرِبہ ہیں۔ اس نظریے کے لیے اور اسی طرح ایک اور نظریے کے لیے جس کی رو سے العرب العاربہ صرف عاد، ثمود، وغیرہ ہیں اور اس کے مقابلے میں قحطان عرب مُتَعَرِّبہ اور معد عرب مستعربہ ہیں، دیکھیے Lane: *Lexicon*، بذیل مادّۂ العرب؛ Knobel: کتاب مذکور، ص ۱۷۹ ببعد؛ الطّبری: کتاب مذکور، ۱ : ۲۰۵؛ المسعودی: التّنبیہ، ص ۱۸۸۔ آخر میں ہم یہاں علامات قیامت سے متعلق ایک روایت کا ذکر کریں گے جس کی سند جنوبی عرب ہیں اور وہ یہ ہے کہ زمانۂ آئندہ میں ایک نیک اور شریف قحطانی حکمران کی حکومت قائم ہو گی، دیکھیے مطہر بن طاہر المقدسی: البدء و التاریخ، طبع Huart، ۲ : ۱۸۳ ببعد اور Snouck-Hurgronje: *Der Mahdi*، ص ۲۲ (= *Verspreide Geschriften*، ۱ : ۱۵۶)۔

قدیم عربی لغات (لسان العرب؛ قاموس اور تاج العروس، بذیل مادّۂ ق ح ط) قحطان سے دو اہم نسبتیں بیان کرتے ہیں اور دونوں سے مراد ’’عمدہ عربی‘‘ ہے: قحطانی اور قابل غور اصطلاح اَقحاطی ہے۔ ایک قحطان قبیلہ اب بھی موجود ہے جیسا کہ اوپر مختصراً ذکر ہو چکا ہے۔ یہ قبیلہ سراسر بدوی ہے اور شمالی یمن اور جنوبی حجاز (تقریباً ۱۸ اور ۲۳ درجے عرض البلد شمالی کے درمیان کی مشرقی حدود پر اپنے خیمے نصب کرتا ہے، لیکن ان کے چھوٹے چھوٹے جتھے موسم گرما میں نجد کے اندر دور تک، یہاں تک کہ وشم اور قسیم کے اضلاع تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس قبیلے کے افراد تعداد میں بہت زیادہ ہیں اور ان کے پاس مویشی بکثرت ہیں۔ یہ قبیلہ خاصا طاقت ور ہے اور اسے ’’جنوبی عرب کا شریف ترین خاندان‘‘ ہونے پر ناز ہے۔ [آج کل قبائل قحطان زیادہ تر نجد اور عسیر کے علاقوں میں آباد ہیں]۔ کہلان نامی ایک قبیلہ بھی آج تک موجود چلا آتا ہے [رکّ بہ العرب]۔

**مآخذ**: (علاوہ ان تصنیفات کے جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے): (۱) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۳۶ ببعد؛ (۲) السویدی: سبائک الذھب فی معرفۃ

قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ، ص ۱۱۶؛ (۳) مُطَهَّر بن طاهر المقدسی: البدء و التاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۰۵ ببعد، ۱۱۶ تیجیے ببعد؛ (۴) ابن بَدْرُون: شرح قصیدة ابن عَبْدُون، طبع ڈوزی Dozy، ص ۶۷ ببعد؛ [(۵) الزِّرِکْلی: الاعلام، بذیل مادّه؛ (۶) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریه؛ (۷) القلقشندی: نهایة الارب، بذیل مادّه؛ (۸) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۲: ۱۶۱؛ (۹) عمر رضا کحاله: معجم قبائل العرب، بذیل مادّه (مع ماخذ)]؛ (۱۰) von Kremer: Über die Südarabische Sage، لائپزگ ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) Altarabiche Gedichte über die Volkssage von Jemen، لائپزگ ۱۸۹۷ء؛ (۱۲) D. H. Müller: Südarbaische Studien، (بار دوم از Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. d. Wiss، ج ۸۶، وی آنا ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) وهی مصنّف: Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdânî، حصۂ اول و دوم (مذکورۂ بالا Sitzungsber کی طباعتِ ثانیه، ج ۹۳ اور ۹۷، وی آنا ۱۸۷۹، ۱۸۸۱ء؛ (۱۴) E. Griffini: Il Poemetto di Qudam ben Qâdim. Nuova versione della Saga Jemenica del regente 'Abd Kulâl (400-480 di Cristo)، عربی متن مع ترجمه و حواشی، در Riv. degli Studi Orient، ج ۷ (روم ۱۹۱۶ء)؛ موجوده زمانے کے قحطان کے لیے: (۱۵) Niebuhr: Beschreibung von Arabien، ص ۲۷۰؛ (۱۶) Burckhardt: Reisen in Arabien، ص ۶۷۲، ۶۸۰ ببعد؛ (۱۷) وهی مصنّف: Notes on the Beduins and Wahâbys، ۲: ۳۶؛ (۱۸) Sprenger، در Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Gesellsch، ۱۷: ۲۱۶؛ (۱۹) وهی مصنّف: Post-u. Reiserouten des Orients، ص ۱۳۰ ببعد؛ (۲۰) Euting: Tagebuch einer Reise in Inner-arabien، ۱: ۱۳۲، ۲۰۸؛ ۲: ۲؛ (۲۱) Landberg: Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale، ج ۲، Daṯinah، ص ۳۱۳، ۵۰۰ ببعد؛ (۲۲) J.J. Hess: Kahtanische Beduinen-lieder، در Verhandl. des XIII Internat. Orientalisten-Kongresses، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۲۳) وهی مصنّف: Beduinennamen aus Zentralarabien (Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss، ۱۹۱۲ء، عدد ۱۹)، ص ۱۰ ببعد؛ (۲۴) Doughty: Travels in Arabia Deserta، بمدد اشاریه، بذیل مادّهٔ قحطان؛ (۲۵) H. St. J. B. Philby: The Heart of Arabia، لندن ۱۹۲۲ء، ۲ جلدیں، بمدد اشاریه، بذیل مادّهٔ قحطان؛ (۲۶) A Hand-book of Arabia مرتبهٔ Geogr. Section of the Naval Intelligence Division بمدد اشاریه، بذیل مادّهٔ قبائل قحطان؛ (۲۷) البَتَنُونی: الرِّحلة الحجازیّة، بار دوم، قاهره ۱۳۲۹ھ، ص ۳۰ تا ۳۵؛ [(۲۸) الآلوسی: تاریخ نجد، ص ۸۹؛ (۲۹) حافظ وهبة: جزیرة العرب، ص ۱۰۲؛ (۳۰) البرکاتی: الرحلة الیمانیة، ص ۹۳].

(A. FISCHER)

**قَحْطَبَة بن شَبِیْب الطّائی**: ایک عرب سپه سالار جس کا اصل نام زِیاد تھا۔ قَحْطَبَة کا ذکر پہلی بار ۱۰۰ھ/۷۱۸-۷۱۹ء میں بنو عباس کے خراسانی جتھے کے ان بارہ سرداروں کی صف میں ملتا ہے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھیں کوفی سفیر ابو عِکْرِمة السَّرّاج نے بنو عباس کے حق میں تبلیغ کے کام کو تیز تر کرنے پر مامور کیا تھا۔ جب موسم گرما ۱۲۹ھ/۷۴۷ء میں یه انقلاب جس کے لیے مدت سے تیاریاں ہو رہی تھیں رو نما ہوا، تو قَحْطَبَة حج کے دنوں میں بنوعباس کے قائد محمد بن ابراهیم [رک بآن] سے بذات خود ملنے کے لیے بھیجے گیا ہوا تھا۔ وہ ۱۳۰ھ/۷۴۷-۷۴۸ء تک خراسان واپس نہیں آیا یہاں تک که ابراهیم نے اسے اپنا سپه سالار مقرر کر کے وهاں بھیج دیا۔ ابو مسلم [رک بآن] نے امویوں کے خلاف

جنگ میں فوجوں کی اعلٰی کمان قَحْطَبَة کے سپرد کر دی اور اس نے طوس کے مقام پر خراسان کے اموی عامل نَصْر بن سَیّار کے بیٹے تمیم بن نصْر کو شکست دی۔ تمیم جنگ میں کام آیا اور نصر کو نیشاپور خالی کر کے جرجان بھاگنا پڑا۔ جب یزید بن عُمر بن ہُبَیْرة نے نُبَاتَة بن حَنْظَلَة الکلابی کے ماتحت ایک فوج جرجان بھیجی تو قَحْطَبَة نے اس کا مقابلہ کیا۔ یکم ذوالحجہ ۱۳۰ھ/ یکم اگست ۷۴۸ء کو نُبَاتَة نے شکست کھائی اور مارا گیا۔ نَصْر نے ایک بار پھر راہ فرار اختیار کی۔ اس کا ارادہ تھا کہ کسی طرح ہمذان پہنچ جائے، لیکن ربیع الاول ۱۳۱ھ/ نومبر ۷۴۸ء میں وہ راستے ہی میں وفات پا گیا۔ اب قحطبة مغربی ممالک کی طرف متوجہ ہوا۔ ادھر اس کے بیٹے حسن نے نہاوَند کا محاصرہ کر رکھا تھا جہاں نصر کی بچی کھچی خراسانی فوج عامل ہمذان کی وہاں سے بھاگ کر آتی ہوئی شامی فوجوں کے ساتھ آملی تھی اور ادھر قحطبة نے ۲۳ رجب ۱۳۱ھ/ ۱۸ مارچ ۷۴۹ء) کو اصفہان کے نزدیک جابَلْق کے مقام پر عامر بن ضُبارة المُرّی کا مقابلہ کیا جو ایک بڑی بھاری شامی فوج کے ساتھ چلا آ رہا تھا۔ عامر میدان جنگ میں مارا گیا۔ جب قحطبة اپنے بیٹے کے ساتھ آ ملا تو نہاوَند کا محاصرہ سختی سے جاری رہا۔ کئی ماہ کے محاصرے کے بعد شامی فوجوں نے ہتیار ڈال دیے اور ان کے تمام خراسانی ساتھی جنھیں ان کے ہتیار ڈالنے کا علم نہ تھا، قتل کر دیے گئے۔ اب قَحْطَبَة نے حُلوان اور خانِقِین کے راستے کوفے کا رخ کیا اور اپنے بیٹے کو آگے آگے سیدھے راستے سے روانہ کر دیا۔ ابن ہُبَیْرہ ایک زبردست لشکر لے کر اس کا مقابلہ کرنے کو بڑھا، لیکن قحطبة اس سے بچ نکلنے اور سلامتی کے ساتھ دریاے دجلہ کو عبور کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس کے بعد اس نے اَنْبار کے قریب پڑاؤ ڈال دیا۔ جب ابن ہُبَیْرہ نے اس کا تعاقب کرتے ہوے دریاے فرات کے مشرقی کنارے پر فم فرات بادَقْلا کے مقام پر ڈیرے ڈال دیے، تو قحطبة دریا پار کر کے اس کے مغربی کنارے کے ساتھ ساتھ چلتا ہوا دشمن کے لشکر کے عین مقابل میں پہنچ گیا۔ ۸ محرم ۱۳۲ھ/ ۲۷ اگست ۷۴۹ء کی رات کو قحطبة نے تھوڑی سی فوج کے ساتھ ایک بار پھر دریا عبور کیا اور ابن ہبیرہ پر اچانک حملہ کر دیا جو جان بچا کر وہاں سے فرار ہوگیا۔ لڑائی کے ہنگامے میں قحطبة بالکل غائب ہو گیا؛ اس بات کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دریا میں ڈوبا یا لڑتا ہوا مارا گیا۔

**مآخذ**: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۴۲، ۳۹۸ بعد، ۴۰۰ تا ۴۱۲؛ (۲) الطبری، طبع de Goeje، ۲: ۱۳۰۸، ۱۷۲۷، ۱۶۷۹، ۱۹۱۶، ۱۹۰۱، ۱۹۵۳، ۱۹۹۲، ۱۹۶۳، ۱۹۸۸، ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۶، ۲۰۱۶؛ ۳: ۲ و ۳، تا ۹، ۱۲ تا ۱۹؛ (۳) ابن الأثیر، طبع Tornberg، بذیل مادہ، اشاریہ؛ (۴) ابن خَلْدُون: العبر، ۳: ۱۱۷، ۱۲۳ بعد؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۶۹۸ بعد؛ (۶) Wellhausen: *Das arabische Reich*، ص ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۵ بعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**قُدَامة بن جَعْفَر**: ابوالفَرَج الکاتب البغدادی، ایک عرب مصنف جو پیدائش کے اعتبار سے عیسائی تھا۔ وہ خلیفہ المُکْتَفی (۲۸۹ھ / ۹۰۲ء تا ۲۹۵ھ/ ۹۰۶ء) کے عہد میں مشرف باسلام ہوا اور بغداد کی مرکزی حکومت میں ملازمت اختیار کی۔ یہاں ۲۹۷ھ میں ابو الحسن بن الفرات کے عہد وزارت میں وہ مجلس الزمام کے عہدے پر مأمور ہوا۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں، بیشتر مصنفین (ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۲: ۲۲۳؛ Reinaud :

Geographie d'Aboulfeda، ص Lx، Lxxxix؛ de Goeje، در BGA، ۶ : ۲۲؛ Derenbourg : Mess de l'Escurial، ۲ : x) ۳۳۷ھ / ۹۵۸ء بتاتے ہیں، لیکن بقول یاقوت (ارشاد الاریب، ۶ : ۲۰۴) یہ تاریخ ابن الجوزی کی سند سے ہے اور اس پر ان مسائل میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس قدر یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ۳۲۰ھ میں بقید حیات تھا، کیونکہ اس سال وہ اس مناظرے میں حاضر تھا جو ابو سعید الصّیرافی اور متّی منطقی کے درمیان ہوا تھا۔ اس کی منصبی سرگرمیوں کا ایک نتیجہ، جو ہمارے لیے اہم ترین ہے، کتاب الخراج کی صورت میں برآمد ہوا، جیسے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ۳۱۶ھ کے کچھ عرصے بعد مرتب کیا تھا۔ اس کی صرف دوسری جلد کتاب خانۂ کوپرولو، استانبول، میں باقی رہ گئی ہے۔ [یہ کتاب جزوی طور پر شائع ہو چکی ہے]۔ اس کے کچھ اقتباسات ڈخویہ de Goeje نے BGA، ج ۶، میں شائع کیے تھے۔ یہ کتاب سلطنت کی صوبائی تقسیم کے ذکر سے شروع ہوتی ہے اور اس میں محکمۂ ڈاک کی تنظیم کا حال اور ہر ضلع سے وصول ہونے والے مالیے کی رقم مذکور ہے۔ اس کے بعد مصنف نے ہمسایہ ممالک خارجہ اور وہاں کے باشندوں کا جائزہ لیا ہے اور پھر مالی نظام، محصول اور انتظامی قانون کو بالتفصیل بیان کیا ہے، لیکن عرب فتوحات کی ایک مختصر سی تاریخ محض البلاذری سے نقل کر دی ہے۔ اس نے فراغت کا وقت خالص ادبی تصانیف کے لیے وقف کر رکھا تھا، چنانچہ اس نے اسلوب نثر اور علم بیان پر کتاب نقد النثر المعروف بہ کتاب البیان لکھی، جسے اس کے شاگرد ابو عبداللہ محمد بن ایوب نے مرتب کیا۔ اسی طرح اس نے ایک کتاب فن شعر پر نقد الشعر کے نام سے تحریر کی۔ دونوں کتابیں کتاب خانۂ اسکوریال Escurial (مخطوطہ، شمارہ ۲۳۲، در فہرست کتب از Dérenbourg) میں محفوظ ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب خانۂ کوپرولو، ۱ : ۴۴۵، ۲ (دیکھیے Rescher : MSOS، ۱۴ : ۱۷) میں بھی محفوظ ہے اور اس سے نقل ہوکر ۱۹۰۲ء میں استانبول سے شائع ہو چکی ہے۔

**مآخذ:** (۱) ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۳۰، س ۲۰ ببعد؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۶ : ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۳) de Slane : Notices sur Codama et ses écrits، سلسلہ ۵، ۲۰ : ۱۸۵ ببعد؛ (۴) براکلمان: GAL، ۱ : ۲۲۸؛ (۵) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۶) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، بذیل مادہ (بالخصوص مآخذ)]۔

(C. BROCKELMANN)

**قدر:** رک بہ قضاء و قدر۔

**القَدْر:** (ع: جمع: اقدار؛ لفظی معنی: مقدار): یہاں لیلة القدر مراد ہے، جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے، لیلة القدر سے مراد ہے فیصلے کرنے والی رات، یعنی جس میں اللہ کی قضا و قدر کے مطابق معاملات کے فیصلے ہوتے ہیں اور یہ رمضان المبارک کے آخری عشرے کی کوئی طاق رات ہوتی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ قدر؛ الکشاف، ۴ : ۷۸؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۰۵)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد تلاوت ۹۷ ہے اور عدد نزول ۲۵؛ امام الخازن کے قول کے مطابق یہ سورة عبس [رک باں] کے بعد اور سورة البروج (رک باں) سے قبل نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ لباب التاویل، ۱ : ۸؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۰)، مگر دوسرے اہل علم کو اس بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک القدر کے بعد سورة الشمس نازل ہوئی تھی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۷۲۹)۔ حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ

الماوردی، اور بعض مفسرین کے نزدیک یہ مکی سورۃ ہے، لیکن الواقدی کے قول کے مطابق مدینۂ منورہ میں نازل ہونے والی سب سے پہلی سورت ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۱۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۰۵؛ البحر المحیط، ۸ : ۴۹۶)۔ اس سورت میں پانچ آیات ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۸۸؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۰)۔ امام علی الخازن البغدادی کے بیان کے مطابق اس سورت میں پانچ آیات، تیس کلمات اور ۱۱۲ حروف ہیں (لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۴۲۳)۔

ما قبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۱۸۸)، البحرالمحیط (۸ : ۴۹۶) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۰۶)؛ تصوف و سلوک کے عارفانہ مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۲۰۲)؛ شان نزول کے لیے اسباب النزول (ص ۲۵۸)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید عمرانی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۰۹)؛ جدید علوم و حکیمانہ عبرتوں کے لیے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۴۳) اور اس سورت کی آیات سے مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۹۳۹) اور الجصّاص : احکام القرآن (۳ : ۴۷۳)۔

اس سورت میں خیر و برکت اور ابدی فرحت و سعادت کی اس رات کی بات کی گئی ہے جو اس سر زمین اور ملاء اعلٰی کے درمیان اتصال مطلق کی رات ہے، جو قضا و قدر اور اللہ کے احسان و انعام اور رحمت مطلقہ کی رات ہے، جس میں ملائکہ شام سے صبح تک امن و سلامتی اور نعمت و رحمت کا پیغام بن کر اترتے رہتے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۰۹ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۱۰)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منقول ہے کہ جس نے اس سورت کی تلاوت کی اسے ویسا ہی اجر ملے گا جیسا رمضان کا روزہ رکھنے والے اور القدر کی رات کو عبادت کرنے والے کو ملتا ہے (الکشاف، ۴ : ۷۸۱؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۶۱۳)۔

**مآخذ** : (۱) الزمخشری : الکشاف، قاهره ۱۹۶۶ء؛ (۲) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاهره ۱۹۵۵ء؛ (۳) السیوطی : الاتقان، قاهره ۱۹۵۱ء؛ (۴) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاهره ۱۹۶۸ء؛ (۵) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاهره ۱۳۱۷ء؛ (۶) المراغی : تفسیر المراغی، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۷) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاهره ۱۳۱۷ھ؛ (۸) الجصاص : احکام القرآن، قاهره ۱۳۴۷ھ؛ (۹) قاضی ابن العربی : احکام القرآن، قاهره ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، بدون تاریخ؛ (۱۱) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۲) سیّد قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۳) طنطاوی جوهری : الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره ۱۳۵۰ھ؛ (۱۴) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاهره۔

(ظهور احمد اظہر)

**قُدْری** : ایک ایرانی شاعر۔ جب شاہ عباس اوّل نے جزیرۂ کِشم اور شہر ھُرمُز فتح کیے تو اس نے بطور یادگار دو رزمیہ نظمیں جنگ نامۂ کِشم اور جارون نامہ لکھیں۔ اوّل الذکر کو L. Bonelli نے *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*، ج ۶، Semester ۱، کراسہ ۸، میں طبع کیا ہے (دیکھیے Ethé در *Grundriss der Iran. Phil.*، ۲ : ۲۴۷)۔

(A. SCHAADE)

**قَدَریّة** : ایک توصیفی نام یا لقب، جو عموماً معتزلہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح معتزلہ سے پہلے اس دور کی طرف رہنمائی کرتی ہے جب مسلمانوں کے دل میں چند مسائلِ الٰہیات کے بارے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوے

تھے۔ اس دور میں وہ لوگ بھی تھے جن کا دل جبر کے اس متشددانہ نظریے کو صحیح ماننے سے گھبراتا تھا جو [ابتدائی زمانے ہی میں] رائج ہو گیا تھا۔ متأخر معتزلہ کو اس نام سے چڑ تھی اور وہ اس کا استعمال ان لوگوں کے لیے زیادہ موزوں سمجھتے تھے جو کہتے تھے کہ اللہ ہر اچھی اور بری چیز کو قدر [مقدّر] کرتا ہے، نہ کہ معتزلہ کے لیے۔ معتزلہ کا خیال صرف یہ تھا کہ انسان کو اپنے افعال پر ایک خاص حد تک قدرت حاصل ہے۔ بایں ہمہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک معتزلہ کا یہ کہنا اس لیے تھا کہ وہ نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اس حدیث سے بچنا چاہتے تھے کہ ''قدریّہ اس امت کے مجوس (زرتشتی، ثنویہ) ہیں''، جس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے انسان کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا اور اس طرح اسے تخلیق میں اللہ تعالٰی کا شریک ٹھیرایا؛ لیکن یہ حدیث یقینًا اس زمانے سے متأخر ہے جب قدریہ کا آغاز ہوا اور ممکن ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل تھے کہ انھیں اپنے افعال پر کچھ قدرت (قدر) حاصل ہے انہیں نے پہلے یہ نام اختراع کیا ہو اور وہ اسے اپنے لیے استعمال کرنے لگے ہوں۔ ایک اور حدیث، جو حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منسوب کی جاتی ہے، یوں ہے: ''وہ قدر میں اللہ تعالٰی کے مخالف ہیں''، یعنی اللہ تعالٰی کی قدر کے مقابلے میں وہ ایک دوسری قدر کے قائل ہیں۔ التفتازانی (شرح النسفی، ص ۹۶) نے ایک طنزیہ کہانی بیان کی ہے کہ کس طرح ایک مجوسی نے ان دونوں باتوں کے متعلق عمرو بن عبید کو مسکت جواب دیے (اَلزَم)۔ معتزلہ نے اس اصول کے سلسلے میں اپنے لیے جس نام کو ترجیح دی وہ 'اصحاب العَدل'' ہے: عدل الٰہیہ کا تقاضا ہے کہ اگر انسان کے لیے سزا اور جزا کا مستوجب ہونا ضروری ہے تو اس کا اپنے افعال میں آزاد ہونا ضروری ہے۔

**مآخذ:** رک بہ قدر؛ نیز (۱) الایجی: مواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۶۲۰؛ (۲) الشہرستانی: الملل، ۱: ۳۵، بر حواشی الملل از ابن حزم؛ (۳) Nallino: Sul nome di Qadariti، در *Riv. degli Studi orient.*، ۷: ۴۶۱ ببعد۔

(D. B. Macdonald)

**اَلْقُدْس:** یروشلم کا عام عربی نام، جسے قدیم مصنفین عام طور پر بَیْتُ الْمَقْدِس (بعض کے نزدیک المُقَدَّس) (دیکھیے Gildemeister، در *ZDMG*، ۳۶: ۳۸۴ ببعد؛ Fischer، در مجلۂ مذکور، ۶۰: ۴۰۴ ببعد)۔ دراصل اس سے مراد ہیکل (سلیمانی) تھا، جو عبرانی بَیْت ہَمِقْدَش کا ترجمہ ہے (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۶۳ سطر ۲)، لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ہونے لگا۔ یہ مصنفین اِیْلِیا کا لفظ بھی، جو Aelia سے لیا گیا ہے (دیکھیے ئیچیے)، بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ انھیں اس کا قدیم نام Jerusalem بھی معلوم تھا [جسے وہ اُورِیْشَلَم، اُورِیسلم، اُورِیشلوم، اُورِیشَلَم بھی لکھتے ہیں] (یاقوت، طبع Wüstenfeld، ۱: ۴۰۲)۔ المقدسی نے البَلَط کا نام بھی لکھا ہے۔ یہ ایک مشتبہ معنوں کا لفظ ہے، جو Palatium سے مأخوذ ہے، لیکن غالبًا اس کا مفہوم ''شاہی محل'' ہے۔ القُدس کے دیگر شاذ ناموں کے لیے دیکھیے Gildemeister، در مجلۂ مذکور۔

[بیت المقدس دنیا کا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں یکساں طور پر متبرک ہے۔ قدیم ترین تاریخی شہادت سے پتا چلتا ہے کہ یہاں مصریوں کی عملداری تھی۔ ایک عرصے کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام نے مسجد بیت المقدس کی بنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی

وجود میں آئی ۔ ایک ہزار برس قبل از مسیح میں حضرت داؤدؑ نے بیت المقدس کو فتح کر لیا اور ان کے جانشین حضرت سلیمانؑ کے حکم سے مسجد اور شہر کی تعمیر کی تجدید کی گئی (حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، مطبوعۂ لاہور ۲ : ۱۰۶، ۱۰۷) ۔ چھٹی صدی قبل از مسیح کے اوائل میں بابل کے حکمران بخت نصر نے یروشلم کو فتح کر کے ہیکل سلیمانی کو جلا دیا اور یروشلم کو پیوست زمین کر دیا ۔ اس کے علاوہ بخت نصر نے یہودیوں کے تمام صحیفے نذر آتش کر دیے اور ایک لاکھ یہودیوں کو قید کر کے بابل لے گیا ۔ اس کے بعد فلسطین ایرانیوں اور یونانیوں کے زیر اقتدار رہا ۔ ہیرود اعظم کے زمانے میں ہیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر ہوئی اور بیت المقدس میں چہل پہل نظر آنے لگی ۔ حضرت مسیح علیہ السلام کی دعوت و تبلیغ کا مرکز بیت المقدس اور اس کا قرب و جوار تھا ]۔

جب قیصر Titus کے رومی سپاہیوں نے ستمبر ۷۰ء کے آخر میں ایک طویل اور شدید محاصرے کے بعد اس شہر پر مکمل قبضہ کر لیا تو اس وقت یہ عالیشان معبد (ہیکل) Sulpisius Severus کے بیان کے مطابق Titus کے حکم سے اور بقول دیگران اس کی مرضی کے خلاف جلا دیا گیا تھا (دیکھیے Willamowitz : *Kultur d. Gegenwart*، ۸/۱ : ۱۷۰؛ Windisch : *Theol. Tijdschr*، ۱۹۱۴ء، ص ۵۱۹ بعد) اور آخری چند راتوں میں سارا شہر ایک آگ کا سمندر نظر آتا تھا ۔ رومی سپاہیوں نے، جو شہریوں کی شدید مدافعت کی وجہ سے دیوانے ہو رہے تھے، شہر پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی تباہی جاری رکھی اور بڑی بے رحمی سے شہر کو غارت کیا۔

سقوط یروشلم کے نصف صدی بعد تک کے حالات کا ہمیں کچھ پتا نہیں ۔ گرد و نواح کے سب علاقوں میں بغاوت کی آگ متواتر بھڑکتی رہی، لیکن پایۂ تخت کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا ۔ بالآخر قیصر Hadrian کے عہد کے آغاز میں امن قائم ہو گیا، لیکن بعد میں (۱۳۲ تا ۱۳۵ء) ایک اور بغاوت اس وقت ہوئی جب شہنشاہ نے یہودیوں کو ختنہ کرنے سے منع کر دیا اور یروشلم کے کھنڈروں پر ایک نیا شہر تعمیر کرنے کا ارادہ کیا ۔ بڑی مشکل کے بعد جب بغاوت کو فرو کر دیا گیا تو اس نے اپنی تجویز پر عملدرآمد کیا اور ایک خالص بت پرستوں کا شہر تیار ہو گیا، جسے کولونیا ایلیا کپی ٹولینا Colonia Aelia Capitolina کہتے تھے ۔ [ ۳۲۴ء میں رومی شہنشاہ قسطنطین نے عیسائیت اختیار کر لی تو عیسائی زائرین گروہ در گروہ بیت المقدس میں آنے لگے ۔ انہوں نے بہت سے گرجے، خانقاہیں اور سرائیں تعمیر کرائیں ]۔

شہنشاہ قسطنطین نے اپنی عظیم الشان عمارتوں میں صرف ان چیزوں سے واسطہ رکھا جو مذہب عیسوی سے تعلق رکھتی تھیں ۔ جبل زیتون پر باسلیق (basilica) کے علاوہ، جس کا ذکر بورڈیو Bordeaux کے زائر نے کیا ہے، اس کا نمایاں کام ایک وسیع اور عظیم الشان گرجا کی تعمیر ہے، جس کی تکمیل ۳۳۵ء میں ہوئی)۔

شہنشاہ قسطنطین کا ارادہ تھا کہ وہ تمام عالم نصرانیت کے لیے ایک عبادت گاہ بنائے، جو باقی تمام عبادت گاہوں پر شان و شوکت اور سامان عمارت کے قیمتی ہونے کے لحاظ سے فوقیت رکھتی ہو ۔ Eusebius نے اس عمارت کی بہت ہی رنگ آمیز انداز میں تصویر کھینچی ہے اسی لیے اس عمارت کا تصور ذہن میں لانا آسان نہیں ہے۔

یہودیوں کو قسطنطین کے عہد میں کسی

قدر آسانی حاصل ہوئی، کیونکہ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، انھیں شہر میں آ کر معبد کے مقام پر پتھر کے قریب رونے کی اجازت دے دی گئی۔ یوسطینیانوس کے عہد میں انھیں مزید رعایت دے دی گئی، کیونکہ اس نے نہ صرف قدیم امتناعی حکم کو بالکل منسوخ کر دیا، بلکہ معبد کو دوبارہ تعمیر کرنے کی بھی اجازت دے دی؛ اگرچہ انھیں Ammianus کے بیان کے مطابق آگ کے ان شعلوں نے، جو نکلنا شروع ہوگئے، یہ کام کرنے نہ دیا۔ اس شہنشاہ کی وفات پر قسطنطین کے احکام پر پھر عمل کیا جانے لگا۔ شہنشاہ یوسطینیانوس عمارتوں کا شوقین تھا، لہٰذا اس کا عہد تعمیر کے باب میں اور بھی درخشاں تھا۔ اس نے ملک بھر میں گرجا اور شفاخانے بنوائے، جن میں دارالخلافہ میں ایک دارالصحت بھی شامل تھا (دیکھیے Cyril، در ZDPV، ۳۶ : ۳۰۵)۔ اس نے Theotokas کا ایک عالی شان گرجا بھی شہر میں تعمیر کرایا، جس کی Procopius نے خوبصورت الفاظ میں تصویر کھینچی ہے (De Aedificiis Justiniani، ۵ : ۶)۔

۶۱۴ء میں ایرانیوں کے تباہ کن حملے نے اس امن و سکون کا یکایک خاتمہ کر دیا۔ جب وہ یروشلم کے سامنے تھے تو بطریق زکریا نے قدیم یرمیاہ (Jeremiah) کی طرح اس حملے کو اس فسق و فجور کی سزا سمجھا جو شہر میں پھیلا ہوا تھا اور لوگوں کو اطاعت قبول کر لینے کی رائے دی، لیکن اگرچہ فلسطین کی بوزنطی افواج شہر کو اس کی قسمت پر چھوڑ کر جا رہی تھیں، پھر بھی لوگوں نے اس کا کہا نہ مانا۔ آلات محاصرہ کی مدد سے ایرانی شہر میں داخل ہو گئے اور شہر میں بوڑھے مرد عورت اور بچوں کے خون کی ندیاں بہا دیں۔ انھوں نے گرجاؤں کو ویران کیا اور حضرت مسیحؑ کی مورتیوں کو قدموں تلے روندا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہودیوں نے، جن کے ایرانیوں سے تعلقات عام طور پر اچھے تھے، اس موقع کو عیسائیوں سے بدلہ لینے کے لیے استعمال کیا۔ بطریق کو دوسرے عہدے داروں کے ساتھ جلا وطن کر دیا گیا اور فاتحین اس بڑی مقدس صلیب کو جو شہر کی محافظ مانی جاتی تھی اپنے ساتھ اٹھا کر لے گئے، جس نے مسیحی دنیا کو لرزا دیا (دیکھیے K. Schmaltz: کتاب مذکور، ص ۹۶؛ P. Peeters: *La Prise de la Jerusalem par les Perses*، در *Mélanges de l' Université de Beyrouth*، ۹ : ۱ ببعد؛ Eutychius؛ Vincent و Abel: *Jerusalem*، ۲ : ۲۴۲)۔ اس خوف و ہراس میں تبدیلی صرف اس وقت پیدا ہوئی جب ہرقل نے اپنی حیرت انگیز فتوحات کی مہم شروع کی، جن کی بدولت وہ ایرانی حدود کے اندر دور تک چلا گیا۔ قباذ ثانی، شیرویہ، نے، جو باپ کے قتل کے بعد ۶۲۸ء میں تخت نشین ہوا تھا، صلح کی درخواست کی اور ایرانی افواج کو بوزنطی حدود سے واپس بلا لیا۔ اس کی مختصر سی حکومت کے بعد تمام ایران میں سخت ابتری پھیل گئی، جس کی وجہ سے وہ جنگ جاری نہ رکھ سکتے تھے۔ صلیب مقدس اسی صندوق میں جسے خدا کی مہربانی سے ایرانیوں نے بالکل نہ کھولا تھا واپس بھیج دی گئی اور اسے اپنی جگہ پر ۱۴ ستمبر ۶۲۹ء کو دوبارہ نصب کر دیا گیا۔ اسی اثنا میں Modestus نامی راہب بہت سرگرمی دکھا رہا تھا اور وہ منہدم شدہ گرجا کو مع "قبر مقدس" کے گرجا کے، جسے قسطنطین نے بنوایا تھا، دوبارہ تعمیر کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ گرجا سابقہ طول و عرض کے مطابق بحال کر دیا گیا اور جہاں تک محدود وسائل نے اجازت دی اس کی تزئین بھی کر دی گئی؛ بایں ہمہ "مقدس صلیب" کے باقیات

یروشلم میں نہ رہے، بلکہ ۶۳۴ء میں، جب ہرقل ([illegible]) کے دل میں یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ وہ شام [illegible] کی مدافعت نہ کر سکے گا تو اس نے ان تبرکات کو قسطنطینیہ بھیج دیا؛ پھر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک ٹکڑا یروشلم میں رہ گیا، جیسا کہ صلیب بلند کیے جانے کا تہوار جاری رہنے سے ظاہر ہوتا ہے (Abel و Vincent : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۷)۔

[اسی زمانے میں اسلام کا آفتاب عالم تاب جزیرہ نمائے عرب سے طلوع ہوا اور عربوں کی فتوحات نے عالمی سیاست کا رخ موڑ دیا۔ عہد رسالت میں بیت المقدس کی عظمت اور تقدیس قائم رہی، بلکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سولہ ماہ تک بیت المقدس کی سمت نماز ادا کرتے رہے۔ ہجرتِ مدینہ کے کچھ عرصہ بعد وہ مسجد الحرام کی طرف نماز پڑھنے لگے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے سفر معراج کا تعلق بھی بیت المقدس کی مسجد اقصی سے ہے۔ قرآن مجید میں مذکور ہے : سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا الَّذِیۡ بٰرَکۡنَا حَوۡلَہٗ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱) یعنی پاک ہے وہ خدا جو لے گیا راتوں رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے مسجد اقصی تک جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی نظروں میں، مکّۂ مکرمہ اور مدینۂ منوّرہ کے بعد بیت المقدّس تیسرا مقدّس اور معظم شہر ہے]۔

اسلامی افواج حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی وفات کے بعد جزیرۃ العرب کی حدود کو عبور کر کے وادی فرات کی طرح فلسطین میں بھی داخل ہوئیں۔ اَجنادَین [رک بآں؛ نیز ماخذ میں المسعودی : مُروج الذّہب ۵ : ۲۲۵ کا اضافہ کریں] کے مقام پر ۱۳ھ/ جولائی ۶۳۴ء میں قیصر کی افواج کو شکست ہوئی، جس کے بعد بوزنطی سپہ سالار Aretion کو یروشلم میں پناہ لینا پڑی۔ فلسطین میں بوزنطی حکومت ڈگمگانے لگی اور اگست ۶۳۶ء میں یرموک کے مقام پر اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر یہاں کے قلعہ بند شہر ایک ایک کر کے عرب فاتحین کے مطیع ہو گئے۔ [حضرت عمرو رض بن العاص نے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں ابو عبیدہ رض بھی پہنچ گئے۔ عیسائیوں نے چند روز تک مدافعت کی، لیکن آخر میں صلح کے لیے تیار ہو گئے اور شرط یہ پیش کی کہ امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رض خود آ کر صلح کا معاہدہ لکھیں]۔ ابو عبیدہ رض نے ۱۷ھ / ۶۳۸ء میں خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ سے درخواست کی کہ وہ ان کے پاس جابیہ [رک بآں] کے پڑاؤ پر آئیں۔ [حضرت عمر رض نے عیسائیوں کی اس شرط کو منظور فرما لیا اور حضرت علی رض کو مدینے میں اپنا قائم مقام بنا کر رجب ۱۶ھ میں بیت المقدس روانہ ہوے۔ جابیہ میں مسلمان افسروں نے ان کا استقبال کیا۔ بیت المقدس کے عیسائی بھی جابیہ آ گئے تھے؛ چنانچہ یہیں معاہدہ لکھا گیا]۔ یہ شرائط، جو متعدد روایات میں محفوظ ہیں (مثلاً الطّبری، ۱ : ۲۴۰۳ ببعد؛ البلاذری، ص ۱۳۹؛ الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۱۶۷؛ de Goeje : کتاب مذکور، ص ۲۲۱ ببعد)، بالکل نرم تھیں۔ عیسائی باشندوں کے جان و مال، گرجاؤں اور حضرت مسیح مصلوب کی مورتوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی اور یہودیوں کو عیسائیوں کے درمیان رہنے سے منع کر دیا گیا۔ گرجاؤں کے متعلق طے ہوا کہ ان سے اقامت گاہوں کا کام نہیں لیا جائے گا، نہ انہیں توڑا جائے گا اور نہ ان کی عمارتوں کے حجم میں کوئی کمی کی جائے گی۔ عیسائیوں کی مذہبی آزادی بحال رکھی گئی۔ اس کے عوض میں وہ جزیہ ادا کرنے اور اس بات کے پابند کیے گئے کہ بوزنطی افواج اور حملہ آوروں کو روکنے میں مدد دیں گے۔

[حضرت عمر رض نے بیت المقدس سے روانگی کے

وقت صخرہ اور براق باندھنے کی جگہ کے قریب، جہاں انھوں نے اپنے ہمراہیوں سمیت نماز ادا کی تھی، ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ یہی مسجد بعد میں مسجد الاقصٰی کہلائی۔ اس دور میں بیت المقدس امن و امان اور علم و عرفان کا گہوارہ بن گیا اور بہت سے صحابہ نے تبلیغ اسلام اور اشاعت دین کی خاطر بیت المقدس میں مستقل اقامت اختیار کر لی۔

[اموی خلافت میں بیت المقدس کو خاص اہمیت حاصل ہوئی، کیونکہ فلسطین کے جو مسلمان کسی وجہ سے حرمین نہیں جا سکتے تھے، وہ قبلہ اوّل کی زیارت کو باعث ثواب جانتے تھے۔ عبدالملک [رک بآں] کے عہد میں اس شہر کی عظمت و وقار میں مزید اضافہ ہوا۔ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر مکمل کی۔ مسجد اقصٰی کی تعمیر کی تکمیل اور تزئین اس کے جانشین ولید نے کی اور اس کی خدمت کے لیے بہت سے خدّام مقرر کیے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے تمام والیوں کو حکم دیا کہ وہ دیانت و امانت کا حلف قبۃ الصخرہ کے پاس اٹھایا کریں۔

اموی خلافت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا کی زمام اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آئی۔ ان کے عہد خلافت میں بیت المقدس کی تقدیس و تعظیم برقرار رہی۔ منصور عباسی یہاں دو دفعہ آیا۔ اس نے مسجد اقصٰی کی دوبارہ مرمت کرائی۔ مرمت کا کام المہدی کے زمانے تک جاری رہا اور مسجد کے رقبے میں توسیع ہوئی۔ ہارون الرشید کے زمانے میں عیسائی زائرین بکثرت آنے لگے۔ اس کے عہد میں عیسائیوں اور یہودیوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی۔ مامون الرشید اور المعتصم کے زمانے میں قبۃ الصخرہ کی تجدید ہوئی]۔

خلافت عباسیہ کے بتدریج زوال کے ساتھ ہی فلسطین بھی سیاسی مصائب میں گرفتار ہو گیا اور یہ علاقہ ایک مرتبہ پھر مصر اور مغربی ایشیا کی حکومتوں کے مابین وجہ مخاصمت بن گیا۔ ۲۶۵ھ / ۸۷۸ء میں یہ طولونی حکومت کے قبضے میں چلا گیا اور ۲۹۲ھ / ۹۰۵ء میں فاطمیوں کے قبضے میں۔

سلجوقیوں نے کچھ عرصے کے لیے فلسطین میں فاطمی حکومت کا خاتمہ کر دیا اور ان کا رہنما طغرل بیگ ۴۴۷ھ / ۱۰۵۵ء میں بغداد میں سلطان تسلیم کر لیا گیا۔ یروشلم میں بھی اس کے اثرات کو اس وقت محسوس کیا گیا جب ترکی سپہ سالار آتسِز نے فلسطین کے خلاف مہم کے دوران یہ شہر نیز رَملَہ اور ملحقہ علاقہ فتح کر لیا (۴۶۳ھ / ۱۰۷۰ء)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چونکہ سلجوقی خلافت کے محافظ ہونے کے مدعی تھے اس لیے عباسی خلیفہ کا نام ایک خاصے لمبے وقفے کے بعد یہاں کی مسجد میں پھر سے خطبے میں لیا جانے لگا۔ اس کے جلد ہی بعد جب یروشلم کے لوگوں نے بغاوت کی تو آتسِز کو ۴۶۹ھ / ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں شہر کا دوبارہ محاصرہ کرنا پڑا اور اس کے فتح ہو جانے کے بعد وہاں قتل عام کیا گیا، جس سے صرف وہی لوگ بچ سکے جنھوں نے مسجد اقصٰی میں پناہ لی (ابن الأثیر، ۱۰ : ۳۶، ۶۳، ۶۸ ببعد)۔ دمشق میں سلجوقی سلطان تُتش نے آتسِز کو مروا ڈالا اور ۴۸۴ھ / ۱۰۹۱ء میں ایک ترکمان سردار کے بیٹے سکمان کو یروشلم سپرد کر دیا گیا۔ ۴۸۹ھ / ۱۰۹۶ء میں فاطمی سلطان المُستعلی پھر اس شہر پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور تُتش کے بیٹے رضوان کی کوششوں کے باوجود آئندہ سال بھی کامیابی سے اس پر قابض رہا۔ بایں ہمہ فاطمیوں کا غلبہ چند روزہ تھا کیونکہ تقریباً دو ہی سال بعد صلیبی افواج آ پہنچیں اور ۱۵ جولائی ۱۰۹۹ء کو فاتحانہ طور پر اس مقدس شہر میں داخل ہو گئیں۔

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کے لیے،

جو کہ مذکورۂ بالا واقعات کا زمانہ ہے، ہمارے پاس یروشلم اور اس کے مقدس مقامات کے متعلق متعدد عربی بیانات کا قیمتی مواد موجود ہے اور اس سے بھی پہلے، یعنی نویں صدی عیسوی کے اواخر کا مختصر احوال ایک جغرافیہ نگار اور مؤرخ الیعقوبی کا لکھا ہوا ملتا ہے مگر اس میں اس شہر کے صرف انتظامی معاملات اور آبادی کا ذکر کیا گیا ہے (BGA، ۷ : ۳۲۸ ببعد)۔ اس کے بعد ابن الفقیہ آتا ہے، جس نے ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں اپنی کتاب لکھی۔ یروشلم سے متعلقہ حکایات اور احادیث لکھنے کے بعد اس نے حرم شریف، اس کے دروازوں اور عبادت گھروں، بالخصوص قبۂ صخرہ اور مسجد الاقصی کا اچھا بیان دیا ہے۔ اس کی پیمائشیں بھی لائق ذکر ہیں کیونکہ ان میں سے بعض موجودہ پیمائشوں کے مطابق ہیں (BGA، ۵ : ۹۳ ببعد)۔ ابن الفقیہ کے تھوڑی مدت بعد ہی ابن عبدربّہ (م ۳۲۸ھ) العقدالفرید (۳ : ۳۶۷ ببعد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ) میں قبۃ الصّخرہ کی کیفیت لکھتا ہے، جو بڑی حد تک اس کے پیش رو کے بیان کی صداے بازگشت ہے، لیکن اعداد میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس نے یروشلم کی مختلف عبادت گھروں اور حرم کے دروازوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ الاِصْطَخْری کی معلومات ایک قدیم تر کتاب سے، جو اب مفقود ہو چکی ہے (حدود ۳۴۰ھ / ۹۵۱ - ۹۵۲ء)، مختصر طور پر نقل کی گئی ہیں۔ یہی حال اس بیان کا ہے جو ابن حَوْقَل نے اس کتاب سے نقل کیا ہے (۳۶۷ھ / ۹۷۷ - ۹۷۸ء)۔ ان میں مسجد اقصی: جس کا مقابلہ طول و عرض میں کوئی نہ کر سکتا تھا، (قبّۃ) الصّخرہ مع چٹان اور غار کے، جو اس کے نیچے ہیں اور محراب داؤد کا ذکر آتا ہے (BGA، ۱ : ۵۷ و ۲ : ۱۱۲)۔ یہ سب مصنفین عظیم جغرافیہ نگار المَقدَسی یا المُقدّسی کے آگے، جو یروشلم میں پیدا ہوا (۳۳۶ھ / ۹۸۵ - ۹۸۶ء)، ماند پڑ جاتے ہیں۔ وہ پہلے یروشلم کی پرکشش چیزوں اور ان فوائد کا ذکر کرتا ہے جو یہاں رہنے والوں کو حاصل ہیں، لیکن نقصانات بھی گنوائے ہیں۔ اس کے بعد وہ مسجد اقصی کا ذکر کرتا ہے، جسے زلزلوں کے بعد دوبارہ تعمیر کیا گیا تھا اور جس کے نو تعمیر حصے قدیم حصوں سے صاف الگ معلوم ہوتے تھے۔ شمالی جانب پندرہ دروازے تھے (یہ بڑی تعداد قابل غور ہے، جو دوسرے بیانات سے مطابقت نہیں رکھتی)، جن میں سے مرکزی ایک لوہے کا بڑا دروازہ تھا اور مشرقی جانب گیارہ تھے۔ شمالی جانب کے ساتھ ساتھ ایک صحن میں سنگ مرمر کے ستون تھے، جنھیں عبداللّٰہ الطّاہری (م ۲۳۰ھ / ۸۴۴ء) نے بنوایا تھا۔ عمارت کے وسط میں شمالاً جنوباً ایک مخروطی شکل کی چھت تھی، جس پر ایک خوبصورت گنبد تھا۔ اس کے بعد اس چبوترے اور قبّۃ الصخرہ کا بیان ہے جو حرم کے وسط میں ہے۔ اس بیان میں وہ تقریباً ابن الفقیہ سے متفق ہے۔ یہ ایک ہشت پہلو عمارت تھی۔ اس کے چار دروازے تھے، جن تک سیڑھیوں کے ذریعے سے پہنچا جاتا تھا۔ اندرونی حصہ تین ہم مرکز دالانوں میں تقسیم تھا جن کے ستون سنگ مرمر کے تھے۔ اس کے وسط میں ''صخرہ'' تھا، جس کی کیفیت بعینہ ابن الفقیہ کے بیان کے مطابق لکھی ہے، یعنی اس کی لمبائی ۳۳ باع [ells، ایک ell = سوا گز] اور چوڑائی ۲۷ باع تھی اور اس کے نیچے غار تھا، جس میں ۷۰ آدمی سما سکتے تھے۔ ''صخرہ'' کے گرد ستونوں کا حلقہ اسے باقی حصوں سے جدا کرتا تھا؛ اسی کے اوپر ایک دریچہ دار ڈھولنا (drum) ایک خوبصورت گنبد کو اٹھائے ہوئے تھا۔ گنبد کی چھت تک بلندی ایک سو باع تھی، گنبد تین لکڑی کے چوکھٹوں کا بنا ہوا تھا؛ نیچے والے پر سنہری

تانبا چڑھا ہوا تھا، دوسرا لوہے کی سلاخوں کا تھا اور تیسرا لکڑی کا، جس پر دھات کے پترے چڑھے ہوئے تھے۔ اس بیان کا بیشتر حصّہ موجودہ قبّۃ الصّخرہ ہی کے مطابق ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۴۱۳ھ / ۱۰۲۲ء کی تعمیر پرانی صورت کے مطابق کی گئی تھی۔ المقدسی نے حرم کی لمبائی ایک ہزار شاہی باع بتلائی ہے اور چوڑائی ۷۰۰ باع۔ اس میں سات سو سنگ مرمر کے ستون تھے اور پینتالیس ہزار سیسے کے چوکے لگے تھے۔ داخلہ بیس دروازوں سے ہو سکتا تھا اور دروازوں پر نشان عدد لگے ہوئے تھے (*BGA*، ۳ : ۱۶۶ ببعد)۔ ان عربی بیانات کے علاوہ ہمارے پاس ایرانی [سیّاح] ناصر خسرو کا تحریر کردہ بیان بھی موجود ہے، جو کہ ۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء میں یروشلم آیا اور ہر چیز کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ اس نے یہاں کی زمین، زرعی پیداوار، باشندوں کی تعداد (بیس ہزار مرد)، بازار، مکانوں کا طرز تعمیر، لائق تعریف دارالشفا، مشرقی فصیل کی طرف قبرستان، اور حوض سلیمان سے نکلنے والی نہر، وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور حرم اور اس کی عبادت گاھوں کی مفصل کیفیت لکھی ہے؛ لیکن افسوس ہے کہ اس کے بیانات ہر جگہ درست معلوم نہیں ہوتے، چنانچہ بعض اوقات وہ مفید ہونے کی جگہ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں۔ اقصی کی شمالی جانب کے پندرہ دروازوں کی جگہ، جن کا ذکر المقدسی نے کیا ہے، وہ صرف پانچ، لیکن مشرق میں دس دروازے بتاتا ہے۔ مقدم الذکر میں وہ ایک بڑے لوہے کے دروازے کا بھی ذکر کرتا ہے (سفر نامہ، طبع Schefer، ۱۸۸۱ء، ص ۶۷ تا ۹۹)۔ المشرف کی کتاب فضائل بیت المقدس و الشام (جو ایک یکتا مخطوطے کی صورت میں Tübingen میں موجود ہے، دیکھیے Seybold : *Die Arabischen Handschriften der Universitäts-bibliothek zu Tübingen*، ۱۹۰۷ء، ۱ : ۶۲ ببعد) بھی گیارھویں صدی عیسوی کی ہے۔ اس میں یروشلم کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لینے کے بعد حضرت عمرؓ کے ہاتھوں اس شہر کی فتح، حرم پر عبدالملک کی تعمیرات، فوائد شہر، اس شہر سے متعلق ملنے والی احادیث، یہاں نماز پڑھنے کے فضائل، وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعد کے مصنّفین اس کتاب سے بہت کام لیتے رہے ہیں۔

[اس زمانے میں بیت المقدس مسلمانوں کا علمی اور روحانی مرکز بنا ہوا تھا۔ اسلامی دنیا کے گوشے گوشے سے علماء، فضلا اور صلحا یہاں آ کر عبادت و ریاضت اور تصنیف و تالیف میں مشغول رہا کرتے تھے تا آنکہ صلیبی جنگ‌بازوں کی یلغار سے شام اور فلسطین کی گل‌ریز وادیاں خاک و خون میں نہانے لگیں۔ امام غزالیؒ نے سلوک کی منزلیں حرم شریف کے باب الرحمۃ کے پاس طے کی تھیں اور احیاء علوم الدّین کی تحریر کا آغاز بھی بیت المقدس کی سکون پرور فضاؤں میں کیا تھا۔

سلجوقیوں نے جب فلسطین پر قبضہ کر لیا تو زائرین کے لیے یہاں آنا مشکل ہو گیا۔ پطرس راہب نے فرانس اور جرمنی کا دورہ کیا اور مسلمانوں کے تسلط سے ارض مقدس کو واگذار کرانے کے لیے یورپ کے عیسائیوں کو برانگیختہ کیا اور مسلمانوں کے فرضی مظالم بڑھ چڑھ کر بیان کیے گئے۔ ۱۵ اگست ۱۰۹۶ء کو یورپ کی متحدہ افواج ساحل ایشیا پر اتریں اور قونیہ، انطاکیہ اور معرۃ النّعمان کے راستے فلسطین کی طرف بڑھنے لگیں۔ ۲۲ شعبان ۴۹۲ھ کو عیسائی بیت المقدس کے شہر میں داخل ہو گئے۔ انہوں نے بچوں، بوڑھوں اور جوانوں کو بلا امتیاز قتل کیا۔ شہر کے گلی کوچوں کے علاوہ مضافات میں لاشوں کے انبار لگ گئے۔ شہدا کی تعداد ستر ہزار بیان کی جاتی ہے]۔

مسلمانوں کا یہ قتل عام اس ضبط و تحمل کے

بالکل برعکس تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شہر پر قابض ہوتے وقت دکھایا تھا ۔ صلیبی جنگ باز قبۃ الصخرہ کے قیمتی خزائن بھی اٹھا کر لے گئے ۔ اب یروشلم سلطنت یروشلم کا صدر مقام بن گیا، جس کا پہلا فرمانروا گاڈفرے ڈی بولون Godfrey de Bouillon ”محافظ قبر مقدس“ تھا، لیکن وہ تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا (۱۸ جولائی ۱۱۰۰ء) اور اس کا بھائی بالڈون اول Baldwin I اس کا جانشین ہوا ۔ بطریق کا عہدہ، جو اب تک یونانیوں کے پاس تھا، اب رومیوں کے پاس چلا گیا ۔ صلیبیوں کی یہ خواہش تھی کہ گرجاؤں کو اپنی اصلی شکل میں لایا جائے ۔ سب سے زیادہ انہیں کنیسۂ قبر مقدس کی فکر تھی، جو عیسائی دنیا کی مقدس ترین جگہ ہے۔ کنیسۃ القیامہ کی گول عمارت اپنی پرانی شکل پر ہی رہی ۔ قسطنطینی باسلیق کو مع صحن کے، جس کے گرد پہلے صومعے بنے ہوئے تھے، دوبارہ تعمیر نہیں کیا گیا بلکہ اس کی جگہ نمایاں طور پر چھوٹے پیمانے کا ایک گرجا بعد کی رومی طرز پر گول عمارت کے عین مشرقی جانب تعمیر کیا گیا ۔ مقصد یہ تھا کہ یہ گرجا ان روزانہ عبادتوں کے لیے، جن کی بنیاد گاڈفرے نے رکھی تھی (دیکھیے *Palästina* : Dalman *Jahrbuch*، ۴ ؛ ۳۹ بعد)، مناجات خانے (Choir) کا کام دے ۔ اس طرح جو گرجا بنا اور جسے ۱۱۴۹ء میں وقف کر دیا گیا، اس کے اندر یروشلم کے بادشاہوں کو دفن کیا جاتا تھا ۔ دوسرے گرجا، جو دوبارہ تعمیر کیے گئے، ان میں ہم کنیسۂ صیون Sion یا حواریوں کے شکستہ گرجا کا خاص طور پر ذکر کر سکتے ہیں۔ قبر مقدس کے گرجا سے تھوڑی دور ایک عالی شان اور صلیبی جنگجوؤں کے مخصوص انداز کی عمارت تیار ہو گئی۔

صلیبی جنگ باز صرف عالم نصرانیت کے مقدس مقامات پھر سے حاصل کر لینے پر قانع نہ تھے حالانکہ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کے لیے بے روک ٹوک ان کے گرجاؤں کا استعمال کرنے کی اجازت دے دی تھی اور صرف معبد کا رقبہ مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کیا تھا، لیکن اس کے برعکس صلیبیوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انہیں گرجا بنا دیا ۔ قبۃ الصخرہ، جسے وہ اس کی تاریخ کے متعلق ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے Templum Domini کہتے تھے، تقریباً ویسے کا ویسا رہا؛ پھر بھی گنبد کی چوٹی پر ایک سونے کی صلیب لگا دی گئی اور ”صخرہ“، جو ابھی تک بیچ میں سے کھلا ہوا تھا، سنگ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا اور اس کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کی گئی ۔ مسجد اقصی میں بہت سا رد و بدل کیا گیا اور اب اس کا نام معبد سلیمان (Templum Salomonis یا Palatium Salomonis) رکھا گیا ۔ یہ تغیر و تبدل اس لیے کیا گیا کہ یہ عمارت پہلے تو لاطینی بادشاہوں کا محل تھی، لیکن پھر ”فرسان الہیکل“ (Templars) کی نئی قائم شدہ جماعت کے سپرد کر دی گئی ۔ انہوں نے مسجد میں رہنے کے کئی کمرے بنا لیے اور متعدد دیگر عمارتوں کا اضافہ کیا، جو بطور جاے ضرور اور اناج کی کوٹھیوں کے استعمال کی جاتی تھیں [الادریسی، در *ZDPV*، ۸ : ۲۰۵؛ ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۶۴ بعد]۔ انہوں نے مسجد کے اندر اور مسجد کے ساتھ ساتھ صلیبیوں کا گرجا بھی بنایا، لیکن یہ کبھی مکمل نہیں ہو سکا (دیکھیے John of Wurzburg، باب ۵) ۔ ان تبدیلیوں سے قطع نظر یروشلم فرنگیوں کے عہد میں اسی طرح رہا جس طرح کہ فتح سے پہلے تھا ۔ شہر کے گرد ایک مضبوط فصیل تھی، جس کے سامنے متعدد مقامات پر خندقیں کھودی گئی تھیں ۔ شہر میں داخل ہونے کے لیے چاروں سمت چار دروازے اور ان کے مابین تھوڑے تھوڑے فاصلے پر متعدد

اور دروازے تھے۔

یروشلم کے احوال میں فرنگیوں کے عہد کا بہترین، اگرچہ مختصر، بیان الادریسی (۱۱۵۰ء) کا ہے، جو *Book of Regers* میں ملتا ہے۔ اس نے چار بڑے دروازوں کا ذکر کیا ہے اور کنیسۂ قبر مقدس، حرم مع قبۃ الصخرہ، مسجد اقصیٰ، جت سمانہ Gethsemane، کنیسۂ سیون Sion اور شہر کے نواح کے متعدد گرجاؤں کی کیفیت لکھی ہے۔ بظاہر وہ خود وہاں کبھی نہیں آیا، لہٰذا اس کے بیانات غالباً ان اطلاعات پر مبنی ہیں جو اسے روجرز کے بھیجے ہوئے آدمیوں نے پہنچائیں۔ تھوڑے ہی عرصے بعد ۱۱۷۳ء میں علی الہروی (نسبت از ہرات) فلسطین آیا۔ اس کا بیان اب تک طبع نہیں ہوا، لیکن اس کا ترجمہ Schefer نے *Archives de l'Orient* (۱۸۸۶ء، ۱ : ۵۸۷ تا ۶۰۹) میں شائع کر دیا ہے۔ وہ قبۃ الصخرہ کا مع چار ستونوں، بارہ کھمبوں، سولہ کھڑکیوں، صخرہ کے گرد لوہے کے کام، روحوں کے غار، اقصیٰ اور اس کی ڈیوڑھی مع سنگ مرمر کے سولہ کھمبوں اور آٹھ ستونوں کی کیفیت لکھتا اور پیمائش دیتا ہے۔ وہ حضرت سلیمانؑ کے اصطبلوں اور حضرت عیسیٰؑ کے مہد کے علاوہ حضرت داؤدؑ کے برج مع محراب (جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے)، سلوح Siloah اور کنیسۂ قبر مقدس کا ذکر کرتا ہے۔

صلیبی جنگوں کا زمانہ نصرانیت کی تاریخ میں سب سے کم خیال آفریں زمانہ ہے۔ اس کا قابل رحم خاتمہ اس شاندار جوش سے، جس سے یہ شروع ہوا تھا نمایاں طور پر متضاد ہے؛ لیکن یہ آغاز بھی اس انسانیت سوز خونریزی کی بدولت، جو القدس کی فتح کے وقت عمل میں آئی، تاریک ہو جاتا ہے۔ شروع زمانے میں صلیبیوں نے جو فوائد حاصل کیے وہ ان کی اپنی قابلیت کے نہیں بلکہ اس بات کے رہین منت تھے کہ اس وقت خلافت سیاسی طور پر کمزور ہو گئی تھی۔ صلیبیوں کی القدس کی نئی سلطنت میں جلد ہی ابتری پھیل گئی، جس میں ذاتی مفاد اور خود غرضیوں کا کھلم کھلا اظہار ہونے لگا اور بعض اوقات عیسائی اپنے عیسائی بھائیوں سے لڑے اور انھوں نے اپنے مسلمان مخالفوں سے بلاتکلف اتحاد قائم کر لیے؛ لہٰذا جب فریق مخالف کی جانب عمادالدّین زنگی اور اس کے بیٹے نورالدّین جیسی طاقتور ہستیاں ظہور میں آئیں اور سب سے بڑھ کر جب صلاح الدّین ایوبی، جو اعلٰی پائے کی صفات سے متصف تھا، ۱۱۶۹ء میں مصر کا حکمران بن گیا اور اس نے نورالدّین کی وفات پر شام کا علاقہ فتح کرنا شروع کر دیا تو فلسطین میں عیسائیوں کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ جنگ حطّین [رک بآں] کے بعد، جو عیسائیوں کے لیے مہلک ثابت ہوئی تھی، صلاح الدّین نے القدس کی طرف پیش قدمی کی۔ جب وہ اپنی افواج لے کر شہر کے سامنے آیا تو اہل شہر نے، جنھوں نے نابلس کے Balian کو اپنا سپہ سالار بنا رکھا تھا، صلح کی وہ اچھی شرائط مسترد کر دیں جو انھیں پیش کی گئی تھیں اور آخری دم تک لڑنے کی ٹھان لی؛ تاہم صلاح الدّین نے اپنی لشکر گاہ کو شہر کی شمالی جانب منتقل کر دیا، جدھر استحکامات نسبۃً کمزور تھے اور جب اس کے قلعہ شکن آلات نے فصیل کے حصے منہدم کرنا شروع کیے تو مدافعین نے حوصلہ ہار دیا اور صلاح الدّین سے دوبارہ صلح کی گفت و شنید کرنے کی کوشش کی۔ جب صلاح الدّین نے ان کے سفیروں سے ملنے سے کئی بار انکار کر دیا تو Balian نے اسے یہ کہلوا بھیجا کہ اگر شہریوں کی اطاعت قبول نہ کی گئی تو وہ اس بات پر تلے ہوئے ہیں کہ مسلمان قیدیوں سمیت شہر کے تمام غیر فوجی باشندوں کو قتل کر دینگے، ان تمام اشیا کو جو لوٹنے کے قابل ہوں جلا دیں گے اور حرم شریف کی تمام عبادت گاہوں کو منہدم کر دیں گے۔

صلاح الدّین اور اس کے امیروں پر اس کا اس قدر اثر ہوا کہ اس نے ان کی شرائط قبول کر لیں (۱۱۸۷ء) اور شہریوں کو جزیے کی رقم ادا کر کے شہر سے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ صلاح الدّین کا رویہ اس قدر رحمدلانہ تھا کہ نہ صرف تاوان کی رقم میں کمی کر دی گئی بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کو جو مطلوبہ رقم ادا نہیں کر سکتے تھے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ مزید براں اس نے اپنے مسلّح سپاہیوں کو حکم دیا کہ وہ ان وطن سے نکلنے والے گروہوں کے ساتھ حفاظت کے لیے جائیں، حالانکہ اسی دوران میں ملک کے بعض حصوں میں عیسائی اپنے ہم مذہبوں کو اپنے علاقوں سے گزرنے سے روک رہے تھے (دیکھیے ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۶۱ تا ۳۶۶؛ Röhricht: *Geschichte des Königreiches*، ص ۴۵۱ ببعد)۔ القدس چھوڑنے والوں کی اکثریت لاطینی عیسائیوں کی تھی اور یونانی عیسائیوں کو، جنھیں شامی کہا جاتا ہے، بغیر غلام بنائے شہر میں رہنے کی اجازت دے دی گئی۔ متعدد مآخذ سے یہ بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں کے القدس پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی عیسائیوں کی معتدبہ جماعت وہاں اور بالعموم فلسطین میں موجود رہی (دیکھیے Rotermund، در *ZDPV*، ۳۵ : ۲۳ ببعد)، لیکن القدس کا نصرانی کردار غائب ہو گیا اور صلاح الدّین نے نصرانی حکومت کے زمانے کے نشانات ختم کر دیے۔ قبّة الصّخرہ کی سنہری صلیب کو اتار دیا گیا، جس پر مسلمانوں کی طرف سے نعرۂ تحسین اور عیسائی گروہ سے صدائے ماتم بلند ہوئی اور اس کی جگہ ہلال نے لے لی۔ صخرہ کے گرد کی دیوار مع قربان گاہ کے ہٹا دی گئی۔ صلاح الدّین نے، جیسا کہ ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے، گنبد پر دوبارہ سنہری رنگ پھروایا (de Vogüé: *Le Temple Jérusalem*، ص ۹۱ ببعد)، لیکن اس کے سوا عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا گیا۔ مسجد اقصی کی دوبارہ تعمیر پر بہت محنت کرنا پڑی کیونکہ اسے نہ صرف عیسائیوں کی عبادت کے تمام نشانات سے پاک کرنا پڑا بلکہ انھوں نے جو عمارتی تبدیلیاں کی تھیں ان سب کو بھی دور کیا گیا۔ ایک کتبے میں بتایا گیا ہے کہ محراب اور مسجد کو صلاح الدّین کے حکم سے دوبارہ تعمیر کیا گیا (de Vogüé، ص ۱۰۱)۔ اقصی کے جنوب مغربی حصے میں فرسان الہیکل (Templar) کا جو مخزن تھا اسے بدل کر اس کا نام ''مسجد النّساء'' رکھا گیا۔ ایک بہت پر تکلّف خوبصورت منبر، جو نورالدّین کے حکم سے مسجد اقصی کے لیے بنایا گیا تھا اور حلب میں تھا، صلاح الدّین نے منگوا کر اس جگہ رکھوا دیا جہاں اسے رکھنا مقصود تھا۔ قبر مقدس کے گرجا کو اپنے حال پر رہنے دیا گیا، لیکن زائرین کو وہاں آنے کی ممانعت ہو گئی؛ تاہم یہ حکم امتناعی بھی ۱۱۹۲ء میں اٹھا دیا گیا۔ ''جانبازان یوحنّا ولی'' (Knights of St. John) کے وسیع اقامت خانے کو مسجد عمرؓ کے لیے بطور وقف دے دیا گیا اور وہاں کے گرجا کو بدل کر بارستان کے نام سے شفاخانہ بنا دیا گیا.

القدس کے گرد کی فصیلوں کی، جنھیں محاصرے کے دوران میں نقصان پہنچا تھا، خود صلاح الدّین کی نگرانی میں مرمّت کی گئی۔ ان کے سامنے ایک گہری خندق کھودی گئی اور ان برجوں کو، جو باب العَمود (دیکھیے اوپر) اور باب المحراب کے درمیان مغربی جانب تھے، دوبارہ تعمیر کیا گیا (مجیر الدّین، ص ۳۳۸)۔ اس موقع پر مغربی پہاڑی کا ایک حصہ، جو اب تک فصیل سے باہر تھا، شہر کے اندر شامل کر لیا گیا (دیکھیے Rotermund: کتاب مذکور، ص ۲۱)۔

صلاح الدّین کی وفات (۵۸۹ھ / ۱۱۹۲ء) پر اس کے بھائی نے حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک کو اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا، جن میں سے المعظّم کے حصے میں دمشق اور فلسطین آیا۔ اس نے مسجد اقصٰی کے لیے ایک نیا لکڑی کا برج بنا دیا اور قبۃ الصّخرہ کی جنوبی جانب کے محرابی دالان کو دوبارہ تعمیر کیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد مصر میں مملوک سلاطین ایوّبیوں کے جانشین بنے، جن میں سے قوطوز [الملک المظفر سیف الدین] نے ۱۲۶۰ء میں عین جالوت [رکّ باں] کی جنگ میں مغول کی آگے بڑھتی ہوئی افواج کو شکست دے کر بہت نام پایا۔ اس کے بعد شام اور فلسطین مل کر ایک صوبہ بن گئے۔

القدس کچھ عرصے تک مشرق میں دلچسپی کا مرکز رہنے کے بعد مملوکوں کے عہد میں زاویۂ خمول میں چلا گیا۔ اس عہد کی تاریخ کے متعلق ہمارے علم کا مدار بیشتر مؤلف مُجیر الدین عُلیمی [حنبلی] پر ہے، جو شہر کی قدیم تاریخ کے ضمیمے کے طور پر ہمیں بتاتا ہے کہ مختلف مملوک سلاطین نے اس شہر کے لیے کیا کچھ کیا۔ یہاں کی عبادت گاہوں کی بار بار مرمت نے ان بادشاہوں کو اپنی دینی عقیدت مندی کے اظہار کا موقع دیا اور قبۃ الصّخرہ کی بیرونی دیوار کی پچی کاری کو، جسے باد و باراں کی وجہ سے بہت نقصان پہنچا تھا، خاص طور پر کئی بار مرمت کرانے کی ضرورت پڑی۔ کئی سلاطین کے متعلق بتایا گیا ہے کہ انھوں نے وہ محاصل کم کر دیے جو شہر کو ادا کرنے پڑتے تھے اور یہ کہ بعض سلاطین نے مسجد اقصٰی میں قرآن مجید کے قابلِ دید نسخے نذر کیے۔ سلطان کبیر بیبرس اوّل [رکّ باں] نے اقصٰی کی تجدید کی اور ۶۶۲ھ / ۱۲۶۳ء میں شہر کے شمال مغرب میں ایک سرائے بنوائی، جس کا مقصد محتاجوں کی مدد کرنا تھا۔ المنصور قلاوون (۶۷۸ تا ۶۸۹ھ) نے اقصٰی کے جنوب مغربی حصوں کی چھت، جو مسجد النّساء کے ساتھ تھی، ازسرنو بنوائی۔ المنصور لاجین (۶۹۶ تا ۶۹۸ھ) نے اقصٰی کی جنوبی دیوار میں محراب داوٗد کی تجدید کی۔ النّاصر محمّد نے اپنے تیسرے عہد حکومت (۷۰۹ھ / ۱۳۰۹ء تا ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء) میں اقصٰی کے عقبی حصّے میں سنگ مرمر کی سلوں کا فرش کرایا، محراب کے دائیں بائیں دو کھڑکیاں کھلوائیں، حرم کے اٹھے ہوے حصّے کی شمالی جانب کے محرابی دالانوں اور باب القطّانین کی تجدید کی اور حرم کی دونوں عبادت گاہوں کے گنبدوں کو اس عمدگی سے سنہری کیا کہ تقریباً ۱۸۰ سال بعد مجیر الدین کے زمانے میں بھی یہ نئے کے نئے معلوم ہوتے تھے (قبۃ الصّخرہ کے ایک کتبے میں اس تذہیب اور بیرونی چھت کی تجدید کا ذکر کیا گیا ہے، دیکھیے de Vogüé : کتاب مذکور، ص ۹۱)۔ سلطان الاشرف قایت بای (۸۷۳ھ / ۱۴۶۸ء تا ۹۰۱ھ / ۱۴۹۵ء) ایک لائق فرمانروا تھا، جسے اپنی سلطنت کے مقدس مقامات میں بڑی دلچسپی تھی۔ ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ اس نے حرم کے اُٹھے ہوے حصّے اور اس کی مغربی دیوار کے درمیان کنواں [سبیل] بنوایا اور اقصٰی میں باب السّلسلہ کی طرف اس مدرسے کو دوبارہ تعمیر اور وسیع کیا جو اسی کے نام سے معروف ہے (مجیر الدّین، ص ۲۸۷)۔ اس کے عہد میں بہت سی ایسی کاریزوں کی تجدید کی گئی جو شہر کو پانی پہنچاتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۶۲۱، ۵۰۰، ۶۶۱ ببعد)۔

عہد ایوّبی اور عہد مملوک کی جغرافیائی تصانیف میں سے یاقوت کی جغرافیائی قاموس معجم البلدان (طبع Wüstenfeld، ۱۸۶۶ – ۱۸۷۳ء)

سب سے اعلٰی پائے کی کتاب ہے، جس میں قدیم مآخذ کو کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ القدس پر اپنے مفصّل مقالے (۴ : ۹۰۰ ببعد) میں وہ شہر، اس کی آب رسانی، پھلوں کی فراوانی اور حرم کی عبادت گاہوں اور اس کے مشاہیر کا تفصیلًا ذکر کرتا ہے۔ الدّمشقی (*Cosmography*، طبع Mehren، ۱۸۶۶ء) اور ابوالفداء (طبع Reinaud و de Slane، ۱۸۴۰ء) کی جغرافیائی تصانیف اور ابن بطوطہ کا سفر نامہ (طبع Defrémery و Sanguinetti، بار دوم ۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۹ء) چودھویں صدی عیسوی کی کتابیں ہیں۔ خلیل الظّاہری (م ۸۷۲ھ/ ۱۴۶۸ء) کی فلسطین اور شام پر کتاب، جس کے دو ملخص موجود ہیں، (R. Hartmann : *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Khalīl al-Ẓāhirīs Zubdat Kashf al-Mamālik*، ۱۹۰۷ء)، پندرھویں صدی عیسوی کی ہے۔ القدس کے باب میں وہ القدس سے متعلق قرآنی عبارات اور احادیث کے علاوہ نیز قبۃ الصخرہ، وہاں ادا ہونے والی چار مذہبی رسوم اور مقدس اوقاف، بازاروں، مدرسوں، سراؤں، حماموں اور کنیسۃ القیامہ کا ذکر کرتا ہے۔ کئی ایک اور کتابیں بھی ہیں جن میں خاص طور پر القدس کا ذکر ہے اور جن کا مآخذ مذکورۂ بالا مشترک ہے۔ ابن ہلال جمال الدّین المقدسی نے ۷۵۲ھ/ ۱۳۵۱ء میں اپنی کتاب مثیر الغرام الی زیارۃ القدس [والشام] لکھی، [جو یافا سے طبع ہو چکی ہے]۔ اس کے وہ اقتباسات جن میں حضرت عمرؓ کے القدس میں داخلے اور عبدالملک کی عمارات کا ذکر ہے، Le Strange نے دیے ہیں (دیکھیے *JRAS*، سلسلۂ جدید، ۱۸۸۷ء، ۱۹ : ۲۴۷ تا ۳۰۵)۔ یہ چودھویں صدی کی کتاب ہے۔ شمس الدّین السیوطی اپنی کتاب اتحاف الأخصاء بفضائل المسجد الاقصی میں، جو ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰ء میں لکھی گئی، اس سے اقتباسات دیتا ہے اور بعض جگہ اس کی عبارتیں لفظ بہ لفظ نقل کر دیتا ہے۔ اس کا خلاصہ مع متعدّد عبارتوں کے ترجمے کے Le Strange (کتاب مذکور، ص ۲۰۸ ببعد) نے دیا ہے؛ یہ مقامی جغرافیے سے متعلق معلومات اور ضعیف روایات کا مجموعہ ہے۔ مجیر الدّین کی کتاب الانس الجلیل بتاریخ القدس [والخلیل] ۱۴۹۵ء میں لکھی گئی (مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۸۳ھ؛ اس کے اقتباسات کا ترجمہ ۱۸۷۶ء میں H. Sauvaire نے کیا، دیکھیے *Histoire de Jérusalem et de Hébron*)۔ کتاب کی ابتدا افسانوں سے ہوتی ہے، جن کے بعد حضرت عمرؓ اور عبدالملک کے متعلق قدیم مصنّفین سے اخذ کردہ بیانات ہیں۔ اس کے بعد الحاکم کا قبر مقدس کے گرجا کو تڑوانا، شہر پر فرنگیوں اور صلاح الدّین کا قبضہ اور اس کے بعد ۱۲۴۴ء تک کے زمانے پر یادداشتیں لکھی ہیں۔ اس سے اگلے باب میں مندرجۂ ذیل امور کا بیان ہے: حرم کی عبادت گاہیں اور اس کے دروازے؛ مدارس؛ مکانات، جن میں سے بیشتر قدیم کھنڈروں پر تعمیر کیے گئے تھے؛ گرجا؛ بازار اور شہر کے پھاٹک اور قبرستان؛ پیمائشیں، جن کا خلاصہ پہلے لکھ دیا گیا ہے؛ مملوک سلاطین، جنھوں نے شہر کی طرف توجہ کی اور ان اعلٰی حکام کی فہرست جو وہاں مامور رہے۔ سات وسیع دالانوں کی مسجد اقصٰی کے متعلق اس کے سادہ اور واضح بیان، جس میں اس کے ستونوں، کھمبوں، دو رخی ڈھلوان چھت اور گنبد کی کیفیت لکھی ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان دنوں بھی اس عمارت کی تقریبًا وہی شکل تھی جو آج کل ہے۔ یہی بات قبۃ الصخرہ کے گنبد کے متعلق، جسے بارہ پائے اور چار ستون اٹھائے ہوئے ہیں اور ارد گرد کی ہشت پہلو عمارت کے متعلق بھی، جس کے سولہ پائے اور آٹھ ستون ہیں، صادق آتی ہے۔

اس کتاب میں جو پیمائشیں دی گئی ہیں وہ موجودہ پیمائشوں سے عملاً مطابقت رکھتی ہیں۔ اس زمانے کے زائرین کے بیانات کثیر التعداد ہیں (دیکھیے **Röhricht**: *Biblioteca Geographica Palestinae*، عدد ۴۱ تا ۱۷۲)، لیکن یہ لوگ کوئی نئی بات نہیں بتاتے۔ مفید تر بیانات میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: **Burchardus**: *De Monte Sion*، ۱۲۸۳ء، (در **Laurent**: *Peregrinationes medii aevi quatuor*، ۱۸۶۴ء، بار دوم ۱۸۷۳ء)، جو **Ricaldus**: *De Monte Crucis* اور **Willbrand von Oldenburg** کا حوالہ بھی دیتا ہے، دیکھیے **Rotermund**، در *ZDPV*، ۲۴: ۱ ببعد)، **Felix Fabri**، ۱۴۸۰ اور ۱۴۸۳ء (**C. D. Hassler**: *Fratris Felicis Fabri Evagatorium*، ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۹ء؛ اس پر دیکھیے **Bernhard von Breitenbach** کا نقشہ، جو اس نے *ZDPV*، ۲۴: ۱۲۹ پر دیا ہے) اور بوھیمیا کا رہنے والا **M. Kabátnik**، ۱۴۹۱ء (جس کا ترجمہ *ZDPV*، ۲۱: ۴۷ ببعد پر کیا گیا ہے)۔ قبر مقدس کے گرجا کا ۱۴۳۶ء کے قریب کا ایک دلچسپ بیان **R. Durrieu** نے *Florilegium dedié à M. de Vogüé*، ص ۱۹۷ ببعد میں شائع کیا ہے۔

۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اوّل نے مملوک خاندان کا خاتمہ کر دیا اور اب القدس باقی شام کے ساتھ ترکوں کے قبضے میں چلا گیا۔ سلیمان اوّل (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) جو خاندان عثمانیہ کے ممتاز ترین بادشاہوں میں گزرا ہے، نہ صرف بڑا سپاہی تھا بلکہ تعمیر سے بھی بہت کچھ شوق رکھتا تھا، جس سے القدس کو بھی فائدہ پہنچا۔ اس نے قبۃ الصّخرہ کی بیرونی دیوار کی پچی کاری کو، جسے متواتر مرمت کرانے کی ضرورت پڑتی رہتی تھی، ہٹا کر چینی کے رنگین چوکے لگوا دیے۔ ان کے نیلے رنگوں کے درمیان باری باری سفید، سبز، اور زرد رنگ رکھے گئے، جن سے مسجد میں ایک خصوصی شان پیدا ہوگئی۔ زیریں حصوں میں ان کی جگہ سنگ مرمر کی سلیں استعمال کی گئیں، چوٹی پر ایک گہری نیلی پٹی پوری ہشت پہلو عمارت کے گرد کھینچی گئی، جس میں سفید کتبہ درج ہے۔ جصّ ثاقب (= مسام دار چمکتی کھریا) کی چادریں، جن میں مختلف رنگوں کے شیشے بھرے ہوئے تھے، کھڑکیوں میں لگائی گئیں۔ سلطان نے شہر کی فصیلوں کی بھی تجدید کی اور انہیں وہ شکل دی جو اب تک موجود ہے۔ بعض مقامات پر اس کی بنیاد پتھر پر قائم کرنے کے بجائے پرانی فصیل کے شکستہ آثار پر رکھی گئی ہے۔ اس موقع پر مغربی پہاڑی کا ایک حصہ دوبارہ شہر کے اس حصے سے کاٹ کر الگ کر دیا گیا جس کے گرد فصیل نہ تھی۔ محمود ثانی (۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹ء) نے ایک کتبے کے مطابق قبۃ الصّخرہ پر از سر نو سنہرا رنگ کرایا اور اس کے بیرونی حصے کی دوبارہ تعمیر کرائی۔

انیسویں صدی میں فلسطین پر جو جمود طاری تھا وہ نپولین کے حملے سے ٹوٹا۔ نپولین نے ترکوں سے یزرئیل کے قدیم میدان جنگ پر لڑائی لڑی، لیکن اس نے القدس پر قبضہ کرنے کا منصوبہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد [مصر کے] محمد علی [پاشا] نے ملک پر قبضہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں القدس نے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ یورپی طاقتوں نے اس کے متبنی ابراہیم پاشا کی مزید پیش قدمی روک دی۔ جب ملک میں مصر کی حکومت کے خلاف بے چینی بڑھتی گئی تو فرانسیسیوں نے محمد علی کی حمایت سے ہاتھ اٹھا لیا اور سلطان عبدالمجید انگلستان اور آسٹریا کی مدد سے ۱۸۴۰ء میں ایک بار پھر فلسطین اور القدس پر قابض ہوگیا۔ پھر یہ ملک ترکوں کے قبضے میں [پہلی] جنگ عظیم تک رہا۔

انیسویں صدی کے دوران میں القدس کی زندگی میں ایک نئی روح پھونکی جانے لگی، جس سے اس شہر کی قرونِ وسطیٰ کی خصوصیات میں روز افزوں تبدیلی ہوئی۔ ابراہیم پاشا کی حکومت نے کئی لحاظ سے ملک میں ترقی کا آغاز کیا۔ امن و امان کے بڑھ جانے کی وجہ سے یورپ کے لوگ یہاں آنے لگے تو یہ ترقی آہستہ آہستہ از سر نو جاری ہو گئی۔ یہاں آنے والوں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور بہت سے اجنبی لوگ شہر میں آباد ہو گئے۔ جب یہاں یورپی قنصل خانے کھولے گئے اور انہوں نے غیر ملکی باشندوں کے عدالتی حقوق کا ذمہ لیا تو یہ ترقی کی طرف ایک بڑا قدم ثابت ہوا۔ تبدیل شدہ حالات کی اہم نوعیت اس سے نمایاں تھی کہ قریم (Crimea) کی جنگ کے بعد وہ امتناعی حکم جس کی رو سے غیر مسلم قدیم معبد (= حرم شریف) کی حدود میں داخل نہ ہو سکتے تھے، منسوخ کر دیا گیا۔ ڈاک تار کے انتظامات اور دیگر زمانۂ جدید کے ادارے، جن میں بالکل حال ہی میں یافہ سے ریل کا بنانا شامل ہے، قائم ہوئے اور آج کل کی طرز پر اقامت خانے تعمیر کیے گئے۔ اس عہد میں تعمیرات کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ خود شہر کے اندر یا تو ویران گھروں کو دوبارہ آباد کیا گیا یا ان کی جگہ نئے گھر تعمیر کیے گئے۔ اسی طرح شہر کے نواح میں بھی مکانات تعمیر ہوئے۔ علاوہ ازیں مدارس، زائرین کے لیے قیام گاہیں، شفاخانے (جن میں ایک کوڑھیوں کے لیے بھی ہے) اور ایک یتیم خانہ وغیرہ تعمیر کیے گئے۔ متعدد گرجا تعمیر یا مرمت کیے گئے اور انہیں میں St. Anne کا گرجا ہے، جسے سلطان نے ۱۸۰۶ء میں نپولین ثالث کو ہدیۃً دیا تھا، نیز موریستان [مارستان] پر "نجات دہندہ کا گرجا" جو ۱۸۶۹ء میں پرشیا Prussia کے بادشاہ کو دیا گیا۔ [مولانا شبلی نے ۱۸۹۲ء میں بیت المقدس کا سفر کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: "بیت المقدس کی آب و ہوا نہایت عمدہ ہے۔ میوے کثرت سے اور نہایت شیریں و لذیذ ہوتے ہیں۔ مسجد الاقصیٰ جس کا طول ۶۰۰ گز اور عرض ۴۰۰ گز ہے، نہایت خوبصورت، پرتکلف اور شاندار ہے۔ چھت ستونوں پر ہے۔ صرف سنگ رخام کے ستون ہیں۔ جا بجا پچی کاری اور طلائی کام ہے۔ قبۃ الصخرہ کی صورت یہ ہے کہ ایک بلند چبوترے پر مثمن برج ہے، جس کی بلندی کم و بیش ۱۰۰ فٹ ہے۔ چھت اور دیواروں پر نہایت عمدہ اور طلائی کام ہے۔ یہ مقام مدت تک انبیاے کرام کا مسکن اور وحی و الہام کا مہبط رہا ہے"۔ سلطان عبدالحمید کے زمانے میں یہودیوں نے سلطان کو پیش کش کی کہ اگر یہودیوں کو فلسطین میں اراضی خریدنے کی اجازت دے دی جائے تو وہ ترکیہ کے تمام قرضے ادا کر دیں گے، لیکن سلطان نے یہ پیشکش ٹھکرا دی۔ اس کے باوجود یہودی چوری چھپے فلسطین میں داخل ہوتے رہے اور عربوں سے سستے داموں اراضی خرید کر اپنی بستیاں بساتے رہے۔ اسی اثنا میں روسی کلیسا اور روسی حکومت نے فلسطین میں خاصا اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ پہلی جنگ میں عربوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا؛ چنانچہ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور اسے عظیم الشان فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں فلسطین پر برطانوی سیادت قائم کر دی گئی۔ پہلا برطانوی کمشنر سر ہربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی تھا، جس نے یہودی مہاجرین پر فلسطین کے دروازے کھول دیے اور امریکہ کی صیہونی تنظیموں نے یہودیوں کے ناجائز داخلے اور فلسطین میں اراضی کی خرید کے لیے کروڑوں پونڈ دیے۔ یہودیوں کی روز افزوں تعداد سے عرب ممالک میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور عربوں اور یہودیوں میں خونریز فسادات شروع ہو گئے۔ ان

آئے دن کے خون خرابوں سے تنگ آ کر حکومت برطانیہ نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو انگریزوں نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ یہودیوں نے، جو اچھی طرح مسلح ہو چکے تھے، عرب علاقوں پر حملے شروع کر دیے۔ نہتے باشندوں کا قتل عام ہوا اور عرب خوف اور دہشت کے مارے اپنے دیہات اور شہر چھوڑنے لگے؛ چنانچہ طبریہ، حیفا، اور یافا کے شہر عرب آبادی سے خالی ہو گئے۔ عرب افواج کی مداخلت ناکام رہی، لیکن اردن نے فلسطین کا مغربی کنارہ اور بیت المقدس کا قدیم شہر بچا لیا۔ یہودیوں نے اسرائیلی سلطنت کے قیام کا اعلان کر دیا، جسے روس اور امریکہ نے فی الفور تسلیم کر لیا۔ عرب باشندے فلسطین سے باہر دھکیل دیے گئے، چنانچہ اب بھی تقریباً پانچ لاکھ فلسطینی عرب شام اور لبنان کے مختلف امدادی کیمپوں میں بے خانماں زندگی گزار رہے ہیں۔ ۷ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے قدیم بیت المقدس اور اردن کے مغربی کنارے پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ مقبوضہ فلسطین کو آزاد نہ کرا سکی۔ اب مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ہیں، لیکن اسرائیل کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا.

بیت المقدس اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ہے اور اس کی آبادی چار لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ مشرقی یورپ اور روس سے یہودیوں کی آمد لگا تار جاری ہے، جس کی وجہ سے نئے محلے اور نئی آبادیاں قائم ہو رہی ہیں۔ شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کیے جا رہے ہیں۔ بیت المقدس یہودیوں کا دینی اور تعلیمی مرکز بھی ہے۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ہے، جس میں سولہ ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ وائزمین Weizmann انسٹی ٹیوٹ آف سائنس میں گیارہ سو سائنس دان اور ریسرچ سکالر طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور دوسرے سائنسی علوم میں مصروف تحقیق و تفتیش ہیں].

**مآخذ** : ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر متن میں آ چکا ہے (وسیع ادب میں سے صرف تھوڑا سا انتخاب ہی دیا جا سکتا ہے): (۱) Robinson : *Palaestina*، ۱۸۴۱ء، ۲ : ۱۹۰ ببعد؛ (۲) T. Tobler : *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem*، ۱۸۵۳ء، ج ۱؛ (۳) V. Guérin : *Jérusalem, son histoire, sa description, ses établissements religieux*، ۱۸۸۹ء؛ (۴) Besant و Palmer : *Jerusalem, the City of Herod and Saladin*، ۱۸۷۱ء (بار دوم ۱۸۸۹ء)؛ (۵) Ch. W. Wilson : *Jerusalem, the holy City*، ۱۸۸۸ء؛ (۶) Vincent و Abel : *Jerusalem*، ج ۲، کراسہ ۱، ۱۹۱۴ء و کراسہ ۲، ۱۹۲۲ء؛ (۷) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ۱۸۹۰ء؛ (۸) C. Schick : *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem*، در *ZDPV*، ۱۷ : ۱۹۵ تا ۱۷۴، ۲۰۱ تا ۲۷۹؛ (۹) Volz : *Das Jerusalem der Kreuzfahrer*, *Palästina-Jahrbuch*، ۳ : ۵۷ ببعد؛ (۱۰) *Palestine Pilgrims' Text Society* میں زائرین کے بیانات کے تراجم؛ (۱۱) Hayter Lewis : *The Holy Places of Jerusalem*، ۱۸۸۸ء؛ (۱۲) De. Vogüé : *Le Temple de Jérusalem*، ۱۸۶۴ء؛ (۱۳) C. Schick : *Bait el-makdas oder der alte Tempel-platz zu Jerusalem, wie er jetzt ist*، ۱۸۸۷ء، نیز دیکھیے Riess : *ZDPV*، ۱۱ : ۱۹۶ ببعد؛ (۱۴) Gildemeister : *Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten*، در *ZDPV*، ۱۳ : ۱ ببعد؛ (۱۵) R. Hartmann : *Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte*، *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*، ۱۹۰۹ء، ج ۶۹؛

(۱۶) وہی مصنف: Geschichte der Akṣāmoschee، در ZDPV، ۳۲: ۱۸۵ ببعد؛ (۱۷) E. T. Richmond: The Dome of the Rock in Jerusalem، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۱۸) Mommert: Die heilige Grabeskirche in Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande، ۱۸۹۰ء؛ (۱۹) A. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche in Jerusalem، ۱۹۰۸ء؛ (۲۰) A. Baumstark: Die modestianischen und die Konstanstantinischen Bauten am heiligen Grabe in Jerusalem، ۱۹۱۰ء؛ (۲۱) K. Schmaltz: Mater ecclesiarium, die Grabeskirche in Jerusalem، ۱۹۰۸ء؛ (۲۲) Dalman: Palästinajahrbuch، ۳: ۳۸ ببعد؛ (۲۳) P. Mickley: Die Konstantinkirchen im heiligen Lande, Eusebius-Texte, Das Land der Bibel، ۴، ۱۹۲۳ء؛ (۲۴) Steven Runciman: A History of the Crusades، ۳ جلدیں، ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴ء؛ (۲۵) A. M. Hemson: Palestine under Mandate، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۲۶) A. L. Tibani: Jerusalem، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۲۷) Ency. Brit.، طبع ۱۹۷۳ء، بذیل مادّہ؛ (۲۸) Statesman's Year Book، لنڈن ۱۹۷۴ - ۱۹۷۵ء؛ (۲۹) شبلی نعمانی: سفر نامۂ روم و مصر و شام، ص ۲۰۰ تا ۲۰۹، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۳۰) ممتاز لیاقت: تاریخ بیت المقدس، لاہور ۱۹۷۲ء]۔

[F. Buhl (و ادارہ)]

**قُدسی**: (بمعنی منسوب بخطۂ مقدس) حاجی محمد جان کا تخلص، جو اس نے اس لیے اختیار کیا کہ وہ مشہد (مقدس) کا رہنے والا تھا۔ قدسی نے شاہجہان کے پانچویں سال جلوس، یعنی ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ - ۱۶۳۲ء میں وطن چھوڑ کر برصغیر پاکستان و ہند کا رخ کیا۔ [مرآۃ الخیال (ص ۸۰) میں ہے کہ وہ حج کے لیے گیا اور وہاں سے برصغیر آیا۔ ۱۰۴۲ھ/ ۱۶۳۲ - ۱۶۳۳ء میں حاضر دربار ہوا تو انعام نقد اور خلعت و اسپ حاصل کر کے شعراے دربار میں جگہ پائی]۔ بادشاہ نامہ (۱: ۳۵۱) اور عمل صالح (۳: ۷۰۹) میں اس کا ذکر مع نمونۂ کلام ملتا ہے۔ ان دونوں کتابوں کے مصنفوں نے اس کی بہت تعریف کی ہے اور وہ اشعار درج کیے ہیں جو قدسی نے تخت طاؤس کے بارے میں کہے تھے (بادشاہ نامہ، ۱/ ۲: ۸۰؛ عمل صالح، ۲: ۸۷)۔ قدسی نے ایک مثنوی شاہجہان نامہ اور ایک مثنوی کشمیر کی تعریف میں کہی تھی۔ اس کی وفات لاہور میں ۱۰۵۶ھ / ۱۶۴۶ء میں ہوئی۔ ریو Reiu (۲: ۶۸۴ ب) کو یہ لکھتے ہوئے مغالطہ ہوا کہ اس کا انتقال کشمیر میں ہوا تھا (دیکھیے بادشاہ نامہ، ۲: ۵۰۳) [اور اس کی ہڈیوں کو خراسان پہنچایا گیا (آتشکدہ، ص ۲۸۲، بذیل طوس)]۔ قدسی نے قصیدہ، قطعہ، غزل، رباعی خصوصاً مثنوی میں داد سخن پائی ہے (عمل صالح ۳: ۳۹۷)۔ [محمد حسین آزاد کے نزدیک اس کی غزل بلاغت میں اس کے قصیدے اور مثنوی کو نہیں پہنچتی۔ قصیدے میں وہ کبھی کبھی تشبیب کے بعد دفعۃً مدح پر آ جاتا ہے (خزانۂ عامرہ، ۳۷۶)۔ قدسی نے رنگینی الفاظ اور تازہ معانی کی وجہ سے ہر دلعزیزی حاصل کی (بادشاہ نامہ، ۲: ۳۰۱)]۔ شاہجہان کی مدح میں ایک قصیدے کے صلے میں شوال ۱۰۴۰ھ کو اسے روپوں میں تولا گیا تھا اور اس کے وزن کے برابر پانچ ہزار پانچ سو روپے اس کو عنایت ہوئے تھے (بادشاہ نامہ)۔ ربیع الاول ۱۰۴۹ھ/ جولائی ۱۶۳۹ء میں اس کو سو مہریں بطور انعام (جائزۂ شعر) ملیں اور ۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ء میں جہاں آرا بیگم بنت شاہجہان کی شفایابی کے جشن میں اس کو خلعت اور دو ہزار روپیہ انعام ملا (بادشاہ نامہ، ۲: ۳۰۳، ۴۰۰)۔

مآخذ: (۱) محمد صالح: عمل صالح، ۳ : ۳۹۷ و ۳۸۷؛ (۲) عبدالحمید لاهوری : بادشاه نامه، ۱/۱ : ۳۳۳، ۳۵۰؛ نیز ۱/۲ : ۱۹، ۲۱، ۵۰، ۸۰، ۱۳۴، ۳۵۱؛ (۳) خزانۂ عامرہ، ص ۳۷٦؛ (۴) احمد علی : هفت آسمان، ص ۱۳۲؛ (۵) A descriptive catalogue of Persian, Urdu & Arabic Mss، دانش گاہ پنجاب، ۱۹٦۸ء، ۱ : ۲؛ ۳۹۸، ۵۳۳.

(H. BEVERIDGE و [ادارہ])

⊗ **قِدَمْ** : (قاف کی زیر (ـِـ) اور دال کی زبر (ـَـ) کے ساتھ)؛ عربی زبان کا اسم مصدر، جس کے معنی هیں پرانا هونا (اَلْعِتْق)؛ اَلْقَدِیْم (کہنه، پرانا)، تَقَدُّم (پہلے هونا) اور تَقْدِیْم (کسی چیز کو پہلے یا مُقَدَّم کرنا) اسی قِدَم سے مشتق هیں۔ اَلْمُقَدِّم کا مادہ بھی قِدَم ہے جو تَقْدِیْم سے اسم فاعل کا صیغه ہے اور اللہ عز و جل کے اسماے حسنٰی میں سے ہے، جس سے مراد یه ہے که اشیاء کو مُقَدَّم کرنے والی وهی ذات ہے جو هر شے کو اس کے صحیح مقام پر رکھتی ہے، جو تَقَدُّم کی مستحق هوتی ہے اسی کو مقدم کرتی ہے۔ اَلْقَدِیْم عَلَی الْاِطْلَاق (مطلقاً قدیم) صرف اللہ تعالٰی کی ذات ہے، تاهم امام راغب اصفہانی کا قول ہے که قرآن کریم یا آثار صحیحه میں لفظ القدیم اللہ جل شانهٗ کے وصف کے طور پر کہیں مستعمل نہیں هوا، لیکن مسلمان فلاسفه اور متکلمین یه لفظ ذات باری کے لیے استعمال کرتے هیں (دیکھیے مفردات القرآن، ۳ : ۲۸۱؛ لسان العرب، زیر مادۂ قدم؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ۳ : ۳٦۳)۔ قِدَم کی ضد یا نقیض عربی کا اسم مصدر "حُدُوْث" ہے، جس کے معنی هیں نیا هونا؛ چنانچه فلاسفه اور متکلمین جهاں قِدَم سے بحث کرتے هیں، وہ حُدُوْث اور اس کے مشتقات (حَادِث؛ اِحْدَاث : از سر نو پیدا کرنا، مُحْدَث : نیا پیدا کردہ وغیرہ) سے بھی بحث کرتے هیں (کتاب التعریفات، ص ۱۷۹ تا ۱۸۱؛ دستور العلماء، ۳ : ٦۰؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۱۱ ببعد)، امام راغب کے مذکورۂ بالا قول کی تائید تهانوی (کشاف، ص ۱۲۱۲) کے اس بیان سے بھی هوتی ہے که حکما اور اهل السنة کا اس بات پر اتفاق ہے که اَلْقَدِیْم اللہ تعالٰی کی ذات کا وصف ہے اور اسی بنیاد پر اشاعرہ کے نزدیک تمام صفات باری تعالٰی بھی قَدِیْم هیں۔ عبدالنبی احمد نگری (۳ : ٦۰) کا یه قول بھی اس سلسلے میں خاص اهمیت کا حامل ہے که "قَدِیْم بِالذَّات وہ هستی ہے جس کا وجود غیر کا محتاج نه هو اور وہ صرف اللہ سبحانهٗ کی ذات ہے اور کوئی نہیں"۔

الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۸۰) اور عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳ : ٦۰ ببعد) قِدَم کی دو قسمیں بیان کرتے هیں : قِدَم ذاتی اور زمانی۔ قِدَم ذاتی یه ہے که کوئی چیز اپنے وجود کے لیے کسی غیر کی محتاج نه هو (اَلْقِدَمُ الذَّاتِی هو کَوْنُ الشَّیْء غیر مُحْتَاج اِلَی الْغَیْر)؛ قِدَم زمانی سے مراد یه ہے که کسی چیز پر کوئی ایسا لمحه نه بیتا هو جب وہ معدوم هو اور اس کا وجود پہلے قائم نه رها هو (اَلْقِدَمُ الزَّمَانِي هو کَوْنُ الشَّیْء غیر مَسْبُوْقٍ بِالْعَدَم)۔ قدم کا اطلاق اس موجود چیز پر هوتا ہے جس کا وجود کسی غیر کے سبب نه هوا هو؛ اسے قدیم بالذّات کہتے هیں۔ اسی طرح اگر کسی موجود چیز پر کبھی پہلے عَدَم کے لمحات نه بیت چکے هوں تو اسے قدیم بالزّمان کہتے هیں۔ فلاسفه اور حکما کے قول کے مطابق موجود شے جو قدیم بالذّات هو وہ قدیم بالزّمان بھی هونی ہے، مگر هر قدیم بالزّمان قدیم بالذّات نہیں هو گی۔ الجرجانی (ص ۱۷۹) نے بعض حکما کا یه قول بھی نقل کیا ہے که قدیم وہ ہے جس کا نه اول هو اور نه آخر هو (اَلْقَدِیْمُ هو الَّذِی لَا اَوَّلَ لَهٗ وَلَا آخِرَ لَهٗ)۔ قدیم بالذّات کے مقابل مُحْدَث بالذّات ہے (یعنی جو

اپنے وجود کے لیے کسی غیر کا محتاج ہو) ۔ اس طرح قدیم بالزمان کے مقابل مُحدَث بالزمان ہے (یعنی جس کے وجود سے قبل اس پر عدم کے لمحات بھی گزر چکے ہوں) ۔ دیکھیے کتاب التعریفات، ص ۷۹، تا ۱۸۱؛ دستور العلماء، ۳ : ۶۰ تا ۶۰؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۱۱ تا ۱۲۱۳ ۔

تھانوی (کشاف، ص ۱۲۱۱ ببعد) نے قدم پر ایک اور زاویۂ نگاہ سے بھی بحث کی ہے اور قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں بیان کی ہیں : قدم حقیقی اور قدم اضافی؛ حدوث حقیقی اور حدوث اضافی ۔ وہ کہتا ہے کہ قدم حقیقی سے مراد کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ جس ہستی پر ہم قدم حقیقی کا اطلاق کرتے ہیں اس کی ذات سے پہلے کسی اور ذات کا وجود سرے سے نہ ہو (''عدم المسبوقیۃ بالغیر سبقا ذاتیا''، یعنی سبقت ذاتی کے اعتبار سے غیر کا عدم وجود)؛ اسے قدم ذاتی بھی کہتے ہیں ۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ موجود شے اپنے وجود کے لیے کسی حال میں بھی غیر کی ہرگز محتاج نہ ہو ۔ قدم کا یہی مفہوم ذات واجب تعالٰی پر صادق آتا ہے ۔ اسی طرح حدوث حقیقی سے مراد یہ ہے کہ موجود شے کے ذاتی وجود سے قبل بھی کسی ذات کا وجود ثابت ہو ۔ اس میں سبقت زمانی (زمانے کے لحاظ سے پہلے ہونا) شرط نہیں ۔ اس حدوث حقیقی کو حدوث ذاتی بھی کہتے ہیں ۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ موجود شے اپنے وجود ذاتی کے لیے کسی نہ کسی وقت غیر کی محتاج ہو؛ یعنی حادث وہ چیز ہوئی جو فی الجملہ کسی نہ کسی وقت اپنے وجود کے لیے کسی غیر کی محتاج رہی ہو ۔ اسی بنیاد پر قدم زمانہ یا ازلیت زمانہ کا تصور باطل قرار پاتا ہے اور زمانہ بھی حادث ثابت ہوتا ہے ۔ کبھی قدم حقیقی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ سبقت زمانی کے اعتبار سے کسی شے پر عدم کے لمحات نہ گزرے ہوں ۔ اسے قدم زمانی کہا جاتا ہے اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ کوئی چیز اس طرح موجود ہو کہ زمانے یا وقت کے اعتبار سے پہلے وہ کبھی معدوم نہ رہی ہو؛ تو گویا قدیم بالزمان وہ شے ہوئی جس کے وجود کے زمانے کا کوئی نقطۂ آغاز نہ ہو ۔ اسی طرح حدوث حقیقی سے مراد بھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ موجود شے پر سبقت زمانی کے اعتبار سے عدم کے لمحات طاری رہے ہوں اور وہ عدم سے وجود میں آئی ہو؛ تو گویا حادث بالزمان وہ ہوا کہ جس پر وقت یا زمانے کے لحاظ سے پہلے عدم کی کیفیت طاری رہی ہو ۔

قدم اور حدوث کی دوسری قسم اضافی ہے ۔ قدم اضافی سے مراد یہ ہے کہ کسی موجود شے کے وجود کا گزشتہ زمانہ کسی دوسری موجود شے کے گزشتہ زمانے کی نسبت زیادہ ہو (اَلْقِدَمُ الْاِضَافِیُّ هُوَ کَوْنُ مَا مَضٰی مِنْ زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّیْءِ اَکْثَرَ مِمَّا مَضٰی مِنْ زَمَانِ وُجُوْدِ شَیْءٍ آخَر) ۔ اس طرح گویا پہلی شے کو دوسری شے کی نسبت سے قدیم اور دوسری کو پہلی کی نسبت سے حادث کہا جائے گا ۔ اسی طرح حدوث اضافی سے مراد یہ ہے کہ کسی موجود شے کا گزشتہ زمانہ کسی دوسری شے کے گزشتہ زمانے سے کم تر ہو؛ اس لحاظ سے قدیم ذاتی قدیم زمانی سے اور قدیم زمانی قدیم اضافی کی نسبت خاص ہو گا (کشاف، ص ۱۲۱۲) ۔ قدم کے مشتقات میں سے ایک تقدم ہے جو علم المنطق اور علم الکلام کی مصطلحات میں سے ہے ۔ حکما و متکلمین کے ہاں تقدم کا اطلاق پانچ چیزوں پر ہوتا ہے اور ان پانچوں اقسام کے درمیان محققین کے نزدیک معنوی لحاظ سے کوئی اشتراک نہیں پایا جاتا، بلکہ محض لفظی اشتراک موجود ہے ۔ اسی طرح ان اقسام پر تقدم کا اطلاق بعض کے نزدیک حقیقی اور بعض کے نزدیک مجازی ہے ۔ وہ پانچ اقسام یہ ہیں :

(۱) تقدّم بالزّمان، اور اس سے مراد یہ ہے کہ متقدّم بالزّمان شیء (یعنی زمانے کے لحاظ سے پہلے واقع ہونے والی شے) ایک ایسے زمانے میں موجود ہو جس کے دوران متأخّر بالزّمان (زمانے کے لحاظ سے بعد میں واقع ہونے والی) شیٔ موجود نہ ہو، مثلاً حضرت موسٰیؑ کا حضرت عیسٰیؑ سے متقدّم بالزّمان ہونا ۔ اس صورت میں تقدّم دراصل زمان کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس شے کی، کیونکہ موجودہ مثال میں تقدّم حضرت موسٰیؑ یا ان کے عوارضات میں سے کسی شی کی صفت نہیں، بلکہ زمان کی صفت ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت موسٰیؑ ایک زمانے میں موجود تھے؛ پھر وہ زمانہ بیت گیا اور ایک دوسرا زمانہ آ گیا جس میں حضرت عیسٰیؑ موجود تھے: (۲) تقدّمِ مکانی یا تقدّم بالرّتبہ اور اس سے مراد یہ ہے کہ متقدم چیز متأخر چیز سے ایک نقطۂ معین کے قریب تر ہو ۔ اس تقدم مکانی یا تقدم بالرتبہ کی مثالیں وہ اجناسِ مترتبہ برسبیل تصاعُد (نیچے سے اوپر کو ملاحظہ کرنا) یا اضافی انواع مترتبہ برسبیل تنازُل (اوپر سے نیچے کو نظر ڈالتے آنا) میں تلاش کی جا سکتی ہیں جو علم المنطق کی خاص اصطلاحات ہیں، یا اس کی سادہ مثال کسی مسجد میں نمازیوں کی صفوں میں مل سکتی ہے، لیکن اس کی توضیح سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ تقدّمِ زمانی یا تقدّمِ رتبی حقیقی نہیں ہوتا بلکہ اضافی ہوتا ہے اور نقطۂ معین کے اختلاف سے متقدم چیز متأخر یا متأخر چیز متقدم قرار پاسکتی ہے، مثلاً اگر نمازیوں کی صفوں کی مثال میں نقطۂ معین محراب کو قرار دیں تو صف اوّل متقدم ہو گی اور اگر دروازۂ مسجد کو نقطۂ معین تسلیم کریں تو یہی صف اوّل متأخر قرار پائے گی، اسی طرح اجناس میں نقطۂ معین کے اختلاف سے تقدم رتبی میں بھی اختلاف واقع ہو جائے گا، مثلاً اگر جوہر کو مبتدا یا نقطۂ آغاز قرار دیں تو جسم کو حیوان پر تقدم حاصل ہو جائے گا اور اگر انسان کو مبدأ قرار دیا جائے تو پھر حیوان کو جسم پر تقدم رتبی حاصل ہو جاتا ہے: (۳) تقدم بالشرف یعنی وہ تقدم جو کسی سبقت لے جانے والے کو زیادت کمال کے باعث حاصل ہو جاتا ہے مثلاً حضرت ابوبکرؓ کو حضرت عمرؓ پر تقدمِ بالشرف حاصل ہے: (۴) تقدّم طبعی، جس میں متأخر چیز اس بات کی محتاج ہوتی ہے کہ متقدمِ چیز پہلے سے موجود ہو، لیکن یہ متقدم چیز اس متأخر چیز کے لیے علّتِ تامہ نہیں ہوتی جیسے ۲ کا عدد اس بات کا محتاج ہے کہ پہلے ایک کا عدد موجود ہو؛ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب بھی ایک کا عدد وجود میں آ گیا، دو کا عدد بھی لازمی طور پر وجود میں آ جائے؛ (۵) تقدّم بالعلّیۃ جسے تقدّم بالذّات بھی کہتے ہیں، جس میں متقدم چیز بحیثیت فاعل مؤثر کے متأخر چیز کے لیے علت تامّہ ہوتی ہے جیسے سورج کا سامنے آنا دھوپ کو مستلزم ہے یا جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لیے علت تامہ بنتی ہے (کشاف، ص ۱۲۱۲؛ کتاب التعریفات، ص ۶۶ تا ۶۷) .

مسلمان حکما اور اشاعرہ کے نزدیک جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں لیکن معتزلہ اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں ۔ متکلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ قِدَم ایک ایسی صفت ہے جس سے اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی متّصف نہیں ہو سکتا (کشاف، ص ۱۲۱۲؛ مقالات الاسلامیین، ۲ : ۳۸۵ ببعد) .

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّۂ ق د م؛ (۲) راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابن الأثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۴) فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، بذیل مادّۂ ق د م؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛

(۶) عبدالنبی: دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۷) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت، بلا تاریخ؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۹) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۰) ابوبکر البیہقی: کتاب الاسماء والصفات، الٰہ آباد ۱۳۱۳ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

* **قدم شریف**: (قدم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم)؛ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے جو معجزات عام طور پر منسوب کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جب آپؐ کسی چٹان پر چلتے تھے تو آپؐ کے پاؤں کا نشان پتھر پر رہ جاتا تھا۔ اس معجزے کا ذکر بالعموم آپؐ کے دیگر معجزات کے ساتھ کیا جاتا ہے، مثلاً آپؐ کا سایہ نہیں پڑتا تھا، اگر آپؐ کا موے مبارک آگ میں ڈالا جاتا تو وہ جلتا نہیں تھا اور آپؐ کے لباس پر مکھیاں نہیں بیٹھتی تھیں، وغیرہ (دیکھیے الحلبی: السیرة الحلبیة، بولاق ۱۲۹۲ھ، ۳ : ۳۰۷)، یا یہ کہ ریت میں آپؐ کے نعلین کے نشان نہیں بنتے تھے (دیکھیے ابن حجر الہیتمی: شرح القصیدة الہمزیة از البوصیری، شعر ۱۷۶، مخطوطۂ انڈیا آفس، Loth، شمارہ ۸۲۶، ورق ۹۳)۔ مستند اور صحیح احادیث و آثار میں ایسے کسی معجزے کا ذکر نہیں ملتا اور جیسا کہ خود جلال الدّین السیوطی نے اشارہ کیا ہے (دیکھیے الحلبی: کتاب مذکور، ۱ : ۳۹۷)، اس کی تصدیق میں کوئی حدیث بھی پیش نہیں کی جا سکتی، لیکن دنیاے اسلام کے مختلف حصوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایک یا دونوں پاؤں کے نقوش موجود ہیں، جن کا بہت احترام کیا جاتا ہے۔ ان نقوش قدیم میں مشہور ترین وہ ہے جو بیت المقدس کی مسجد الاقصیٰ میں اس چٹان پر موجود ہے جہاں سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم آسمان پر جانے کے لیے براق پر سوار ہوئے تھے (شمس الدّین السیوطی: اتحاف الاخصّاء فی فضائل المسجد الاقصٰی، در Journ. Roy. As. Soc.، سلسلۂ نو (۱۸۸۷ء)، ۱۹ : ۲۵۸ تا ۲۵۹)۔ دمشق کے جنوبی دروازے کے قریب حَوران کو جانے والی سڑک پر ایک مسجد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پاے مبارک کا ایک نقش موجود ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہاں آپؐ نے اونٹ سے اترتے وقت ایک ہی پاؤں زمین پر رکھا تھا کہ [حضرت] جبریلؑ یہ وحی لائے کہ ارشاد الٰہی ہے کہ آپؐ [اس] دنیا کی جنّت اور عقبی کی جنّت کے درمیان کسی ایک کا انتخاب فرمالیں۔ اس پر آپؐ نے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ ترک فرما دیا (W. G. Palgrave : Journey through Central and Eastern Arabia، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲ : ۱۹)۔ قاہرہ میں پاے مبارک کے دو نشان ہیں: ایک اس مسجد میں جو آثار النّبی کے نام سے معروف ہے (Rev. des Trad. Pop.، ۹ : ۶۸۹) اور دوسرا قائت بے [رک باں] کے مقبرے میں (Baedeker : Egypt، ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۳)، جس نے بقول احمد دحلان [رک باں] اسے بیس ہزار دینار میں خریدا تھا۔ طنطۃ میں سید احمد البدوی کی خانقاہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے دونوں پاؤں کے نشانات موجود ہیں (Rev. des Trad Pop.، ۲۲ : ۳۱۰)۔ اسی طرح قسطنطینیہ کی اس مسجد میں جہاں سلطان عبدالحمید اول مدفون ہے؛ کتاب مذکور، ۹ : ۳۷۳؛ نیز رک بہ قسطنطینیہ۔

برصغیر پاکستان و ہند میں جہاں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے نقوش قدم سے عقیدت و ارادت انتہا تک پہنچی ہوئی نظر آتی ہے اس قسم کی سلیں ملک بھر میں پائی جاتی ہیں۔ کبھی تو یہ سلیں ان عمارتوں میں

ملتی ہیں جو صرف انھی کے لیے تعمیر ہوئیں (مثلاً گوڑ میں مسجد قدم رسولؐ)، یا یہ دوسرے تبرکات کے ساتھ رکھی جاتی ہیں (جیسے جامع مسجد دہلی میں)، یا پھر یونہیں بے غوری کی حالت میں کسی قبرستان کے ایک گوشے میں رکھ دی جاتی ہیں (جیسے علی گڑھ کے نزدیک قبرستان شاہ جمال میں)، یا پھر کسی شخص کی نجی تحویل میں اس کے گھر میں حفاظت سے رکھی ہوئی ملتی ہیں۔ عموماً ان پر صرف ایک ہی پاؤں کا نشان ہوتا ہے، لیکن بلاسور (اڑیسہ) میں قدم رسولؐ کی عمارت میں جو سل ہے اس پر آپ کے دونوں پاؤں کے علاوہ حضرت علیؓ کے قدموں کے نقوش بھی موجود ہیں (عبدالسلام : *The Qadam Rasul Building at Balasore*، در *Journ. As. Soc. Beng.*، ۴ (۱۹۰۸ء) : ۳۱ تا ۳۲)۔ ان میں سب سے زیادہ متبرک وہ نقش قدم سمجھا جاتا ہے جو فیروز شاہ تغلق [رک بآں] کے بیٹے فتح خان کی قبر پر رکھا ہوا ہے۔ اس بادشاہ نے ۷۶۰ھ ہی میں اپنے بیٹے کو شریک حکومت کر لیا تھا اور ۷۷۶ھ میں فتح خان کی وفات سے اسے بے انتہا رنج و الم برداشت کرنا پڑا تھا۔ اس نے اپنے بیٹے کی قبر پر ایک شاہانہ مقبرہ تعمیر کرایا اور اس سے ملحق ایک مسجد اور مدرسہ بھی بنوایا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نقش قدم سلسلۂ چشتیہ کے جلیل القدر ولی سید جلال الدّین بخاری المعروف بہ مخدوم جہانیاںؒ مدینے سے لائے تھے۔ اسے ہمیشہ پانی میں ڈبوے رکھتے ہیں اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ اس پانی میں شفا دینے کی خاصیت موجود ہے۔ یہاں ہر سال ۱۲ ربیع الاوّل، یعنی آنحضرتؐ کے یوم وفات پر عرس منعقد ہوتا ہے (سید احمد خان : *Description des Monuments de Dehli*، در *Journ. As.*، ۱۸۶۱ء، ص ۳۴۱ تا ۳۴۲)۔ آج میں، جہاں تبرکات نبویؐ کا ایک مجموعہ ہے، بندگی محمد غوثؒ (م ۹۲۳ھ) کی خانقاہ میں، جو حضرت عبدالقادر الجیلیؒ کی اولاد میں سے تھے، ایک نقش قدم بھی موجود ہے (*Gazetteer of the Bahawalpur State*، لاہور ۱۹۰۸ء، ص ۱۶۶)۔

کہا جاتا ہے کہ گوڑ [رک بآں] کی مسجد قدم رسولؐ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے نقش قدم کی جو سل موجود ہے، اسے بنگال کا بادشاہ علاء الدّین حسین شاہ (۱۴۹۳ تا ۱۵۲۱ء) مدینے سے لایا تھا۔ یہ سل جس نفیس مسجد میں رکھی گئی ہے اسے اس کے بیٹے اور جانشین نصرت شاہ نے ۱۵۳۰ء میں تعمیر کرایا تھا (J.H. Ravenshaw : *Gaur*، لنڈن ۱۸۷۸ء، ص ۲۰)۔ اس کے پچاس سال بعد ۱۵۷۹ء میں میر ابو تُراب، جسے اکبر نے قافلۂ حجاج کا سالار مقرر کیا تھا، مکۂ معظّمہ سے واپسی پر ایک پتھر لایا جس پر آنحضرتؐ کے دائیں پاؤں کا نشان بنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے برعکس مخدوم جہانیاںؒ جو پتھر فیروز شاہ کے پاس لائے تھے، اس پر بائیں پاؤں کا نشان تھا۔ اس مقدس تبرک کے استقبال کے لیے اکبر بہ نفس نفیس آگرے سے کئی میل دور پیدل چل کر گیا اور اسے اپنے شانے پر اٹھا کر سو قدم چلا۔ بعد ازاں اس کے امرا اور درباریوں نے بھی ایسا ہی کیا اور اسے بڑے تزک و احتشام اور تکلف سے شہر میں لائے۔ اگلے سال جب ابو تُراب گجرات میں اپنے وطن کو لوٹنے لگا تو اس نے اکبر سے اس نقش قدم کو اپنے ساتھ لے جانے کی اجازت حاصل کر لی۔ اس نے احمد آباد کے قریب اَساوَل کے مقام پر اس سل اور آنحضرتؐ کے مبارک بالوں کے لیے، جنھیں وہ مکے سے لایا تھا، درگاہ کے طور پر ایک عمارت تعمیر کی۔ اس کے انتقال پر یہ سل اس کی قبر پر رکھ دی گئی، جو آج بھی

شہر احمد آباد کے جنوب میں واقع ہے، لیکن وہ سل اب موجود نہیں، کیونکہ (کہا جاتا ہے کہ) اسے کھنبایت میں منتقل کر دیا گیا تھا (میر ابو تراب ولی: History of Gujrat، کلکتہ ۱۹۰۹ء، ص ۹۷ تا ۹۹) ۔ سیّد محمّد مقبول عالم کی قبر پر، جو احمد آباد کے جنوب میں بتوا کے مقام پر اپنے جد امجد سید محمد شاہ عالم کی خانقاہ کے احاطے میں مدفون ہیں، جو قدم رسولؐ ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدم شریف کا چربہ ہے جو جامع مسجد دہلی میں موجود ہے (J. Burgess: The Muhammadan Architecture of Ahmadabad، لنڈن ۱۹۰۵ء، ۲: ۲۰، ۵۰) ۔ کاغذ یا پتھر پر اسی قسم کے چربے بعض اوقات مختلف لوگوں کے گھروں میں ان کے ذاتی قبضے میں پائے جاتے ہیں (G.A. Herklots: Qanoon-e-Islam، مدراس ۱۸۶۳ء، ص ۱۰۳).

جس طرح آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاے مبارک کے نقوش کا احترام کیا جاتا ہے اسی طرح آپ کی نعلین کے خاکوں کو بھی لوگ بڑی عزت و عقیدت کی نظر سے دیکھتے ہیں ۔ انھیں شیطانی وسوسوں، نظر بد اور ڈاکوؤں کی لوٹ مار سے بچنے کے لیے پرہیزگار لوگوں کے گھروں میں لٹکا دیا جاتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ان [کی برکت] سے درد زہ سے بھی نجات ملتی ہے ۔ (القسطلانی: المواهب اللدنیة، قاہرہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۳۳۷).

مآخذ: مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے (۱) احمد بن محمد المقری: فتح المتعال فی مدح النعال، (Ahlwardt: Verz... Arab. Handschr, Berl، شمارہ ۲۰۹۹)؛ (۲) ابراہیم بن محمّد بن خلف: معجزات الانبیاء، مجلۂ مذکور، شمارہ ۲۰۰۲؛ (۳) جلال الدّین السیوطی: خادم النّعل الشّریف، در مجلۂ مذکور، شمارہ ۲۶۶۹؛ (۴) شاہ محمّد عمر: استشفاء و توسّل بآثار الصّالحین و سیّد المرسل، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۵) René Basset: Les empreintes merveilleuses، (Revue des Traditions Populaires، ج ۷ تا ۲۲، بمواضع کثیرہ)؛ (۶) Goldziher: Muh. Stud.، ۲: ۳۶۲ ببعد؛ (۷) P. Anastase Marie de St. Eli: Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet، در Anthropos، ۵: ۳۶۳ تا ۳۶۶؛ (۸) R. Hartmann: Al-Kadam bei Damaskus، در Orientalist. Literaturzeit، ۱۹۱۳ء، ص ۱۱۵ تا ۱۱۸۔

(T. W. Arnold)

**القُدُوری**: پورا نام ابوالحسن (یا الحسین) احمد بن محمّد بن احمد بن جعفر بن حمدان البغدادی القدوری تھا؛ ایک حنفی فقیہ، جو ۳۶۲ھ / ۹۷۲ء میں پیدا ہوے اور ۵ رجب ۴۲۸ھ / ۲۳ اپریل ۱۰۳۷ء کو بغداد میں فوت ہوے ۔ انھوں نے محمد ابن یحیی الجرجانی سے فقہ پڑھی اور محمد بن علی سوید المؤدب اور عبید اللہ بن محمّد الجوشانی سے حدیث کا درس لیا ۔ آپ کے شاگردوں میں مشہور محدّث و مؤرخ الخطیب البغدادی [رک باں] کا نام قابل ذکر ہے ۔ القدوری نے حنفی مذہب کی حمایت میں اپنے شافعی معاصر فقیہ ابو حامد الاسفرائینیؒ سے کئی ایک مناظرے کیے تھے.

القدوری کی تصنیفات میں سے حسب ذیل دو ہم تک پہنچی ہیں :-

۱ ۔ المختصر، فقہ کا ایک بہت با وضاحت رسالہ، جو معلوم ہوتا ہے انھوں نے اپنے بیٹے محمد کے لیے مرتب کیا تھا اور ساڑھے بارہ ہزار سوالات پر مشتمل ہے: (الف) باب نکاح کا ترجمہ G. Helmsdörfer نے کر دیا ہے، (فرینکفرٹ ۱۸۳۲ء) (ب) باب جہاد (السیر) کا لاطینی میں ترجمہ مع حواشی Rosenmüller نے کیا (در Analecta Arabica، لائپزگ ۱۸۲۵ - ۱۸۲۶ء) ۔ المختصر متعدد بار شائع ہو

چکی ہے: دہلی ۱۸۴۷ء؛ قسطنطینیه ۱۲۹۱ و ۱۳۰۹ھ اور قازان ۱۸۸۰ء.

۲۔ کتاب التجرید، جس میں حنفیوں اور شافعیوں کے باہمی اختلافات کا بیان ہے (Brit. Mus. Cat.، عدد ۱۱۹۳؛ فہرست، کتاب خانۂ خدیویه، ۳: ۱۷) [اس کا دوسرا حصه مع شرح برلن (عدد ۴۴۵۳) میں موجود ہے].

مآخذ: (۱) المختصر، قسطنطینیه ۱۳۰۹ھ، کے شروع میں ایک سوانح عمری؛ (۲) ابن قُتلُوبُغا: طبقات، ص ۱۵، شمارہ ۱۲؛ (۳) ابن خلّکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۱؛ (۴) السّمعانی: الأنساب، لائیڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۴۴ ـ ب؛ (۵) محمّد عبدالحیّ اللکھنوی: کتاب الفوائد البہیّة فی تراجم الحنفیّة، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۳۰؛ (۶) ابوالفداء: تاریخ، قسطنطینیه ۱۲۸۶ھ، ص ۱۶۹؛ (۷) حاجی خلیفه: کشف الظّنون، طبع Flügel، ۵: ۴۵۱، شمارہ ۱۱۶۲۵، و اشاریه، شمارہ ۳۶۳۵؛ (۸) براکلمان: [تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۲۶۹ تا ۲۷۲].

(محمّد بن شنب)

• **قدیم**: رک بہ قدم.

• **قَذْف**: (ع)؛ [لفظی معنی: تیر چلانا، کنکریاں پھینکنا، باتیں بنانا، الزام تراشنا، تہمت لگانا، کسی چیز کو زور سے پھینکنا؛ قِذاف کے معنی ہیں مٹھی بھر کوئی چیز لے کر اسے پھینکنا (لسان؛ تاج العروس)۔ قذف کا لفظ بطور استعارہ گالی دینے اور عیب لگانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے؛ چنانچہ قذف المحصنات کے معنی ہیں پاکدامن عورتوں پر بدچلنی کی تہمت لگانا (راغب: المفردات، بذیل مادّہ)۔ اصطلاح شریعت میں یہ ایک جرم ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ (۲۴ [النور]: ۴)، یعنی جو لوگ پاکدامن خواتین پر زنا کا الزام لگاتے ہیں اور اپنے اس الزام کی تائید میں چار گواہ نہیں پیش کر سکتے تو حکومت انہیں اَسّی دُرّے کی سزا دے اور عدالتوں میں ان کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ گویا اسلامی شریعت میں قذف کی سزا (حد) اسّی دُرّے ہے].

اس سزا کے نافذ کرنے کے مطالبے کا حق بیشتر فقہا کے نزدیک اس شخص کا ذاتی حق ہے جس پر بہتان لگایا گیا ہے اور اسی کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ خود یا اس کا وارث اپنی مرضی سے اس سزا کے نفاذ کو روک دے، لیکن فقه حنفی کے نزدیک حدود کے نفاذ کا حق حکومت کو حاصل ہے (حق اللہ) اور مطعون یا اس کا وارث مجرم کو اس سزا سے بچا نہیں سکتے۔

اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر بیوفائی کا الزام لگایا ہو اور مقررہ قاعدے کے ماتحت اپنے الزام کو ثابت نہ کر سکا ہو تو وہ محض کلمۂ لعان کا اعلان کر کے مستثنٰی ہو سکتا ہے [رک بہ لعان]۔ اس کے علاوہ یہ ممکن ہے کہ مطعون کے باپ، ماں یا اس کے نسبۃً دور کے اسلاف یا نابالغ اور جنونی افراد کو سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے۔ غلام کے لیے قذف کی سزا صرف چالیس دُرّے ہے.

مآخذ: (۱) کتب احادیث اور فقه میں باب حدّ؛ (۲) الباجوری: حاشیه علی شرح ابن قاسم الغزی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۲: ۲۴۱ ببعد؛ (۳) صدر الشریعة الثانی: مختصر الوقایة، قازان ۱۲۹۶ھ، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۴) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الائمة، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۲۴۲ ببعد؛ (۵) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach Schafiitischer Lehre*، ص ۸۱۰، ۸۲۰ ببعد؛ (۶) Th. W. Juynboll: *Handb. des Islām. Gesetzes*، ص ۳۰۲ ببعد.

(TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

⊗ **قُرآن مجید**: [ع]؛ لفظ ''قرآن''، قَرَأَ يَقْرَأُ (باب فَتَحَ يَفْتَحُ اور بقول الزّجاج نَصَرَ يَنْصُرُ) کا مصدر ہے۔ قرأ یقرأ کا مصدر تین طرح آتا ہے: ایک [بقول اللحیانی] قَرْءٌ؛ دوسرے قِراءة اور تیسرے قرآن۔

یہ فعل، اگرچہ متعدی ہے تاہم بعض اوقات تعدیہ کے لیے اس پر حرف ''ب'' بھی داخل ہوتا ہے، مثلاً قَرَءَ الْقُرْآنَ بھی پڑھا جاتا ہے اور قَرَأَ بِالْقُرْآنِ بھی۔

قرأ کے لفظی معنی پڑھنے کے بھی ہیں اور ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر جمع کرنے کے بھی؛ ایک حرف کا دوسرے حرف کے ساتھ ملا کر تلفظ کیا جائے تو اس کو قِراءة کہتے ہیں۔

قرآن، مَقْرُوْءٌ (مفعول) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا مطلب وہ صحیفہ جو پڑھا جاتا ہے [تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادۂ قرأ؛ مجدالدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز، ۴: ۲۶۲ تا ۲۶۳]۔

اصطلاحی معنی میں قرآن، اللہ کا وہ کلام ہے جو اس نے اپنے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل کیا۔ قرآن کو، قرآن کیوں کہتے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس کے کئی وجوہ ہیں: (۱) یہ آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے؛ (۲) انبیاے سابقین پر نازل شدہ کتب و صُحُف کی تعلیمات کا عطر اور خلاصہ اس میں جمع کر دیا گیا ہے؛ (۳) اس میں قِصص و واقعات، اہم سابقہ حالات و حوادث، اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید وغیرہ کو مناسب انداز سے جمع کیا گیا ہے؛ (۴) علوم و معارف کا عمدہ ترین مجموعہ ہے [مجدالدین الفیروز آبادی: کتاب مذکور، ۴: ۲۶۳]۔

لفظ قرآن [= قران] مہموز ہے۔ بعض ائمہ اس کو غیر مہموز (قران) قرار دیتے ہیں اور اس صورت میں یہ قرن الشيء بالشيء سے ماخوذ ہوگا، یعنی کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ جمع کر لینا اور ملا لینا۔ امام شافعیؒ، فراء اور امام ابوالحسن اس کو غیر مہموز قرار دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ لفظ قرآن نہ تو مہموز ہے اور نہ کسی لفظ سے مشتق ہی ہے، بلکہ یہ اسمِ علم اور مجموعۂ کلام کا نام ہے جو اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل کیا۔ وہ کہتے ہیں اگر اس کو قراءة سے ماخوذ مانا جائے تو ہر اس چیز کو جو پڑھی جاتی ہے، قرآن کے نام سے موسوم کیا جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قرآن، بالکل اسی طرح اللہ کی طرف سے نازل شدہ کلام کا نام ہے، جس طرح کہ تورات اور انجیل ہیں [لسان العرب]۔

الزّجاج (یعنی ابو اسحٰق ابراہیم بن السری، م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء)، اللحیانی (ابوالحسن علی بن حاز لغوی، م ۲۱۰ھ) اور اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس کو مہموز یعنی قرآن پڑھتی ہے۔ الزجاج کے نزدیک یہ فُعْلان کے وزن پر ہے جیسے رجحان، غُفران وغیرہ اور قرأ سے مشتق ہے۔

اللحیانی کا کہنا ہے کہ لفظ قرآن مہموز ہے اور مصدر ہے جو غُفران کے وزن پر ہے۔ یہ قرء سے مشتق ہے۔ جس کے معنی تلاوت کرنے اور پڑھنے کے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی بات صحیح ہے، کیونکہ قرآن، باعتبار لغت کے مصدر ہے اور قراءت کے ہم معنی ہے جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے: اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ ۝ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ۝ (۷۵ [القیمة]: ۱۷ تا ۱۸)، یعنی ہمارے ذمے ہے، اس کا جمع کرنا اور پڑھنا۔ جب ہم اس کو پڑھیں تو اس کی قراءت کا اتباع کرو۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ قرآن کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں اہل علم نے ''جمع'' کے

مفہوم کو پیشِ نظر رکھا ہے، مگر کچھ لوگ اس تعبیر کو صحیح نہیں تسلیم کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ ''قرآن'' کا نام سب سے پہلے سورۃ المزمل میں آیا ہے جو ترتیبِ نزول کے اعتبار سے تیسری سورت ہے۔ اس وقت نہ سورتوں کا مجموعہ تیار تھا اور نہ کُتبِ سابقہ کا یہ خلاصہ اور نچوڑ موجود تھا؛ لہٰذا اس کے معنی جمع یا مجموعہ کے نہیں ہو سکتے۔

اس اعتراض یا غلط فہمی کا جواب یہ ہے کہ ہر علم اور ہر موضوعِ اظہارِ خیال کے لیے ایک خاص زبان رکھتا ہے اور ایک خاص اسلوبِ بیان اور نہجِ کلام کا حامل ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا بھی اپنا ایک اندازِ کلام ہے جو سب سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ بعض ان امور کا تذکرہ بھی کرتا ہے جو ابھی عالمِ وقوع میں نہیں آئے۔ اس سے اس کا مقصد باعتبارِ مَایَؤُولُ عَلَیْہِ کے ہوتا ہے۔ چنانچہ سورۃ المزمل میں جہاں قرآن مجید کا نام آیا ہے تو اس کا مفہوم باعتبارِ مَایَؤُولُ عَلَیْہِ کے ہے، یعنی وہ کلامِ پاک، جس کا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذاتِ اقدس پر نزول شروع ہوا ہے اور آئندہ قرآن کی صورت اختیار کرے گا۔ اس میں آیات و سُوَر جمع ہوں گی اور وہ کُتبِ سابقہ کی تعلیمات کے عطر و خلاصہ کا مجموعہ ہو گا۔

[قرآن مجید میں لفظ قرآن چھیاسٹھ مرتبہ استعمال ہوا ہے، مثلاً قٓ ۚ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ ۚ (۵۰ [قٓ]: ۱)؛ اَلرَّحْمٰنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۭ (۵۵ [الرحمٰن]: ۱ تا ۲)؛ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۙ (۵۶ [الواقعة]: ۷۷)؛ وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا ۭ (۷۳ [المزمل]: ۴)۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مجدالدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۴: ۲۶۳ تا ۲۶۵]۔

قرآن مجید کے نام: رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر نازل شدہ قرآن مجید کو موقع و محل کی مناسبت سے اللہ تعالٰی نے متعدد ناموں سے موسوم کیا ہے۔ امام ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی نے اس کے چار نام ذکر کیے ہیں اور وہ یہ ہیں: القرآن، الفرقان، الکتاب اور الذکر۔

القرآن، اس کا نام اس لیے ہے کہ یہ پڑھا جاتا ہے اور آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے، نیز اس میں مختلف علوم و قصص و اخبار کو نہایت بلیغ انداز میں جمع کر دیا گیا ہے، جیسا کہ خود قرآن مجید میں ہے: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ ڰ وَاِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الْغٰفِلِيْنَ ۝ (۱۲ [یوسف]: ۳)، یعنی (اے پیغمبر!) ہم اس قرآن کے ذریعے سے جو ہم نے تمھاری طرف بھیجا ہے تمھیں ایک نہایت اچھا قصہ سناتے ہیں اور تم اس سے پہلے بے خبر تھے۔ نیز فرمایا: اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَقُصُّ عَلٰي بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ۝ (۲۷ [النمل]: ۷۶)، یعنی بلاشبہہ یہ قرآن بنی اسرائیل کے سامنے اکثر وہ باتیں بیان کرتا ہے، جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں۔

قرآن مجید کو الفرقان کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اس میں حق و باطل کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ دیا گیا ہے، اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے: تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰي عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَۨا ۙ (۲۵ [الفرقان]: ۱)، یعنی بڑی برکت والی ہے وہ ذاتِ گرامی جس نے اپنے بندے پر فرقان (قرآن مجید) اتارا تاکہ وہ سارے جہان کو ڈرانے والا ہو۔

الکتاب کی وجہ یہ ہے کہ یہ مکتوب ہے اور اسے باقاعدہ ضبطِ تحریر میں لایا گیا ہے۔ ارشادِ الٰہی ہے:

ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ ۛۚ فِیْهِ ۛۚ (۲ [البقرة] : ۲) یعنی یه کتاب ایسی هے جس میں کوئی شبهه نهیں؛ دوسری جگه فرمایا : اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا ۜ (۱۸ [الکهف] : ۱) یعنی ساری ستائشیں اللّٰه کے لیے هیں جس نے اپنے بندے پر الکتاب (یعنی قرآن مجید) اتاری اور اس میں کسی طرح کی بھی کجی نه رکھی۔

الذکر کے نام سے اس کو اس بنا پر پکارا گیا که اس میں اللّٰه نے اپنے بندوں کو پند و نصائح سے نوازا هے، حدود و فرائض پر عمل پیرا هونے کی تلقین کی هے اور اسرار و حکم کی پرده کشائی فرمائی هے۔ فرمایا : وَاِنَّهٗ لَذِکْرٌ لَّکَ وَلِقَوْمِکَ ۚ (۴۳ [الزخرف] : ۴۴)، یعنی بلاشبهه یه ذکر هے آپؐ کے لیے اور آپؐ کی قوم کے لیے؛ وَهٰذَا ذِکْرٌ مُّبٰرَکٌ اَنْزَلْنٰهُ ؕ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)۔ ان کے علاوه اس کے اور بهت سے صفاتی نام هیں، مثلاً

(۱) المبارک : وَهٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَکٌ (۶ [الانعام] : ۱۵۵)؛

(۲) الحکیم : یٰسٓ ۚ وَالْقُرْاٰنِ الْحَکِیْمِ ۙ (۳۶ [یٰس] : ۱ تا ۲)؛

(۳) المبین : الٓرٰ ۟ تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْمُبِیْنِ ۟ (۱۲ [یوسف] : ۱)؛

(۴) العربی : اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا (۱۲ [یوسف] : ۲)؛

(۵) العَجَب : اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ۙ یَّهْدِیْٓ اِلَی الرُّشْدِ . . . (۷۲ [الجن] : ۱ تا ۲)؛

(۶) المجید : قٓ ۚ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ ۚ (۵۰ [قٓ] : ۱)؛

(۷) العزیز : وَاِنَّهٗ لَکِتٰبٌ عَزِیْزٌ (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۴۱)؛

(۸) العظیم : وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)؛

(۹) الصراط المستقیم : اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۱ [الفاتحة] : ۶)؛

(۱۰) النور : وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا (۴ [النسآء] : ۱۷۴)؛

(۱۱) الموعظة : یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْکُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ ۙ (۱۰ [یونس] : ۵۷)؛

(۱۲) البرهان : یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَکُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ (۴ [النسآء] : ۱۷۴)؛

(۱۳) البصآئر : قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ ۚ (۶ [الانعام] : ۱۰۴)؛

(۱۴) البیان : هٰذَا بَیَانٌ لِّلنَّاسِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۸)؛

(۱۵) الروح : وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ؕ (۴۲ [الشوریٰ] : ۵۲)؛

(۱۶) الوحی : قُلْ اِنَّمَآ اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِ ۖ (۲۱ [الانبیآء] : ۴۵)؛

(۱۷) الهُدٰی : شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ ۚ (۲ [البقرة] : ۱۸۵)؛

(۱۸) البینة : فَقَدْ جَآءَکُمْ بَیِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَهُدًی وَّرَحْمَةٌ ۚ (۶ [الانعام] : ۱۵۷)؛

(۱۹) الرحمة : وَاِنَّهٗ لَهُدًی وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (۲۷ [النمل] : ۷۷)؛

(۲۰) الذکر : وَ هٰذَا ذِکْرٌ مُّبٰرَکٌ اَنْزَلْنٰهُ ؕ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)؛

(۲۱) کلام اللہ : حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ (۹ [التوبة] : ۶)؛

(۲۲) المفصل : وَ هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ اِلَیْکُمُ الْکِتٰبَ مُفَصَّلًا ؕ (۶ [الانعام] : ۱۱۴)؛

(۲۳) احسن الحدیث : اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا (۳۹ [الزمر] : ۲۳)؛

(۲۴) ذِکْرٰی : وَ ذِکْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ (۱۱ [هود] : ۱۲۰)؛

(۲۵) الحق : قُلْ یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَکُمُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّکُمْ ۚ (۱۰ [یونس] : ۱۰۸)؛

(۲۶) التذکرہ : اِنَّ هٰذِهٖ تَذْکِرَةٌ (۷۳ [المزمل] : ۱۹)؛

(۲۷) التبصرہ : تَبْصِرَةً وَّ ذِکْرٰی لِکُلِّ عَبْدٍ مُّنِیْبٍ (۵۰ [قٓ] : ۸)؛

(۲۸) التنزیل : وَ اِنَّهٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۹۲)؛

(۲۹) العلیّ : وَ اِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْکِتٰبِ لَدَیْنَا لَعَلِیٌّ حَکِیْمٌ (۴۳ [الزخرف] : ۴)؛

(۳۰) الشفاء : وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ ۙ (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۸۲)؛

(۳۱) اَلْمُهَیْمِن : مُهَیْمِنًا عَلَیْهِ (۵ [المآئدة] : ۴۸)؛

(۳۲) اَلْمُصَدِّق : وَ هٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَکٌ مُّصَدِّقُ الَّذِیْ بَیْنَ یَدَیْهِ (۶ [الانعام] : ۹۲)]۔

قرآن مجید کے یہ سب وہ صفاتی نام ہیں جو خود قرآن مجید میں مذکور ہیں ۔ بعض کے نزدیک یہ پچاس کے قریب اور بعض کے نزدیک ننانوے کے قریب ہیں [(دیکھیے مجد الدّین الفیروزآبادی : بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۸۸ تا ۹۵) ۔ حدیث میں بھی قرآن مجید کے چند صفاتی ناموں کا ذکر آتا ہے : مثلاً النجاة، حبل اللہ المتین، المرشد، المعدّل، الدّافع، صاحب المؤمن، کلام الرحمٰن و غیر ذٰلک].

### وحی اور اس کی حقیقت :

قرآن مجید، اللہ تعالٰی نے بذریعۂ وحی نازل فرمایا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ "وحی" کیا ہے اور اس کی حقیقت و تعریف کیا ہے ؟ لفظ وحی کے لغوی معنی یہ ہیں : الوحی الاشارة، والرسالة، والالہام، والکلام الخفیّ، و کلّ ما القیتہ الی غیرک یعنی وحی کہتے ہیں اشارہ کرنے کو، لکھنے کو، پیغام دینے کو، الہام کو، خفیہ طریقے سے بات کرنے کو اور ہر اس بات کو جو تم دوسرے کے دل اور خیال میں ڈالو ۔ مختلف شعرائے عرب نے وحی کے ان معنوں کو اپنے اشعار میں استعمال کیا ہے ۔ [اشعار کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادۂ وحی] .

قرآن مجید نے لفظ وحی کو تقریباً ان سب معنوں میں استعمال کیا ہے مثالوں کے لیے دیکھیے الراغب : مفردات؛ لسان العرب، بذیل مادۂ وحی .

اصطلاح شریعت میں لفظ وحی کا اطلاق اس خاص ذریعۂ غیبی پر ہوتا ہے، جس کے ذریعے بغیر کسی فکر و تدبر، کسب و نظر اور تجربہ و استدلال کے، صرف من جانب اللہ اور اس کے فضل خاص سے، اس کے کسی نبی کو کوئی علم الٰہی حاصل ہوتا ہے ۔ یہ لفظ اس معنی خاص میں اس درجہ کثرت سے استعمال ہوا ہے کہ یہ ایک شرعی نوعیت اختیار کر گیا ہے ۔ لہٰذا جب کسی پیغمبر اور نبی کے ذکر میں یہ لفظ قلم و زبان پر آئے گا تو اس کے یہی معنی ہوں گے .

بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ قرآن، صلٰوة، زکٰوة اور حج وغیرہ وہ الفاظ ہیں جن کے لغوی

معانی اور ہیں، مگر ان کے معانی مصطلحہ شریعت میں مخصوص ہو چکے ہیں ۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں بغیر کسی قرینے کے استعمال نہیں ہوں گے ۔ اسی طرح لفظ وحی بھی اپنے اصطلاحی معنی میں آئے گا ۔ اس کے سوا کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کو دوسرے معانی پر دلالت کرنے پر مجبور کرے ۔

کُتب احادیث سے پتا چلتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر مندرجۂ ذیل صورتوں میں نزولِ وحی ہوتا تھا :

① سچا خواب دیکھنا، جس کو حدیث میں رؤیائے صادقہ سے موسوم کیا گیا ہے؛

② کسی بات کا دل میں پھونکنا یا ڈالنا ۔ جس کو نفث فی الروع یا اِلقاء فی القلب کہا جاتا ہے؛

③ گھنٹی کی آواز کی طرح جس کو "صَلصَلَۃ الجَرَس" سے تعبیر کیا جاتا ہے؛

④ فرشتے کا کسی شکل میں متشکل ہو کر آنا ۔ جس کو تمثل کہا جاتا ہے؛

⑤ فرشتے کا اپنی اصل صورت میں آنا؛

⑥ بصورت مکالمہ نزول وحی ہونا، جیسا کہ معراج کے موقع پر ہوا؛

⑦ بغیر کسی ذریعے اور واسطے کے مکالمہ .

نزولِ وحی کے ان تمام طریقوں کی تفصیلات قرآن مجید اور کُتب تفاسیر و احادیث میں موجود ہیں .

احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر نزول وحی کا آغاز رؤیائے صادقہ سے ہوا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے : اوّل مابُدِیٔ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم من الوحی الرؤیا الصالحۃ فی النوم، فکان لایری رؤیا اِلاّ جاءتْ مثل فَلَقِ الصبح [بـ باب : کیف کان بدء الوحی، حدیث ۳] یعنی سب سے پہلی چیز جس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر وحی کا آغاز ہوا، وہ نیند کی حالت میں رؤیائے صادقہ ہے ۔ آنحضرتؐ جو خواب دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی طرح صحیح ثابت ہوتا .

سوال یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر وحی کا آغاز، عالم بیداری میں کیوں نہ ہوا، حالت نوم میں رؤیائے صادقہ کی صورت میں کیوں ہوا ؟ حافظ ابن حجر نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ پر عالم بیداری میں جو وحی بصورت قرآن مجید نازل ہونے والی تھی اور جس کو جبریل امین لانے والے تھے، رؤیائے صادقہ کی وحی اس کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتی تھی تاکہ آپؐ اپنے آپ کو خوارق عادات وحی کے شدائد کے تحمل کا عادی بنا سکیں؛ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ جب باقاعدہ وحی کا آغاز ہوا تو ابتدا میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم جسمانی اور ذہنی طور پر اس سے بہت متأثر ہوئے ۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں کہ انسان میں دو قوتیں کارفرما ہیں : ایک قوت بشریت سے تعبیر ہے اور دوسری قوت ملکیت سے موسوم ہے ۔ ملائکہ جب ان نفوس قدسیہ پر نازل ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالٰی شرف نبوت سے بہرہ اندوز کرتا ہے تو شروع میں ان کو ظلمت کدۂ بشری سے نکل کر عالم نور میں قدم فرسا ہونے کی وجہ سے شدید قسم کی مزاحمت باطنی سے دو چار ہونا پڑتا ہے ۔ اس مزاحمت سے ان کے تمام اعصاب متأثر ہوتے ہیں ۔ اس کی مثال دیتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں کہ جس طرح انسان نیند کی حالت میں کوئی ہیبت ناک اور ڈراؤنا خواب دیکھتا ہے تو اگرچہ اس کا تعلق جسم سے نہیں ہوتا تاہم چونکہ نفس کا تعلق جسم سے ہوتا ہے اس لیے اس خواب سے جسمانی

اعضا و جوارح بھی اثر پذیر ہوتے ہیں۔ وہ تاثر وانفعال کی اس کیفیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حواس سے کوئی اقوی تاثیر دست و گریبان ہوتی ہے تو وہ تشویش میں مبتلا ہو جاتے ہیں؛ قوت بصر کی تشویش یہ ہے کہ مختلف الوان، مثلاً سرخی، سبزی اور زردی وغیرہ دکھائی دینے لگیں اور قوت سمع کی تشویش یہ ہے کہ مبہم صدائیں پردۂ سماع سے ٹکرائیں، مثلاً طنین، صلصلۃ الجرس اور ہمہمہ۔ پھر جب اثر کی یہ کیفیت پوری ہو جاتی ہے تو انسان حصول علم کی نعمت سے متمتع ہو جاتا ہے۔

شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم جب اقرب الی الملأ الاعلیٰ ہو جاتے تھے تو اگرچہ اس دوران میں آپؐ کے حواس ظاہری مشوش و متاثر ہوتے تھے، تاہم آپؐ کی روحانی قوتیں، باطنی احساس، اندرونی شعور اور ملکوتی صفات و خصائص بدرجۂ اتم عالم لاہوت میں رسائی حاصل کر لیتے تھے اور پھر آپؐ وہ باتیں سنتے تھے جن کو سننے کی دوسرے لوگ سکت نہیں رکھتے اور آپؐ کے سامنے ان حقائق کی پردہ کشائی ہوتی تھی جن کے ادارک و شعور کی کوئی اور طاقت نہیں رکھتا۔ پھر اس وقت چونکہ جہت بشری و جہت ملکوتی میں تصادم کی صورت ابھر آتی تھی، لہٰذا اس سے آپؐ کے اعضا و اعصاب متاثر ہوتے تھے اور اسی وجہ سے آپؐ کو جرس کی آواز سنائی دیتی تھی۔ پیشانی مبارک عرق آلود ہو جاتی اور یہ تاثر اس قدر شدت اختیار کر لیتا کہ آپؐ کی مجلس میں بیٹھنے والے بھی اس کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ اس کے بعد جب یہ ظاہری تاثر ختم ہو جاتا تو جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، وہ پورا کلام آپؐ کے ذہن میں محفوظ ہو جاتا جو اس وحی کے ذریعے نازل ہوا تھا۔

بات در حقیقت یہ ہے کہ انبیا کی جماعت وہ مقدس جماعت ہے جو جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے کلیۃً ملائکہ سے اتصال پذیر ہو جاتی ہے۔ ان کو اللہ نے جبلّی طور پر یہ صلاحیت عطا فرمائی ہے کہ یہ ایک خاص وقت میں اللہ سے بذریعۂ وحی یا بغیر کسی ذریعے کے اللہ سے ہم کلام ہو جاتیں۔ وحی کے وقت ان کو شدت و کوفت سے اسی لیے دو چار ہونا پڑتا ہے کہ اس وقت ان کا تعلق اس عالم مادّی سے منقطع ہو جاتا ہے اور وہ روحانیت کے انتہائی افق پر رسائی حاصل کر لیتے ہیں، لیکن کوفت و شدت کا یہ سلسلہ ہمیشہ یکساں نہیں رہتا بلکہ وحی کی کثرت و مزاولت سے آہستہ آہستہ بالکل دور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکۂ مکرّمہ میں جو سورتیں نازل ہوئیں وہ طویل نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ آغاز نبوت کا دور تھا۔ اس کے برعکس مدینۂ منورہ میں بڑی طویل سورتوں کا نزول ہوا۔ کیونکہ اب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی طبیعت بڑی حد تک وحی کی شدت و کوفت سے مانوس ہو چکی تھی اور کثرت و مزاولت وحی سے اس کے شدائد بتدریج سہولت سے بدل گئے تھے۔ آخر میں تو اطمینان کی یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر سورۃ التوبۃ کا اکثر حصہ اس عالم میں نازل ہوا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ناقے پر سوار تھے اور بغیر کوئی کرب و اضطراب محسوس کیے چلے جا رہے تھے۔

**پہلی وحی:** رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر پہلی وحی جو آیات قرآنی کی صورت میں نازل ہوئی اور جس کو جبریل امین لے کر آئے وہ یہ تھی: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ؕ

(۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵) یعنی اے محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پڑھیے اپنے رب کے نام سے، جس نے پیدا کیا، پیدا کیا اس نے انسان کو جمے ہوئے خون سے ۔ پڑھیے اور آپؐ کا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا ۔ سکھایا اس نے آدمی کو وہ کچھ جو وہ نہیں جانتا تھا ۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ وحی، حضرت جبریلؑ اپنی اصلی شکل میں لے کر آئے تھے جب جبریلؑ آئے اس وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم غار حرا میں تشریف فرما تھے ۔ جبریلؑ نے آپؐ سے کہا: "پڑھیے"۔ آپؐ نے فرمایا: "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" تو فرشتے نے آپؐ کو پکڑ کر اس درجہ دبایا اور بھینچا کہ آپؐ تھک کر چور ہوگئے ۔ پھر اس نے چھوڑ دیا اور کہا: "پڑھیے"۔ آپؐ نے پھر وہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں ۔ اب فرشتے نے آپؐ کو پھر پکڑا اور دبایا یہاں تک کہ آپؐ تھک گئے پھر اس نے آپؐ کو چھوڑ دیا ۔ فرشتے نے تیسری مرتبہ پھر آپؐ کو پکڑا اور بھینچا اور چھوڑ دیا اور مندرجۂ بالا آیات پڑھیں ۔ بعد ازاں آپؐ آیات کو لے کر غار حرا سے واپس اپنے مکان پر تشریف لے آئے ۔

**فترت وحی:** اس کے بعد کچھ عرصے تک وحی کا آنا بند رہا ۔ بعض لوگوں کے نزدیک فترت وحی کا یہ دور تین برس پر محیط تھا، بعض کے نزدیک ڈھائی برس تک اور بعض کے نزدیک چند روز تک ۔ جب تک وحی کا آنا موقوف رہا اس وقفے کو "فترت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اس فترت میں یہ مصلحت پنہاں تھی کہ پہلی وحی سے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے دل میں جو دہشت پیدا ہو گئی تھی اور اعصاب و اعضا، جس تاثر پذیری کی گرفت میں آ گئے تھے، وہ رفع ہو جائے ۔ آپؐ آہستہ آہستہ اس کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور دل میں اسی ناموس کو دوبارہ دیکھنے کا جذبہ موجزن ہو جائے؛ چنانچہ یہی ہوا ۔ وحی کا آنا رک گیا اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اس کا بڑا غم ہوا ۔ آپؐ کئی مرتبہ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ کر آسمان کی طرف دیکھتے کہ کہیں جبریلؑ نظر آ جائیں یا کوئی آواز سنائی دے ۔ آخر ایک دن ایسا ہوا کہ آپؐ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھے تو سامنے جبریلؑ نمودار ہوئے اور کہنے لگے: "یا محمد انک رسول اللہ حقاً" یعنی "اے محمّدؐ، آپؐ سچ مچ اللہ کے رسول ہیں"۔ یہ الفاظ سن کر آپؐ کا دل مطمئن ہو گیا اور آپؐ واپس لوٹ آئے ۔ پھر جب وحی کے نہ آنے کی مدت اور لمبی ہو گئی تو آپؐ ایسا کرتے کہ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھتے اور جبریلؑ ظاہر ہو کر وہی کہتے جو پہلے کہا کرتے تھے ۔

فترت وحی کے زمانے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم عام طور پر غار حرا میں تشریف لے جاتے تھے، کیونکہ پہلی وحی کا نزول وہیں ہوا تھا ۔ آپؐ کو اس سے انتہائی قلبی تعلق پیدا ہو گیا تھا اور یہ خیال رہتا تھا کہ شاید دوبارہ بھی اس کا نزول وہیں ہوگا ۔ حضورؐ کے اضطراب اور ذہنی پریشانی کے بعد آپؐ پر جو وحی نازل ہوئی، اس کا پس منظر یہ ہے کہ آپؐ غار حرا سے واپس گھر کو تشریف لا رہے تھے کہ اچانک ایک ندائے غیب کان میں پڑی ۔ یہ ندا آسمان سے آ رہی تھی ۔ آپؐ نے اوپر نظر اٹھا کر دیکھا تو وہی فرشتہ تھا، جو حرا میں آیا تھا ۔ یہ فرشتہ اب آسمان و زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا تھا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نظر فرشتے پر پڑی تو اس کو اس حالت میں دیکھ کر خوف زدہ ہوگئے اور گھبراہٹ کے عالم میں گھر تشریف لائے اور کہا "مجھے کمبل اڑھا دو"۔ اسی حالت میں یہ آیات نازل

ہوئیں: يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝ (۷۴ [المدثر] : ۱ تا ۵) یعنی اے کپڑا اوڑھنے والے ! اٹھو، پھر (کافروں کو) ڈراؤ اور اپنے رب کی بڑائیاں بیان کرو ۔ اپنے کپڑوں کو پاک کرو اور پلیدی سے دور رہو ۔

یہ دوسری وحی تھی اس کے بعد سلسلۂ وحی باقاعدگی کے ساتھ شروع ہوگیا اور پھر دنیوی زندگی کے آخری دنوں تک جاری رہا ۔

**آخری وحی :** حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر آخری وحی وفات سے سات یا نو دن پہلے نازل ہوئی اور وہ سورۃ البقرۃ کی یہ آیت ہے : وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ۗ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۸۱) یعنی اس دن کی پرسش سے ڈرو جب کہ تم سب اللہ کے حضور لوٹائے جاؤ گے اور پھر ہر شخص نے جو کچھ کمایا ہے، اس کا پورا پورا اسے بدلہ مل جائے گا اور ان کی حق تلفی نہ کی جائے گی ۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ آخری وحی آیت ربو ہے ۔ ایک روایت کے مطابق آخری نازل ہونے والی آیت سورۃ المائدہ کی یہ آیت ہے : اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ؕ (۵ [المائدۃ] : ۳) یعنی آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی اور تمھارے لیے اسلام کو دین پسند کیا ۔ اس کے بعد حلال و حرام کے سلسلے کی کوئی آیت نہیں اتری ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ آخری سورت یہ نازل ہوئی : اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ ۝ وَرَاَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ؕ اِنَّهٗ كَانَ تَوَّابًا ۝ (۱۱۰ [النصر] : ۱ تا ۳) ۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالٰی کے فرمان اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۝ (۹۷ [القدر] : ۱) یعنی ہم نے قرآن مجید کو لیلۃ القدر میں نازل کیا کا کیا مطلب ہے ؟ اس کی تین طرح سے تعبیر کی گئی ہے : اول یہ کہ لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا میں پورا قرآن مجید، لیلۃ القدر کو اتارا گیا ۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ بقدر ضرورت تیئیس سال تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوتا رہا ۔ اس مدت میں بعثت کے بعد تیرہ سال قیام مکۂ مکرمہ کے اور دس سال قیام مدینۂ منورہ کے شامل ہیں؛ دوسری تعبیر یہ کی گئی ہے کہ آسمانِ دنیا پر قرآن مجید تیئیس سال میں لیلۃ القدر میں نازل فرمایا گیا، یعنی اس مدت میں ہر سال اس کا ایک حصہ لیلۃ القدر ہی کو آسمانِ دنیا پر نازل ہوا؛ تیسری یہ کہ اس کے نزول کا آغاز لیلۃ القدر کو ہوا ۔ اس کے بعد جیسے جیسے ضرورت پیش آتی رہی، مختلف اوقات میں نازل ہوتا رہا ۔

**مکی اور مدنی سورتیں :** قرآن مجید کی کچھ سورتیں مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئیں اور کچھ مدینۂ منورہ میں ۔ کچھ وہ سورتیں ہیں جو مکے میں نازل ہوئیں، مگر ان کی بعض آیات مدینے میں اتریں ۔ اسی طرح بعض ایسی سورتیں ہیں جو اگرچہ مدینۂ منورہ میں نازل ہوئیں، مگر ان کی بعض آیات مکۂ مکرمہ میں اتریں ۔ کچھ آیات مکے اور مدینے سے باہر بھی اتریں، لیکن جمہور کے نزدیک ہجرت سے پہلے نازل ہونے والی سورتیں مکی کہلاتی ہیں اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی مدنی ۔

بعض سورتیں بیک وقت مکی بھی ہیں اور مدنی بھی، سفری بھی ہیں اور حضری بھی، لیلی بھی ہیں اور نہاری بھی ۔ ماہرین و مفسرین قرآن مجید نے مکی اور مدنی سورتوں کی الگ الگ علامتیں

بیان کی ہیں، جن میں کچھ لفظی ہیں اور کچھ معنوی: مکی سورتوں میں "یٰاَیُّهَا النَّاسُ" اور "یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ" کے الفاظ کثرت سے آئے ہیں۔ کیونکہ ان میں بنی نوع آدم کو خطاب کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ "کَلَّا" جو قرآن مجید میں تینتیس بار آیا ہے، مکی ہی سورتوں میں آیا ہے۔ مدنی سورتوں میں یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سے خطاب فرمایا گیا ہے۔ معنوی اعتبار سے مکی اور مدنی سورتوں میں یہ فرق ہے کہ مکی سورتوں میں توحید اور صرف اللہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت دی گئی ہے۔ قیامت، بعث بعدالموت، جزا و سزا، جنت و دوزخ اور اجتماعی اخلاق کا ذکر ہے]۔ مدنی سورتوں میں احکام، فروع اور دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ مکی اور مدنی سورتوں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مکی سورتیں طویل نہیں ہیں اور مدنی سورتیں خاصی طویل ہیں۔

۸٦

مکی سورتیں تعداد کے اعتبار سے چھیاسی ہیں اور بہ ترتیب نزول یہ ہیں: العلق، القلم، المزمل، المدثر، الفاتحہ، اللہب، التکویر، الاعلٰی، الیل، الفجر، الضحٰی، الانشراح، العصر، العٰدیٰت، الکوثر، التکاثر، الماعون، الکافرون، الفیل، الفلق، الناس، الاخلاص، النجم، عبس، القدر، الشمس، البروج، التین، قریش، القارعہ، القیٰمۃ، الھمزۃ، المرسلٰت، قٓ، البلد، الطارق، القمر، صٓ، الاعراف، الجن، یٰسٓ، الفرقان، فاطر، مریم، طٰہٰ، الواقعۃ، الشعراء، النمل، القصص، بنی اسرآءیل، یونس، ھود، یوسف، الحجر، الانعام، الصّٰفّٰت، لقمٰن، سبا، الزمر، المؤمن، حٰمٓ السجدۃ، الشورٰی، الزخرف، الدخان، الجاثیہ، الاحقاف، الذّٰریٰت، الغاشیہ، الکہف، النحل، نوح، ابرٰہیم، الانبیآء، المؤمنون، السجدۃ، الطور، الملک، الحاقّۃ، المعارج، النبا، النّٰزعٰت، الانفطار، الانشقاق، الروم، العنکبوت، المطفّفین؛ یہ وہ سورت ہے جو مکۃ مکرّمہ میں سب سے آخر میں نازل ہوئی۔

مدنی سورتوں کی تعداد اٹھائیس ۲۸ ہے اور وہ مندرجۂ ذیل ہیں: البقرۃ، الانفال، اٰل عمرٰن، الاحزاب، الممتحنۃ، النسآء، الزلزال، الحدید، محمد، الرعد، الرحمٰن، الدھر، الطلاق، البینۃ، الحشر، النور، الحج، المنافقون، المجادلہ، الحجرٰت، التحریم، التغابن، الصف، الجمعۃ، الفتح، المآئدۃ، التوبۃ، النصر [(دیکھیے الزرکشی: البرہان، ۱: ۱۹۳ و ۱۹۴؛ بصائر ذوی التمییز، ۱: ۹۸ و ۹۹]۔

۳۵

پینتیس مکی سورتیں وہ ہیں جن کی بعض آیات مدنی ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ القلم: آیت ۱۷ تا ۳۳ اور ۴۸ تا ۵۰ مدنی ہیں؛
۲۔ المزمل: آیت ۱۰، ۱۱، ۲۰ مدنی؛
۳۔ الماعون: آیت ۴ تا ۷ مدنی؛
۴۔ النجم: آیت ۳۲ مدنی؛
۵۔ المرسلٰت: آیت ۴۸ مدنی؛
٦۔ قٓ: آیت ۳۸ مدنی؛
۷۔ القمر: آیت ۴۴، ۴۵، ۴٦ مدنی؛
۸۔ الاعراف: آیت ۱٦۳ تا ۱۷۰ مدنی؛
۹۔ یٰسٓ: آیت ۴۵ مدنی؛
۱۰۔ الفرقان: آیت ٦۸، ٦۹، ۷۰ مدنی؛
۱۱۔ مریم: آیت ۵۸، ۷۱ مدنی؛
۱۲۔ طٰہٰ: آیت ۱۳۰، ۱۳۱ مدنی؛
۱۳۔ الواقعۃ: آیت ۸۱ و ۸۲ مدنی؛
۱۴۔ الشعرآء: آیت ۱۹۷ و آیت ۲۲۴ تا آخر سورت مدنی؛
۱۵۔ القصص: آیت ۵۲ تا ۵۵ مدنی اور آیت ۸۵ ہجرت کے دوران میں بمقام جحفہ نازل ہوئی؛
۱٦۔ بنی اسرآءیل: آیت ۲٦، ۳۲، ۳۳، ۵۷ و ۷۳ تا ۸۰ مدنی؛
۱۷۔ یونس: آیت ۴۹، ۹۳، ۹۵، ۹٦ مدنی؛
۱۸۔ ھود: آیت ۱۲، ۱۷ و ۱۱۴ مدنی؛

١٩- یوسف: آیت ١، ٢، ٣ و ٧ مدنی؛

٢٠- الحجر: آیت ٨٧ مدنی؛

٢٠- الانعام: ٢٠، ٢٣، ٩١، ٩٣، ١١٤، ١٤١، ١٥١، ١٥٢ و ١٥٣ مدنی؛

٢٢- لقمٰن: آیت ٢٧، ٢٨، ٢٩ مدنی؛

٢٣- سبا: آیت ٦ مدنی؛

٢٤- الزمر: آیت ٥٢، ٥٣، ٥٤ مدنی؛

٢٥- المؤمن: آیت ٥٦ و ٥٧ مدنی؛

٢٦- الشوریٰ: آیت ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧ مدنی؛

٢٧- الزخرف: آیت ٤٥ مدنی؛

٢٨- الجاثیه: آیت ١٤ مدنی؛

٢٩- الاحقاف: آیت ١٠، ١٥ و ٣٥ مدنی؛

٣٠- الکہف: آیت ٢٨ و آیت ٨٣ تا ١٠١ مدنی؛

٣١- النحل: آخری تین آیات مدنی؛

٣٢- ابرٰہیم: آیت ٢٨ و ٢٩ مدنی؛

٣٣- السجدۃ: آیت ١٦ تا ٢٠ مدنی؛

٣٤- الروم: آیت ١٧ مدنی؛

٣٥- العنکبوت: آیت ١ تا ١١ مدنی؛

آٹھ مدنی سورتیں وہ ہیں جن کی بعض آیات مدینہ منورہ سے باہر نازل ہوئیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

١- البقرۃ: آیت ٢٨١ حجة الوداع کے موقع پر منٰی میں نازل ہوئی؛

٢- الانفال: آیت ٣٠ تا ٣٦ مکی؛

٣- محمد: آیت ١٣ ہجرت کے دوران میں راستے میں نازل ہوئی؛

٤- الحج: آیات ٥٢، ٥٣، ٥٤ و ٥٥، مکّے اور مدینے کے درمیان راستے میں نازل ہوئیں؛

٥- الفتح: حدیبیہ سے واپس مدینے تشریف لاتے ہوئے مکّے اور مدینے کے درمیان راستے میں نازل ہوئی؛

٦- المائدۃ: آیت ٣ حجة الوداع کے موقع پر عرفات میں نازل ہوئی؛

٧- التوبة: آخری دو آیات مدینۂ منورہ سے باہر نازل ہوئیں؛

٨- النصر: حجة الوداع کے موقع پر منٰی میں نازل ہوئی۔

غرض آنحضرتؐ کی تیئیس سالہ نبوت کی زندگی میں پورا قرآن مجید مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں نازل ہوا۔ [قرآن مجید کا اکثر و بیشتر حصہ دن کے وقت نازل ہوا]۔ کچھ سورتیں رات کو نازل ہوئیں اور کچھ آیات کا نزول بعض حضرات کے گھروں میں ہوا، مثلاً سورۃ الفتح، المنافقون، المرسلٰت، الانعام، مریم الفلق اور الناس رات کے وقت نازل ہوئیں۔

سورۃ النور کی وہ آیات جن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت کا ذکر ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے مکان پر اتریں۔

میراث کی آیت کلالہ حضرت جریرؓ کے گھر میں نازل ہوئی جب کہ آنحضرتؐ ان کی عیادت کے لیے ان کے ہاں تشریف لے گئے تھے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لا رہے تھے کہ ذی اوان کے مقام پر پہنچے تو سورۃ التوبہ کی آیات ١٠٧ تا ١١٠ کا نزول ہوا، یعنی وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّكُفْرًا وَّتَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَاِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ ... وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ○۔

سورۃ القصص کی آیات ٥٢ تا ٥٥ اور ٨٥ سفر ہجرت میں جحفہ کے مقام پر نازل ہوئیں۔

غرض جو سورتیں ہجرت سے پہلے نازل ہوئیں، اگرچہ کسی مقام پر نازل ہوئیں، وہ مکی سورتیں ہیں اور جو ہجرت کے بعد نازل ہوئیں، ان کا مقام نزول اگرچہ کوئی بھی ہو، وہ مدنی سورتیں ہیں۔

**آیات و سور وغیرہ کی تعداد:** قرآن مجید کے تیس پارے، ایک سو چودہ سورتیں، سات منزلیں،

[۶۲۳۶ آیات بقول حضرت علیؓ و حضرت عبداللہ بن مسعودؓ] اور پندرہ سجدے ہیں۔ آیات کی تعداد میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم بعض دفعہ کچھ آیات کے اختتام پر فصل کرتے اور بعض دفعہ وصل فرماتے تھے۔ چونکہ بعض لوگوں نے فصل کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے وصل کا۔ لہٰذا تعداد میں کمی بیشی ناگزیر تھی۔ تابعین، تبع تابعین اور بعض دیگر ائمہ نے قرآن مجید کے کلمات ۷۷۴۳۴ اور حروف ۳۲۳۶۷۱ شمار کیے ہیں۔ نیز حرکات، تشدیدات، مدات اور نقاط وغیرہ کا بھی شمار کیا ہے۔ بعض حضرات نے آیات کی تقسیم اس طرح کی ہے: آیات وعدہ (۱۰۰۰)، آیات وعید (۱۰۰۰)، آیات نہی (۱۰۰۰)، آیات امر (۱۰۰۰)، آیات مثال (۱۰۰۰)، آیات قصص (۱۰۰۰)، آیات حلال (۲۵۰)، آیات حرام (۲۵۰)، آیات تسبیح (۱۰۰)، آیات منسوخہ (۶۶)۔ قرآن مجید کی سورتوں کی ایک تقسیم یہ ہے:

(۱) اَلطُّوَل یا الطِّوَال یعنی بڑی سورتیں [جو تعداد میں سات ہیں]: البقرۃ، آل عمرٰن، النساء، المائدۃ، الانعام، الاعراف، الانفال مع سورۃ التوبۃ؛ بعض نے سورۃ الانفال و التوبۃ کے بجائے سورۂ یونس کا ذکر کیا ہے۔

(۲) اَلْمِئُوْن (= اَلْمِئِین): وہ سورتیں، جو کم و بیش سو آیات پر مشتمل ہیں اور وہ ہیں سورۂ یونس سے سورۃ الفاطر تک۔ [ان کی تعداد ۲۶ ہے]۔

(۳) المثانی: سورۂ یٰسٓ سے سورۂ قٓ تک [ان کی تعداد پندرہ ہے، لیکن اس تعداد میں بھی اختلاف ہے اور وہ یوں کہ بعض کے نزدیک یٰسٓ سے الحجرات تک اور بعض کے نزدیک سورۂ محمد تک۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی آرا ہیں]۔ ان کو مثانی کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان میں فرائض و حدود اور قصص و امثال کو بار بار بیان کیا گیا ہے اور واقعات کو دہرایا گیا ہے۔ [نیز اس لیے کہ یہ سورتیں الطوال اور المئون کے بعد آتی ہیں]۔

(۴) المُفَصَّل: یہ چھوٹی چھوٹی علیحدہ علیحدہ سورتیں ہیں، جن کے آغاز میں بار بار بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آتی ہے اور یہ سورۂ قٓ سے آخر قرآن مجید تک کو محیط ہیں۔ سورِ مفصل تین اقسام پر منقسم ہیں: طوال: سورۂ قٓ سے سورۃ المرسلات تک؛ اوساط: سورۃ النبا سے سورۃ الضحٰی تک؛ قصار: سورۃ الانشراح سے سورۃ الناس تک۔

رموز و اوقاف: یہاں قرآن مجید کے رموز و اوقاف کا مفہوم بھی سمجھ لینا چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے یہ معلومات حاصل کرتے تھے کہ قرآن مجید کے کس مقام پر ٹھیرنا اور وقف کرنا چاہیے۔ یہ بھی منقول ہے کہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم صحابہ کو آیات کے مختلف مواقع پر وقوف کی تعلیم دیتے تھے اور آنحضرتؐ کو اس کے بارے میں جبریلؑ بتاتے تھے۔ عہد صحابہؓ میں علامت آیت تین نقطے ∴ تھے، جو آیت کے شروع میں دیے جاتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں دس آیات کے بعد یہ ہ نشان لگایا گیا اور آیات کے آخر پر نقطے ڈالے گئے، لیکن ابوالاسود الدؤلی نے آیت کا گول ○ نشان مقرر کیا۔

ہماری آپس کی زبانی بات چیت میں بے شمار مقامات ایسے آتے ہیں، جہاں کسی قدر ٹھیر کر آگے بڑھا جاتا اور گفتگو کے سلسلے کو چلایا جاتا ہے۔ اگر یہی زبانی بات چیت تحریر کی شکل میں آ جائے تو ٹھیرنے کے ان مقامات پر کچھ علامتیں

درج کر دی جاتی ہیں تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ہوتا رہے کہ کن کن جملوں کو باہم ملا کر پڑھنا ہے اور کس کس جملے پر کس قدر رکنا اور ٹھہرنا ہے اور اس سے اگلے جملے کو نئے سرے سے شروع کرنا ہے۔ ایک ہی جملے میں کہیں زیادہ اور کہیں کم ٹھہرنا ہو تو وہاں بھی کچھ خاص خاص علامتیں درج کر دی جاتی ہیں۔ ان سب علامتوں کو "رموز اوقاف" (یعنی ٹھہرنے کے اشارے) کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی بافہم قراءت کے لیے بھی خاص خاص رموز اوقاف مقرر ہیں اور ہر رمز کی کیفیت مندرجۂ ذیل سطور میں تفصیل سے واضح کی گئی ہے:

م: جہاں قرآن مجید میں بصورت وقف حرف میم (م) مرقوم ہو، وہاں سمجھ لیجیے کہ یہ لفظ لازم کا مختصر ہے۔ قرآن مجید کے جس لفظ کے بعد یہ رمز وقف لکھی گئی ہو، اس لفظ پر ٹھہر جانا لازمی ہے، ورنہ اندیشہ ہے کہ مطلب کچھ کا کچھ ہو جائے گا۔ بعض مقامات پر تو عبارت کا مفہوم منشائے الٰہی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، بلکہ کچھ مقام تو اس نوعیت کے بھی ہیں کہ وہاں معاملہ کفر تک پہنچ جانے کا خطرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رمز "م" کے بالمقابل حاشیے میں نہایت اہتمام سے "وقف لازم" لکھا ہوتا ہے۔

ط: لفظ مطلق کا مخفف ہے [اور علامت وقف مطلق]۔ اس رمز کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس مقام پر بات پوری ہو گئی، لہٰذا یہاں قاری کو وقف کرکے مابعد کی قراءت کرنی چاہیے۔

ج: وقف جائز کی علامت ہے۔ یہاں وقف کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہیں۔

ز: وقف "مُجَوَّز" کی علامت ہے۔ اس مقام پر ٹھہر جانے کی بھی ایک وجہ موجود ہوتی ہے اور نہ ٹھہرنے کی بھی، مگر جہت وصل زیادہ نمایاں اور قوی تر ہوتی ہے۔ یہاں نہ ٹھہرنا بہتر اور اولیٰ ہے۔ یہاں سے بغیر رکے آگے بڑھ جانا چاہیے۔

ص: لفظ مُرَخَّص کا مختصر ہے۔ یہ علامت وقف ایسی دو باتوں کے درمیان آتی ہے، جن کا باہمی ربط اور تعلق ہو؛ اگرچہ معنوں کے لحاظ سے ہر بات اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہو۔ یوں تو "ص" کے ماقبل کو "ص" کے مابعد کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے، لیکن اگر سانس ختم ہو جائے یا کسی اگلے ایسے کلمے پر سانس ٹوٹ جانے کا خدشہ ہو، جس پر نہ ٹھہرنا مناسب نہیں تو پھر "ص" کی رمز وقف پر ٹھہر جانے کی رخصت ہے۔ ٹھہر جانے کی صورت میں بعض قرّاء کے نزدیک اعادہ کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ وقف مُرَخَّص میں جہت وقف ضعیف ہوتی ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ وقف مُجَوَّز کی بہ نسبت وقف مُرَخَّص میں وصل کو زیادہ ترجیح ہے۔

ق: حرف "ق" قَدْ قِیْلَ (کہا گیا ہے) یا قِیْلَ عَلَیْہِ الْوَقْفُ (کہا گیا ہے کہ اس مقام پر وقف ہے) کی علامت ہے۔ "ق" سے مراد یہ ہے کہ بعض علما نے یہاں وقف کرنے کو کہا ہے، مگر یہ علامت ضعف وقف پر دلالت کرتی ہے اور راجح قول یہ ہے کہ اس مقام پر وقف نہ کیا جائے۔

قف: یُوْقَفُ عَلَیْہِ (یہاں ٹھہرا جاتا ہے) یا یَقِفُ عَلَیْہِ الْوَاقِفُ (ٹھہرنے والا اس مقام پر ٹھہر جاتا ہے) کا مختصر ہے۔ یہاں سانس روک کر وقف کرنا چاہیے، لیکن اگر وقف نہ کیا جائے تو مطلب نہیں بگڑتا۔ جہاں یہ گمان ہو کہ پڑھنے والا وصل کرے گا، وہاں "قف" کی علامت لکھ دی جاتی ہے۔

س: "سکتة" کی علامت ہے اور کبھی لفظ "سکتة" لکھ دیا جاتا ہے۔ "سکتة" کے معنی ہیں

سانس لیے بغیر تھوڑا سا ٹھہر جانا۔ قاری یہاں کسی قدر ٹھہر جائے، سانس نہ توڑے۔

وقفہ: یہ لمبے سکتے کی علامت ہے۔ یہاں سکتے کی بہ نسبت کچھ زیادہ ٹھہرنا چاہیے، یعنی جتنی دیر میں سانس لیتے ہیں پڑھنے والا اس سے کم ٹھہرے۔ سکتہ اور وقفہ میں فرق یہ ہوتا ہے کہ سکتہ میں کم ٹھہرنا ہوتا ہے اور وقفہ میں زیادہ، یعنی سکتہ وصل سے قریب تر ہوتا ہے اور وقفہ وقف سے قریب تر۔

صل: قَدْ یُوْصَلُ (کبھی کبھی ملا کر پڑھا جاتا ہے) کا مختصر ہے، یعنی پڑھنے والا اس مقام پر کبھی ٹھہرتا ہے اور کبھی نہیں ٹھہرتا۔ یہاں ترک وصل، یعنی وقف کرنا احسن ہے۔ گو بعض علما نے وصل کی اجازت بھی دی ہے۔

صلے: یہ اَلْوَصْلُ اَوْلٰی کا اختصار ہے، جس کے معنی ہیں ملا کر پڑھنا بہتر ہے، یعنی جس مقام پر "صلے" مرقوم ہے، وہاں بہتر یہ ہے کہ وصل کیا جائے۔

∴ ∴ : کسی عبارت سے پہلے اور پیچھے اس انداز کے تین تین نقطے ہوں تو پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ پہلے تین نقطوں پر وصل کرکے دوسرے تین نقطوں پر وقف کر لے، یا پہلے تین نقطوں پر وقف کرکے دوسرے تین نقطوں پر وصل کر لے۔ اس قسم کی عبارت کو "مُعَانَقَۃ" کہتے ہیں، جس کا مخفف "مع" ہے۔ بعض علما اس کو مُرَاقَبَۃ کہتے ہیں۔ تین تین نقطوں سے مراد یہ ہے کہ لفظ معانقہ کے مادّے (ع ن ق) میں تین نقطے ہیں ایک "ن" کا اور دو "ق" کے۔ اسی طرح لفظ مراقبہ کے مادّے (ر ق ب) میں بھی تین نقطے ہیں دو "ق" کے اور ایک "ب" کا۔

○ : یہ دائرہ آیت کی علامت ہے جو فی الحقیقت لفظ "آیۃ" ہی کی گول تا (تاے مُدَوَّر) ہے۔ دائرہ یعنی علامت آیت پر پہنچ کر وقف کر لینا چاہیے۔ اگر دائرے پر "م" یا "ط" یا "ج" وغیرہ درج ہو تو وقف اور وصل کے اعتبار سے آیت اس رمز کے تابع ہو گی۔

لا: یہ لَا وَقْفَ عَلَیْہِ (اس مقام پر کوئی وقف نہیں) کی رمز ہے۔ یہاں وقف نہیں کرنا چاہیے۔ اگر آیت کے درمیان کسی لفظ پر "لا" درج ہو اور سانس ٹوٹ جانے پر وہاں وقف کرنا پڑ جائے تو "لا" سے پہلے کسی موزوں مقام سے اعادہ کر لینا چاہیے، لیکن اگر "لا" آیت کی علامت، یعنی دائرے پر ہو اور سانس ٹوٹ جانے پر وہاں وقف کرنا پڑے تو لا○ کے بعد سے ابتدا کرنا جائز ہے۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ جہاں ایک سے زیادہ علامتیں نیچے اوپر مرقوم ہوں، وہاں سب سے اوپر کی علامت کو قابل اعتبار سمجھا جائے گا۔ جہاں ایک سے زائد علامتیں برابر برابر موجود ہوں تو وہاں وقف اور وصل کے لیے آخری علامت کا اعتبار ہوگا۔

پھر قرآن مجید میں حاشیے پر یہ ع نشان بھی ہوتا ہے۔ اور اس ع کے اوپر اور درمیان میں اور نیچے ہندسے بھی مرقوم ہوتے ہیں۔ ع رکوع کی علامت ہے۔ رہے اس کے ہندسے تو ع کے اوپر کے ہندسے کو سورت کے رکوع کا نمبر، نیچے کے ہندسے کو پارے کے رکوع کا نمبر اور درمیان کے ہندسوں کو رکوع کی آیات کی تعداد سمجھا جائے۔

حاشیۂ قرآن مجید پر بعض جگہ لفظ مع بھی مرقوم ہوتا ہے۔ رموز اوقاف قرآنی کی اصطلاح میں یہ مع معانقہ کی علامت ہے۔ یہ رموز اوقاف کسی نہ کسی صورت میں قدیم زمانے سے مقرر ہیں اور معانی قرآن مجید کو سمجھنے میں بہت مدد دیتے ہیں۔ ان میں سے آیت کا نشان گول دائرہ (○) تو ابوالاسود الدؤلی کا مقرر کردہ ہے اور باقی اوقاف میں

سے زیادہ تر ابوعبداللہ محمد بن محمد طیفور سجاوندی کی ایجاد ہیں ۔

حروف مقطعات : قرآن مجید میں حروف مقطعات کا سلسلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ حروف مقطعات جو متعدد سورتوں کے شروع میں آتے ہیں [یہ ہیں : الٓمٓ، الٓمٓصٓ، الٓمٓرٰ، کٓھٰیٰعٓصٓ، طٰہٰ، یٰسٓ، طٰسٓ، طٰسٓمٓ، حٰمٓ، حٰمٓعٓسٓقٓ، قٓ، نٓ، صٓ ۔ یہ چودہ حروف تہجی ہیں (: ا، ل، م، ص، ر، ک، ہ، ی، ع، ط، س، ح، ق، ن) جو انتیس سورتوں کے آغاز میں آئے ہیں؛ ک اور ن ایک ایک مرتبہ، ع، ی، ہ، ق دو دو مرتبہ، ص تین مرتبہ، ط چار مرتبہ، س پانچ مرتبہ، ر چھے مرتبہ، ح سات مرتبہ، ا، ل تیرہ تیرہ مرتبہ، م سترہ مرتبہ استعمال ہوئے ہیں] ۔ ان کا کیا مقصد ہے اور یہ اپنے اندر کیا مفہوم رکھتے ہیں ؟ اس کے متعلق کئی اقوال بیان کیے گئے ہیں :

۱۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مخالفین سے یہ کہنا مقصود ہے کہ تم قرآن مجید کو اللہ کا کلام نہیں مانتے بلکہ اس کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہی کی اختراع قرار دیتے ہو، تم میں بڑے فصیح و بلیغ اور ادیب و شاعر اور قادر الکلام لوگ موجود ہیں ۔ اگر قرآن مجید تمہارے نزدیک فی الواقع آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہی کے ذہن کی اختراع ہے تو تم بھی اس قسم کا کلام بنا کر دکھاؤ ۔ یہ کلام بھی تو انہیں حروف، یعنی الف، لام، میم وغیرہ حروف سے ترکیب پذیر ہے، جنہیں تم ہر وقت اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہو ۔ اگر حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اس قسم کا کلام بنا سکتے ہیں تو تم کو اس پر کیوں قدرت حاصل نہیں ۔

۲۔ یہ کلام جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر نازل کیا جا رہا ہے، اللہ کا کلام ہے ۔ اس کی صداقت میں کوئی شبہہ نہیں ہے ۔ یہ کلام الٰہی حروف کو اپنے دامن الفاظ میں سمیٹے ہوئے ہے جو ہر آن تمہارے استعمال میں آتے ہیں، جیسے الف، لام، ر، اور حا میم وغیرہ ۔

۳۔ یہ اللہ کے اسمائے گرامی ہیں ۔ جیسے الٓرٰ، حٰمٓ، نٓ، یہ علیحدہ علیحدہ حروف ہیں اگر ان کو ایک دوسرے سے ملا دیا جائے تو یہ "الرحمٰن" بنتا ہے، جو اللہ کا نام ہے ۔

۴۔ یہ حروف مخفف ہیں اور ان کے کچھ معنی ہیں، مثلاً "الٓمٓ" کا مطلب ہے، اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ جب الٓمٓ ۚ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ (۲ [البقرۃ] : ۱) کہا جائے گا تو اس کا مطلب ہوگا ۔ اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ ۔ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ یعنی میں اللہ جانتا ہوں کہ اس کتاب (قرآن مجید) کی صداقت میں کوئی شبہہ نہیں ہے ۔

۵۔ الٓمٓ میں الف سے مراد، اللہ، لام سے لطیف اور میم سے ماجد یا مجید ہے ۔ اسی طرح باقی حروف مقطعات کا معاملہ ہے ۔

۶۔ الف سے مراد الاء اللہ، لام سے لطف اللہ میم سے مجد اللہ ہے ۔ کٓھٰیٰعٓصٓ میں، ک "کاف" سے، ہ "ہاد" سے، ی "یمین" سے، ع "عزیز" سے اور ص "صادق" سے مخفف ہے ۔

۷۔ الٓمٓ سے مراد ہے، اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ ۔ الٓمٓصٓ سے انا اللہ اعلم و افصل اور الٓرٰ سے اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ وَ اَرٰی ۔

۸۔ یہ حروف متشابہات میں سے ہیں ۔

۹۔ جب قرآن مجید کا نزول شروع ہوا تو کفار نے اس سے اعراض کیا اور سننے سے پہلوتہی کی ۔ اس پر اللہ تعالٰی نے یہ حروف مقطعات نازل فرمائے تاکہ ان سے متعجب ہوکر وہ قرآن مجید سنیں اور اس پر متوجہ ہوں ۔ جب انھوں نے ان کو سننا شروع کیا اور اس پر توجہ کی تو آیات محکمات کا نزول شروع ہوا ۔

۱۰- یہ حروف بطور قسم کے لائے گئے ہیں۔ ان سے یہ بتانا مقصود ہے کہ تمام آسمانی کتابیں اور صحف خداوندی انھیں حروف سے مرکب ہیں۔ اللہ تعالٰی نے ان حروف کا ذکر کرکے قرآن مجید کی حقانیت اور صداقت کی قسم کھائی ہے۔

۱۱- یہ سورتوں کے نام ہیں۔

۱۲- یہ حروف، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی صداقت پر دلالت کناں ہیں اور علوم و معارف کا جو گنجینہ آپؐ کو قرآن مجید کی صورت میں عطا کیا گیا ہے، وہ انھیں حروف سے ترکیب پذیر ہے۔

[علاوہ ازیں قراءت و تجوید اور مخارج کے اعتبار سے بھی ان حروف کے اسرار و رموز سے بحث کی جاتی ہے۔ نیز علوم قرآن سے بحث کرنے والے محققین نے ان حروف کا ربط مضامین سور سے بھی قائم کیا ہے (دیکھیے الزرکشی : البرہان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۶۸، تا ۱۷۷)]۔

**سبعۂ اَحرف:** قرآن مجید کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ "سبعۂ احرف" کا ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا فرمان ہے: انزل القرآن علٰی سبعة احرف فاقرؤا ما تیسر منه یعنی کہ قرآن مجید، سات "حروف" پر اتارا گیا ہے، تمھارے نزدیک جو طریقہ آسان ہو، اس کے مطابق اس کی تلاوت کرو۔ سوال یہ ہے کہ "سبعۂ احرف" کا کیا مطلب ہے؟ مختلف حضرات نے اس کی جو تعبیر کی ہے، وہ یہ ہے:

۱- نزول قرآن مجید کے وقت عرب میں سات قبیلے فصاحت و بلاغت میں ممتاز تھے اور وہ تھے: (۱) قریش؛ (۲) بنو سعد؛ (۳) بنو ہُذیل؛ (۴) بنو ربیعہ؛ (۵) بنو ہَوازن؛ (۶) بنو ازد؛ (۷) بنو تمیم۔ ان میں کہیں کہیں ادائی الفاظ اور محاورات وغیرہ میں فرق تھا، لیکن اس سے معانی متأثر نہیں ہوتے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا مقصد یہ ہے کہ تلاوت قرآن مجید میں ان قبائل کے لب و لہجہ اور انداز قراءت کو مستند سمجھا جائے۔

۲- صحابۂ کرامؓ کی مقدس جماعت میں سے سات قاریوں کی بہت شہرت تھی۔ تلاوت قرآن مجید میں ان کو امتیاز حاصل تھا اور ان کا اسلوب قراءت سند کی حیثیت رکھتا تھا وہ تھے: (۱) حضرت عثمانؓ بن عفان؛ (۲) حضرت علیؓ بن ابی طالب؛ (۳) حضرت ابیؓ بن کعب؛ (۴) حضرت عبداللہؓ بن مسعود؛ (۵) حضرت زیدؓ بن ثابت؛ (۶) حضرت ابوموسٰی اشعریؓ؛ (۷) حضرت ابوالدرداءؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ان الفاظ سے یہی سات صحابہ مراد ہیں۔

۳- سبعۂ احرف کا ایک مطلب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید سات قسم کے مضامین پر مشتمل ہے۔ جو یہ ہیں: (۱) امر؛ (۲) زجر؛ (۳) ترغیب؛ (۴) ترہیب؛ (۵) جدل؛ (۶) قصص؛ (۷) امثال۔

۴- جنت کے سات دروازے ہیں۔ جو شخص، قرآن مجید کی اس لہجے سے تلاوت کرتا ہے کہ اس کے نتیجے میں اس کے سات نوع کے الفاظ و معانی پر عمل پیرا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے جنت کے ساتوں دروازے اللہ کی طرف سے وا ہیں۔ وہ معانی یہ ہیں: (۱) امر؛ (۲) نہی؛ (۳) ترغیب (وعدہ)؛ (۴) ترہیب (وعید)؛ (۵) جدل؛ (۶) قصص؛ (۷) امثال۔

۵- (۱) زجر؛ (۲) امر؛ (۳) حلال؛ (۴) حرام؛ (۵) محکم؛ (۶) متشابہ؛ (۷) امثال۔

۶- قرآن مجید میں، جن امور کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، وہ سات ہیں اور سبعۂ احرف سے وہی مراد ہیں۔ وہ یہ ہیں: (۱) واقعات و قصص؛ (۲) توحید؛ (۳) تعلیمات؛ (۴) اوامر؛ (۵) نواہی؛ (۶) عبادات؛ (۷) معاملات۔

۷۔ قرآن مجید فصیح عربی میں نازل ہوا ہے۔ اس میں متقارب المخارج حروف کی ادائی کا معاملہ بہت نازک ہے۔ عجمی اور غیر عرب لوگ اس کی ادائی پر پوری قدرت نہیں رکھتے۔ حدیث کا مقصد ان کے لیے زیادہ سے زیادہ آسانی پیدا کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ اگر کہیں اس قسم کا فرق محسوس ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کی تلاوت میں قاری کے لیے زیادہ سے زیادہ تیسُّر اور آسانی کا خیال رکھا گیا ہے۔

۸۔ اگر قراءت و تلاوت کے موقع پر کہیں کہیں الفاظ قرآن مجید میں اعراب اور تشدید وغیرہ کا اس نوعیت کا فرق پڑ جائے، یا کہیں الفاظ میں اس طرح کا امالہ ہو جائے کہ جس سے معنی و مفہوم بالکل ہی بدل نہ جاتے ہوں تو اس کو صحیح سمجھا جائے گا۔ زمانۂ خیر القرون میں اس فرق قراءت کو برداشت کیا گیا ہے۔

[۹۔ قرآن مجید کو فصیح اور خالص عربی زبان میں نازل کیا گیا ہے۔ اس کی زبان ایسی جامع اور واضح ہے کہ ہر قبیلے کے لوگ اسے باآسانی پڑھ سکتے اور سمجھ سکتے ہیں۔ سات سے مراد خواہ سات مشہور قبائل عرب ہوں یا اس سے مراد سارا ملک عرب۔ بہرحال قرآن مجید کی زبان ہر قبیلے کے لیے قابل فہم ہے اور ہر عرب قبیلہ اس کی زبان سے مانوس اور واقف و آشنا ہے۔ کوئی یہ نہیں کہ سکتا کہ وہ اس کی زبان سے مانوس نہیں ہے۔ اس کے الفاظ میں کوئی رد و بدل نہیں کیا جا سکتا۔ اوّل سے آخر تک اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک ہی طریق سے اور ایک ہی قراءت میں پڑھا۔ صحابۂ کرامؓ نے اسی طرح سنا اور اسی قراءت کو آگے پہنچایا۔ ایک آیت کو دو طرح سے یا مختلف اعراب سے پڑھنا ہرگز مقصود نہیں ہے (دیکھیے البرہان؛ بصائر؛ مباحث فی علوم القرآن)]۔

حفاظت قرآن، قرآن کی روشنی میں: جو قرآن مجید ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ بالکل وہی ہے جو اللہ تعالٰی نے جبریلؑ امین کی وساطت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر نازل کیا اور اسی ترتیب و صورت میں موجود ہے، جس میں کہ آنحضرتؐ نے اپنے سامنے اس کی کتابت کرائی، صحابۂ کرامؓ کو حفظ کرایا، خود تلاوت کی اور صحابۂ کرامؓ کو اس کی تلاوت کی تلقین فرمائی۔ اس کی ترتیب میں نہ کوئی تبدیلی ہوئی، نہ کوئی کمی بیشی عمل میں آئی اور نہ حروف و کلمات میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کیا گیا۔ خود قرآن مجید اور حدیث رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم میں اس کا ثبوت موجود ہے۔

اللہ تعالٰی کا فرمان ہے۔ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ (۷۵ [القیٰمۃ]: ۱۷) یعنی (اے رسول اکرمؐ) بلاشبہہ اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ہی ذمّے ہے۔ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی، جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نزول وحی کے وقت جلدی اور عجلت سے قرآن مجید پڑھتے تھے۔ اللہ تعالٰی نے آپؐ کو اس سے روک دیا اور قرآن مجید کی جمع و تدوین اور حفاظت کی ذمّے داری اپنے ذمّے لی۔ جمع قرآن مجید اور اس کی حفاظت کے سلسلے میں خود قرآن مجید ہی میں واضح کیا گیا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک جمع صدور، یعنی قرآن کو سینوں میں محفوظ کر دینا؛ دوسرے جمع مکتوب، یعنی تحریر و کتابت کی صورت میں اس کی حفاظت و تدوین۔

جمع صدور کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے: بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ط (۲۹ [العنکبوت]: ۴۹) یعنی یہ قرآن مجید روشن و واضح آیات کا مجموعہ ہے جو اصحاب علم کے سینوں میں محفوظ ہے۔

قرآن مجید کی جمع و کتابت اور تدوین و حفاظت کا ذکر مکی سورتوں میں بھی کیا گیا ہے اور مدنی سورتوں میں بھی۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ عہد رسالت میں ملک عرب میں کاغذ کی قلت تھی۔ لوگ مختلف چیزوں پر کتابت کرتے تھے۔ کاغذ میسر آ گیا تو کاغذ پر لکھ لیا، ورنہ کھجور کے پتوں، مختلف قسم کی لکڑی، اونٹ کی چوڑی ہڈی، باریک اور بہتر چمڑے اور اچھی کھال پر کتابت کرتے تھے۔ علاوہ ازیں کپڑے اور پتھر کو بھی اس کے لیے استعمال میں لاتے تھے۔ قرآن مجید کی کتابت بھی اسی رواج کے مطابق مختلف چیزوں پر کی جاتی تھی، یعنی فوری طور پر جو چیز میسر آ گئی، اس پر لکھ لیا گیا، جیسا کہ مختلف روایات سے واضح ہوتا ہے۔ خود قرآن مجید نے اس پر روشنی ڈالی ہے: (۱) وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ ۝ۙ فِيْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ ۝ۙ (۵۲ [الطور]: ۲ تا ۳) یعنی یہ کتاب (قرآن مجید) کشادہ اوراق میں لکھی ہوئی ہے۔ اہل عرب کے نزدیک "رَق" کا لفظ اس باریک چمڑے پر بولا جاتا تھا جس پر گزشتہ زمانے میں کتابیں ضبط تحریر میں لائی جاتی تھیں۔ رق، پوست آہو کو بھی کہتے ہیں کہ اس پر کتابت کی جاتی ہے۔ ہر باریک کھال کو بھی، جس پر کہ لکھا جائے، رق کہتے ہیں۔ قاموس میں ہے: رق جلد رقیق یُكْتَبُ علیہ۔ یعنی رق، اس باریک کھال کو کہتے ہیں، جس پر کتابت کی جائے۔ [لسان العرب میں ہے: ما يُكْتَبُ فِيْهِ وَهُوَ جِلْدٌ رَقِيْقٌ! مجد الدین فیروز آبادی نے رق کی تشریح کرتے ہوئے جلد مدبوغ یعنی صاف کی ہوئی کھال بھی لکھا ہے (بصائر ذوی التمییز ۳: ۹۲)]۔ اس نہج کتابت کی تائید عمارہ بن غزیہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو فتح الباری میں منقول ہے اور جس کے الفاظ یہ ہیں: انما کان فی الادیم اولاً، قبل ان یجمع فی عہد ابی بکر یعنی کہ حضرت ابوبکرؓ کے عہد سے پہلے، اوّل اوّل، قرآن مجید کو قطعات ادیم، یعنی چمڑے کے ٹکڑوں ہی پر ضبط تحریر میں لایا جاتا تھا۔

(۲) اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝ۙ فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ ۝ۙ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ۝ؕ (۵۶ [الواقعۃ]: ۷۷ تا ۷۹) یعنی یہ بڑی عزت والا قرآن مجید ہے، کتاب محفوظ میں لکھا ہوا ہے۔ اس کو صرف پاک باز لوگ ہی چھوتے ہیں۔

(۳) كَلَّآ اِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ۚ فَمَنْ شَاۗءَ ذَكَرَهٗ ۝ۘ فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ۙ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝ۙ بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ ۝ۙ كِرَامٍۢ بَرَرَةٍ ۝ۭ (۸۰ [عبس]: ۱۱ تا ۱۶) یعنی دیکھو یہ قرآن نصیحت ہے جو کوئی چاہے اس کو پڑھے۔ قابل عزت و احترام اوراق میں لکھا ہے، جو بلند مقام پر رکھے ہوئے اور پاک ہیں، نہایت نیک اور مکرم ہاتھوں سے لکھا ہوا۔

(۴) بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝ۙ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۝ۧ (۸۵ [البروج]: ۲۱، ۲۲) یعنی یہ قرآن مجید بلند شان والا ہے، لوح محفوظ میں لکھا ہوا۔ لوح کے معنی ہیں، کندھے کی چوڑی ہڈی۔ صراح میں "لوح" کے یہ معنی لکھے گئے ہیں: لوح کتف، و ہرچہ پہن باشد از استخوان و چوب و تختہ۔ مجمع البحار میں اس کے بارے میں مذکور ہے: ہو عظم عریض فی اصل الحیوان کانوا یکتبون فیہ لقلۃ القراطیس یعنی چوڑی ہڈی، جس پر لوگ کاغذ کی قلت کے باعث لکھا کرتے تھے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ خطۂ حجاز میں کاغذ کا رواج حضرت ابوبکرؓ صدیق کے زمانے میں ہوا اور انھوں نے پورا قرآن مجید کاغذ پر تحریر کرایا۔ الموطأ کی روایت کے مطابق جمع ابوبکرؓ القرآن فی قراطیس۔ البخاری میں ہے کہ آیت لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ... (۴ [النساء]: ۹۵) نازل ہوئی تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا: [اُدْعُوا فلانًا

فجاءہ و معہ الدواۃ و اللوح او الکتف (الصحیح ، کتاب تفسیر القرآن، ۴ : ۸ ، )] یعنی زید کو میرے پاس بلاؤ، چنانچہ وہ (قلم) دوات اور شانے کی ہڈی لے کر آئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کی کتابت لوح پر، یعنی چوڑی ہڈیوں پر کی جاتی تھی اور پھر ان کو حفاظت سے رکھ لیا جاتا تھا۔ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ کا یہی مطلب ہے۔

(۵) رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝ فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (۹۸ [البینہ] ۲، ۳) یعنی اللہ کے رسول (صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلّم) پاک نوشتے [قرآن] کی تلاوت کرتے ہیں، اس میں مضبوط کتابیں لکھی ہوئی ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلّی علیہ و آلہ وسلّم قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں اور قرآن مجید باقاعدہ بہترین اور پاکیزہ اوراق میں لکھا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں گزشتہ انبیا پر نازل شدہ کتابوں کے ضروری خلاصے مندرج ہیں۔ اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں فتح الباری کے الفاظ لائق مطالعہ ہیں: قد اعلم اللّٰہ فی القرآن بانہ مجموع فی الصحف فی قولہ: يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (الآیۃ)، و کان القرآن مکتوبًا فی الصحف یعنی اللّٰہ تعالٰی نے اس آیت میں بتایا ہے کہ قرآن مجید باقاعدہ صحیفوں میں لکھا اور جمع کیا گیا ہے۔ [حضرت ابن عباسؓ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ سے صحف مراد لیتے ہیں]۔

(۶) وَقَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلٰى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا (۲۵ [الفرقان] : ۵) یعنی کافر (قرآن مجید کے بارے میں) کہتے ہیں کہ یہ پہلے لوگوں کے قصے کہانیاں ہیں، جن کو آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے لکھ رکھا ہے، سو وہی صبح و شام اس کے پاس لکھوائے جاتے ہیں۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خود منکرین اسلام کو بھی علم تھا کہ قرآن مجید لکھایا جاتا ہے اور کتابی شکل میں جمع کیا جاتا ہے۔

(۷) وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً ۚ (۲۵ [الفرقان] : ۳۲) یعنی کافروں نے یہ کہا کہ قرآن مجید ایک ہی دفعہ کیوں نہیں اتارا گیا۔ تو اس کا جواب ان الفاظ میں دیا: كَذٰلِكَ ۚ لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِيْلًا ۝ (۲۵ [الفرقان] : ۳۲) یعنی اس طرح (آہستہ آہستہ) اس لیے اتارا کہ ہم اس سے آپؐ کے دل کو مضبوط کر دیں اور اسی لیے ہم اس کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالٰی نے قرآن مجید کو آہستہ آہستہ نازل کرنے کی دو وجہیں بیان کیں: اول تثبیت فؤاد، یعنی اس لیے کہ اس سے آنحضرتؐ کے دل کو مضبوط کر دیا جائے اور آپؐ کے سینے میں اسے بہتر طریق سے نقش اور محفوظ کر دیا جائے؛ دوم ترتیل: اس کے معنی یہ ہیں کہ بصورت کتاب اس کو ضبط تحریر میں لایا جائے۔ ترتیل، جہاں ٹھہر ٹھہر کر پڑھنے کو کہتے ہیں، وہاں کتب لغات میں اس کے یہ معنی بھی مرقوم ہیں کہ ہم جنس اشیا کو بہتر طریق سے مرتب کرکے رکھا جائے: الرتل، حسن تناسق الشیءؔ؛ ترتیل کا لفظ حسن تالیف کے معنی میں بھی آتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جن کلمات سے کلام ترکیب پذیر ہے ان کو نہایت مناسب مواقع پر موزوں کیا جائے۔

### حفاظت قرآن حدیث کی روشنی میں:

اوپر قرآن مجید کی جمع و تدوین اور کتابت و حفاظت کے چند دلائل خود قرآن مجید سے پیش کیے گئے ہیں۔ اب اس کا ثبوت حدیث رسول اللہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے پیش کیا جاتا ہے۔

مکّۂ مکرّمہ میں حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ کے قبول اسلام کا واقعہ بڑا مشہور ہے اور کتب رجال و سیر میں تفصیل سے مرقوم ہے۔ وہ اپنی بہن اور بہنوئی کے گھر گئے تو وہ قرآن مجید پڑھ رہے تھے۔

ابتدا میں ان کے درمیان کچھ تیز تیز گفتگو ہوئی، مگر بعد کو حضرت عمرؓ پر حقیقت حال منکشف ہوئی تو کہا: اعطونی الکتاب الذی عندکم اقرأہ یعنی کہ قرآن مجید، جو بصورت کتاب تمھارے پاس موجود ہے، مجھے بھی دو تاکہ میں اس کو پڑھوں۔

آیت "وَرَتَّلْنٰہُ تَرْتِیْلًا" (۲۵ [الفرقان]: ۳۲) سے ثابت ہوتا ہے کہ جمع قرآن مجید بصورت حفظ ہو یا بصورت کتابت، ان دونوں صورتوں میں ترتیب آیات، خود اللہ تعالٰی کی مقرر کردہ ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے: کان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مما تنزل علیہ الآیات فیدعو بعض من یکتب لہٗ ویقول لہٗ: ضع ھٰذہ الآیۃ فی السورۃ التی یذکر فیھا کذا و کذا [(السنن، کتاب الصلوٰۃ، باب من جھربھا)] یعنی جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر آیات نازل ہوتیں تو کسی کاتب وحی کو بلاتے اور اسے فرماتے کہ اس آیت کو فلاں سورت میں لکھو۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ قف" نازل ہوئی تو فقال جبریل للنبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ضعھا علی رأس مائتین ثمانین من سورۃ البقرۃ یعنی جبریلؑ نے آنحضرتؐ سے کہا اس آیت کو سورۃ البقرۃ کی دو سو اسی آیت کے بعد لکھوائیے؛ چنانچہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب میں یہ سورۃ البقرۃ کی دو سو اکیاسیویں آیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ترتیب توقیفی اور من جانب اللہ ہے۔ کان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم لایعرف فصل السورۃ حتّٰی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم [(ابوداؤد، حوالہ مذکور)] یعنی جب تک بسم اللہ الرّحمٰن الرحیم نازل نہ ہوتی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو سورت پوری ہو جانے کا علم نہ ہوتا۔ اس روایت سے مندرجۂ ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱- ہر سورت کے شروع میں جو بسم اللہ الرّحمٰن الرحیم لکھا ہوا ہے، یہ منزّل من اللہ ہے، آیت قرآنی ہے اور اس سورت کا جز ہے؛

۲- ہر سورت کی ابتدا اور دوسری کی انتہا کی علامت بسم اللہ ہے اور یہ کہ قرآن مجید کی تمام سورتوں اور ان کی آیات کی ترتیب بھی حکم الٰہی سے وجود میں آئی؛

۳- فصل سُوَر کا سلسلہ وحی ربانی کا نتیجہ ہے کسی کی اجتہادی کوششوں کا منت پذیر نہیں؛ (غرض ان سب امور کا اہتمام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم بہت ہی غور و فکر سے فرماتے تھے جیسا کہ البرہان فی علوم القرآن، (۱: ۲۳۸) میں ہے: کتابۃ القرآن لیست محدثۃ فانہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کان یأمر بکتابتہ یعنی کتابت قرآن مجید کوئی نئی چیز نہیں ہے، خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اس کی کتابت کا حکم دیتے تھے۔

۴- جب بنو ثقیف کا وفد مدینے آیا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم روزانہ رات کے وقت وفد بنی ثقیف سے گفتگو کرنے کے لیے تشریف لایا کرتے تھے۔ ایک رات آپؐ خلاف معمول دیر سے تشریف لائے۔ دیر کی وجہ پوچھنے پر آپؐ نے فرمایا: انہ طرأ علیّ حزبی من القرآن فکرھتُ ان أجیْ حتّٰی اتمہ۔ قال أوس: فسألتُ اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم: کیف تُحَزِّبُوْنَ القرآن؟ فقالوا: ثلاث، و خمس، و سبع، و تسع، و احدٰی عشرۃ، و ثلاث عشرۃ و حزب المفصل وحدہ [البرہان، ۱: ۲۴۷] یعنی میری کچھ منزل قرآن مجید کی تلاوت سے رہ گئی تھی۔ میں نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اسے پورا کیے بغیر آؤں۔ حضرت اوس (یعنی راوی حدیث صحابی) کہتے ہیں، میں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابہؓ سے پوچھا کہ آپ لوگ

قرآنِ مجید کی منزلیں کس طرح پڑھا کرتے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا: ہماری منزلیں تین سورتوں، پانچ سورتوں، سات سورتوں، نو سورتوں، گیارہ سورتوں، تیرہ سورتوں اور مفصل سورتوں پر مشتمل ہیں (یاد رہے کہ قرآنِ مجید کی کل سات منزلیں ہیں اور وہ مندرجۂ ذیل سورتوں کو محیط ہیں:

پہلی منزل میں تین سورتیں ہیں: البقرة، اٰل عمرٰن اور النساء؛ اس میں سورة الفاتحة کا ذکر استثناءً نہیں کیا گیا۔ دوسری منزل سورة المآئدة سے شروع ہوتی ہے اور پانچ سورتوں کا احاطہ کیے ہوے ہے: المآئدة، الانعام، الاعراف، الانفال اور التوبة۔ تیسری منزل کا آغاز سورۂ یونس سے ہوتا ہے اور یہ سورة النحل پر ختم ہوتی ہے؛ یہ کل سات سورتیں ہیں: یونس، ھود، یوسف، الرعد، ابرٰھیم، الحجر اور النحل۔ چوتھی منزل سورۂ بنیٓ اسرآءیل سے شروع ہو کر سورة الفرقان پر ختم ہوتی ہے؛ یہ کل نو سورتیں ہیں: بنیٓ اسرآءیل، الکہف، مریم، طٰهٰ، الانبیآء، الحج، المؤمنون، النور اور الفرقان۔ پانچویں منزل الشعرآء سے شروع ہو کر سورۂ یٰسٓ پر ختم ہوتی ہے؛ یہ منزل گیارہ سورتوں کو محتوی ہے اور وہ ہیں: الشعرآء، النمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمٰن، السجدة، الاحزاب، سبا، فاطر اور یٰسٓ۔ چھٹی منزل سورة الصّٰفّٰت سے شروع ہوتی ہے اور سورة الحجرات پر ختم ہوتی ہے؛ یہ منزل تیرہ سورتوں پر مشتمل ہے: الصّٰفّٰت، صٓ، الزمر، المؤمن، حٰمٓ السجدة، الشورٰی، الزخرف، الدخان، الجاثیة، الاحقاف، محمّد، الفتح اور الحجرٰت۔ ساتویں منزل سورۂ قٓ سے شروع ہو کر آخر قرآن تک کی سورتوں کو محیط ہے؛ یہ کل پینسٹھ سورتیں ہیں، جو سور مفصل کہلاتی ہیں)۔

اس روایت سے قرآنِ مجید کی سات منزلوں کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ منزلیں "فمی بشوق" کے نام سے معروف ہیں اور قرآنِ مجید کی موجودہ ترتیب میں بالکل اسی طرح ہیں جس طرح کہ عہد نبوت میں موجود تھیں اور اس دور میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابۂ کرامؓ قرآنِ مجید کی تلاوت میں ان کو پیش نگاہ رکھتے تھے۔

اس حدیث کے راوی حضرت اوسؓ بن حذیفہ ہیں، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابی تھے اور بنو ثقیف کے اس وفد کے ساتھ تھے جو غزوۂ تبوک کے بعد ماہ رمضان ۹ھ میں طائف سے مدینۂ منورہ آیا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہر روز بوقت شب ان کے پاس آتے اور گفتگو فرماتے تھے۔ کچھ دن قیام مدینہ کے بعد یہ لوگ واپس چلے گئے۔ پھر آنحضرتؐ کے زمانے میں دوبارہ مدینۂ منورہ نہ آ سکے۔ حضرت اوسؓ نے اسی قیام کے دوران میں صحابۂ کرامؓ سے منازل قرآنِ مجید سے متعلق معلومات حاصل کر لی تھیں۔

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم بھی باقاعدہ تلاوت قرآنِ مجید کرتے تھے اور اس کا آپؐ کو اللہ کی طرف سے حکم تھا: اُتْلُ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنَ الْکِتٰبِ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۵)۔ پھر جب تک کسی خاص ترتیب سے حفظ نہ ہو تلاوت مشکل ہے۔ شرح مسلّم میں مولانا بحرالعلوم فرماتے ہیں: ظھر من ھذا ان الترتیب الذی یقرأ علیه القرآن ثابت عن النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، یعنی جس ترتیب سے اب قرآنِ مجید کی تلاوت کی جاتی ہے، وہ وہی ترتیب ہے جس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم تلاوت کیا کرتے تھے۔

قرآنِ مجید کی ترتیب خاص پر جمع و کتابت کا ثبوت البخاری کی اس حدیث سے بھی ملتا ہے: یعرض القرآن علی النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کل

عام مرة فعرض علیه مرتین فی العام الذی قبض، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر ہر سال میں ایک بار قرآن مجید سنایا جاتا تھا، مگر جس سال آپؐ نے وفات پائی اس سال دو مرتبہ سنایا گیا ۔

یہ وہی عرضۂ اخیرہ ہے، جو موجودہ ترتیب میں حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو سنایا؛ چنانچہ فتح الباری میں مسند امام احمد کے حوالے سے مروی ہے : ان الذی جمع علیه عثمان الناس یوافق العرضة الاخیرة، یعنی حضرت عثمانؓ نے جس قراءت و ترتیب پر لوگوں کو جمع کیا وہ اس سے عین مطابق ہے جو آنحضرتؐ پر آخری بار پیش کی گئی ۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے امام احمد (: مسند) اور النسائی (: السنن) میں ایک روایت مروی ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں "اسنادہ' صحیح" لکھا ہے : وہ کہتے ہیں کہ میں نے عہد نبوی میں پورا قرآن مجید جمع کیا تھا ۔ میں اس کو ایک ہی رات میں پڑھ لیتا ۔ آنحضرتؐ کو یہ بات معلوم ہوئی تو آپؐ نے ایک مہینے میں ختم کرنے کا حکم دیا ۔ عبداللہ نے عرض کیا : میں اس سے کم مدت میں ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہوں ۔ فرمایا : اچھا بیس دن میں ختم کرو ۔ انھوں نے کہا : میں اس سے بھی زیادہ کی طاقت کا مالک ہوں ۔ فرمایا : پندرہ دن میں ختم کرو ۔ انھوں نے کہا : میں اس سے بھی کم دنوں میں ختم کر سکتا ہوں ۔ فرمایا : دس دن میں ختم کر لیا کرو ۔ انھوں نے پھر عرض کیا : میں اس سے بھی تھوڑے دنوں میں ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہوں ۔ فرمایا : اقرأ فی سبع ولا تزد من علی ذالک یعنی سات روز میں ختم کیا کرو؛ اس سے کم مدت میں ختم نہ کرو ۔ ظاہر ہے کہ اگر مہینا بھر میں ختم کرنے کی مدت کو سامنے رکھا جائے تو روزانہ ایک پارے کی تلاوت کا ثبوت ملتا ہے اور سات دن میں سات منزلوں کے حساب سے روزانہ ایک منزل کی تلاوت کا ۔

عہد نبوت میں قرآن مجید کی باقاعدہ جمع و کتابت کا ثبوت مندرجۂ ذیل احادیث سے بھی ملتا ہے :

حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم فرماتے ہیں : اعطوا اعینکم حقها من العبادة، النظر فی المصحف و التفکر یعنی آنکھوں کو ان کی عبادت کا حق دو اور وہ ہے قرآن مجید کو دیکھ کر پڑھنا اور اس میں غور و فکر کرنا ۔ حضرت عبادہؓ بن صامت راوی ہیں کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں : افضل عبادة امتی قراءة القرآن نظرا، یعنی میری امت کی افضل عبادت قرآن مجید کی دیکھ کر تلاوت کرنا ہے [(نیز دیکھیے الاتقان، ۱ : ۱۰۸)] ۔

حضرت اوسؓ ثقفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے روایت کرتے ہیں : قراءة الرجل القرآن فی غیر المصحف الف درجة، و قراءته فی المصحف تضاعف علی ذالک الی الفی درجة، یعنی بغیر قرآن مجید دیکھے اس کی تلاوت کا اجر ایک ہزار نیکی ہے اور قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرنے کا دو ہزار نیکی [(دیکھیے البرهان، ۱ : ۴۶۲)] ۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس ارشاد کے راوی ہیں : من ادام النظر فی المصحف متع ببصره مادام فی الدنیاء یعنی جو شخص قرآن مجید کی تلاوت ہمیشہ قرآن مجید کو دیکھ کر کرے گا، اس کی بصارت ہمیشہ باقی رہے گی ۔

حضرت عبداللہؓ بن مسعود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد روایت فرماتے ہیں : من سره ان یحب الله و رسوله فلیقرأ فی المصحف یعنی جو شخص اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے محبت قائم رکھنے کا خواہاں ہے اسے

قرآن مجید کی تلاوت دیکھ کر کرنی چاهیے۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا یہ ارشاد مروی ہے: من قرا القرآن ناظرا حتّی یختمہ، غرس اللہ لہ بہ شجرة فی الجنة، یعنی جو شخص قرآن مجید دیکھ کر ختم کرتا ہے، اللہ تعالٰی اس کے لیے جنت میں ایک درخت لگا دیتا ہے [(نیز دیکھیے البرهان، ۱ : ۴۶۱ تا ۴۶۳)]۔

کنزالعمال میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا یہ ارشاد بیان کیا گیا ہے: قراءتک نظرا تضاعف علٰی قراءتک حفظا کفضل المکتوبة علی النافلة، یعنی دیکھ کر پڑھنے کو یاد سے پڑھنے پر وهی فضیلت حاصل ہے جو فرض کو نفل پر ہے۔

حضرت ابو هریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے یہ حدیث روایت کرتے ھیں: ان مما یلحق المؤمن من عملہ و حسناتہ بعد موتہ علما نشرہ و مصحفا ورثہ، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ مؤمن کو مرنے کے بعد اس کے اعمال اور حسنات میں سے جن کا اجر ملتا ہے ان میں ایک تو وہ علم ہے جس کی اس نے نشر و اشاعت کی اور ایک مصحف (قرآن مجید) ہے جس کا اس نے لوگوں کو وارث بنایا۔

حضرت ابو هریرہؓ هی سے ایک اور حدیث مروی ہے، جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا ارشاد ہے کہ چار چیزیں دنیا میں مظلوم اور کس مپرسی کی حالت میں هیں، جن میں ایک وہ مصحف ہے، جو گھر میں اس حالت میں پڑا ہے کہ اس کی تلاوت نہیں کی جاتی (مصحف فی بیت لایقرأ فیہ)۔

حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا یہ ارشاد بھی قابل غور ہے: قال اذا رجع احدکم فلیأت المصحف فلیفتحہ ولیقرأ فیہ، یعنی جب تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر جائے تو مصحف (قرآن مجید) کا رخ کرے، اسے کھولے اور اس کی تلاوت کرے۔

حضرت ابو اُمامہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس فرمان کے راوی هیں: لا تغرنکم هذہ المصاحف المعلقة ان اللہ لا یعذب قلبا وعی القرآن، یعنی مصاحف (قرآن مجید) کے یہ نسخے جو تمهارے گھروں میں لٹکے هوئے هیں، حفظ کرنے سے تمهیں غفلت میں نہ ڈال دیں۔ یاد رکھو، اللہ تعالٰی اس شخص کو عذاب میں نہیں ڈالے گا، جس کے دل میں قرآن مجید محفوظ هو، یعنی حفظ قرآن مجید کی طرف توجہ دو۔ اس حدیث سے قرآن مجید حفظ مکتوبی اور حفظ صدری دونوں کا پتا چلتا ہے۔

مسند امام احمد میں ایک روایت ہے کہ ان رجلا جاء بابن لہ فقال: یا رسول اللہ ان ابنی یقرأ المصحف بالنهار، یعنی ایک شخص رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں اپنے ایک بیٹے کو لے کر حاضر هوا اور عرض کی: یا رسول اللہ، میرا یہ لڑکا دن کو مصحف پڑھا کرتا ہے، یعنی قرآن مجید دیکھ کر اس کی تلاوت کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نهی ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے دشمن کے ملک میں قرآن مجید ساتھ لے جانے سے روک دیا ہے۔ ایک روایت مسند امام احمد میں یہ ہے: نهی ان یسافر بالمصحف یعنی مصحف (نسخهٔ قرآن) لے کر نہیں جانا چاهیے۔ مسلّم کی روایت میں یہ لفظ بھی هیں: مخافة ان ینالہ العدو، یعنی دشمن کے ملک میں مصحف یا نسخهٔ قرآن اس لیے ساتھ نہیں لے جانا چاهیے کہ مبادا وہ چھین لیں اور قرآن مجید کی بے حرمتی کریں۔ ان روایات سے ظاهر ہے کہ جمع مکتوبی

مراد ہے، البتہ اگر قرآن مجید سینوں میں محفوظ ہو اور مسافر حافظ قرآن ہو تو وہ سر زمین دشمن میں سفر کر سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اہانت قرآن نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ امام بخاری لکھتے ہیں: و قد سافر النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم و اصحابہ و ہم یعلمون القرآن، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ نے اس حال میں سفر کیا کہ وہ قرآن مجید جانتے تھے اور وہ ان کے سینوں میں محفوظ تھا ۔ اس سے آنحضرتؐ اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ کے قرآن مجید کے بارے میں حفظ صدری کی وضاحت ہوتی ہے ۔

حکیمؓ بن حزام سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا: لا تمس القرآن الا طاہرا، یعنی قرآن مجید کو طہارت اور پاکیزگی کی حالت میں ہاتھ لگانا ۔ یہ وہی حکیمؓ بن حزام ہیں جن کی معرفت آنحضرتؐ نے بہت سے احکام لکھوا کر یمن بھیجے تھے اور جن میں ایک حکم یہ تھا: ان لا یمس القرآن الا طاہرا، یعنی قرآن مجید کو پاک شخص کے علاوہ کوئی اور شخص ہاتھ نہ لگائے ۔ ان تمام احادیث سے معلوم ہوا کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کے لکھے ہوئے نسخے موجود تھے؛ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ان القرآن کان مجموعا مؤلفا علی عہدالنبی صلّی اللہ علیہ وسلّم، یعنی قرآن مجید رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے میں باقاعدہ جمع کیا ہوا اور ترتیب دیا ہوا موجود تھا ۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: انما الف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ من النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم، یعنی قرآن مجید اسی طریق سے مرتب کیا گیا تھا جو کہ صحابۂ کرامؓ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے سنتے تھے ۔ امام نوویؒ کا کہنا ہے: ان القرآن کان مؤلفا فی زمن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم علی ما ہو فی المصاحف الیوم، یعنی قرآن مجید عہد نبوی میں اسی انداز سے ترتیب دیا گیا تھا جس انداز کی ترتیب سے آج مصاحف میں موجود ہے ۔

مسند امام میں احمد مرقوم ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کہتے ہیں کہ ہمارے پاس باقاعدہ قرآن مجید لکھے ہوئے تھے ۔ الفاظ یہ ہیں: بین اظہرنا المصاحف و قد تعلمنا ما فیہا و علمنا ہا نساءنا و ذراریّنا و خدمنا، یعنی ہمارے درمیان مصاحف (قرآن مجید کے لکھے ہوئے نسخے) موجود تھے، جن سے ہم نے خود قرآن مجید سیکھا اور اپنی عورتوں، اولاد اور خادموں کو سکھایا ۔ تفسیر مجمع البیان میں الطبرسی کہتے ہیں: ان القرآن کان علی عہد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مجموعا مؤلفا علی ما ہو علیہ الان، یعنی عہد نبوی میں قرآن مجید بالکل اسی طرح مجموع اور مرتب تھا جس طرح کہ آج ہے ۔ وہ مزید لکھتے ہیں: و ان جماعۃ من الصحابۃ ختموا القرآن علیہ عدۃ ختمات، یعنی صحابۂ کرامؓ نے اسی ترتیب پر بہت سے قرآن مجید ختم کیے ۔ وہ جمع قرآن سے متعلق متعدد دلائل سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یدل علی انہ کان مجموعًا مرتبًا، یعنی یہ اس حقیقت کی دلیل ہے کہ قرآن مجید عہد نبوت میں مرتب و مجموع تھا ۔ یہاں ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ اگر عہد نبوی میں قرآن مجید کی کتابت ہو چکی تھی اور مختلف مصاحف صحابۂ کرامؓ کے پاس موجود تھے تو خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے پاس بھی قرآن مجید کا کوئی نسخہ موجود تھا یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ موجود تھا ۔ امام بخاریؒ نے اس کے لیے ایک خاص باب باندھا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: باب لم یترک النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم الا ما بین الدفتین ۔ اس کے بعد وہ بالاسناد ایک روایت لائے ہیں، جو یہ ہے: قال ابن عبّاس و محمّد ابن الحنفیۃ ماترک النبی

صلّی اللہ علیہ وسلّم الا ما بین الدفّتین، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے پورا قرآن مجید دو چوبی دفتیوں کے درمیان (مجلد و مرتب صورت میں) چھوڑا۔ فتح الباری میں ہے: کانوا یکتبون المصحف فی الرق و یجعلون لہ دفتین من خشب، یعنی صحابۂ کرامؓ قرآن مجید چمڑے پر لکھتے تھے اور پھر اس کو دو چوبی دفتیوں میں رکھ لیتے تھے۔ اس طریق سے مجلد قرآن مجید سب کے پاس تھے اور لوگ انھیں پر تلاوت کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں ہے: قالت ام یعقوب لقد قراءت مابین لوحی المصحف، یعنی ام یعقوب کہتی ہیں میں نے قرآن مجید پڑھا، جو دو تختیوں کے درمیان تھا۔

ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عہد مبارک میں قرآن مجید جمع ہوگیا تھا تو یہ خدمت آنحضرتؐ نے کن خوش بخت حضرات کے سپرد کی اور یہ سعادت عظمی کن کن لوگوں کو حاصل ہوئی؟ اس ضمن میں صحیح البخاری میں ہے: عن انسؓ جمع القرآن علی عہد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اربعۃ کلھم من الانصار ابیّ و معاذ و زید بن ثابت و ابو زید، قلت من ابو زید، قال احد عمومتی، یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں چار صحابہ نے قرآن مجید جمع کیا اور وہ چاروں صحابہ انصار سے تعلق رکھتے تھے اور وہ تھے: ابیؓ بن کعب، معاذؓ بن جبل، زیدؓ بن ثابت اور ابو زیدؓ؛ حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ ابوزید کون ہیں تو انھوں نے کہا، یہ میرے ایک چچا تھے۔

حضرت ابو زیدؓ کے جمع کردہ قرآن مجید کے بارے میں حضرت انسؓ کہتے ہیں: نحن ورثناہ، یعنی ہم کو وہ قرآن مجید ورثے میں ملا۔ صحیح بخاری میں دوسری جگہ یہ الفاظ ہیں: قال قتادۃ: سألت انسا: من جمع القرآن علی عہد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم؟ قال: اربعۃ، یعنی حضرت قتادہؓ کہتے ہیں: میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کس نے جمع کیا تھا۔ انھوں نے فرمایا: چار آدمیوں نے۔

ان چار حضرات میں سے حضرت زیدؓ بن ثابت وہی ہیں جنھوں نے عرضۂ اخیرہ کے موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور جبریلؑ کو دور کرتے سنا تھا اور اپنا لکھا ہوا قرآن مجید آنحضرتؐ کو سنایا تھا اور ساتھ ہی ساتھ اس کا مقابلہ بھی کرتے گئے تھے۔ ابن قتیبہ اپنی کتاب المعارف [طبع ثروت عکاشہ، بار دوم، ص ۲۶۰] میں اس سلسلے میں لکھتے ہیں: کان آخر عرض رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم القرآن علی مصحفہ و ھو اقرب المصاحف من مصحفنا؛ و قد کتب زید لعمر بن الخطاب، یعنی حضرت زیدؓ نے عرضۂ اخیرہ میں اپنا کتابت شدہ قرآن مجید آنحضرتؐ کو پیش کیا اور سنایا اور یہ وہ قرآن مجید ہے جو ہمارے قرآن مجید جیسا ہے اور پھر انھیں حضرت زیدؓ بن ثابت نے حضرت عمرؓ فاروق کے لیے قرآن مجید لکھا تھا۔ حضرت ابو زیدؓ کا نام سعد بن عبید بن نعمان انصاری ہے۔ اسد الغابۃ کے بیان کے مطابق: ھو اول من جمع القرآن من الانصار، یعنی یہ انصار میں پہلے جامع قرآن ہیں۔ [وہ بدر، احد، خندق اور دیگر غزوات میں شریک ہوئے اور جنگ قادسیہ (۱۶ھ/ ۶۳۷ء) میں شہید ہوئے]۔

حضرت ابیؓ بن کعب نے سادے طریقے سے قرآن مجید کی کتابت کی تھی۔ کنز العمال میں بتایا گیا ہے کہ عہد عثمانؓ میں کچھ لوگوں نے قرآن مجید کو سونے اور چاندی سے مزین کیا تو وہ بہت ناراض ہوئے اور فرمایا: قال ابیّ بن کعب اذا حلیتم مصاحفکم فعلیکم الدمار، یعنی تم

لوگوں نے اپنے قرآن مجید کو مطلّٰی و محلّٰی کیا ہے تو اب تمھاری ہلاکت کا وقت آ گیا ہے ۔

حضرت عبداللہؓ بن مسعود بھی جامعین قرآن میں سے تھے ۔ ابوالاحوص کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے مکان پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے شاگردوں کے پاس بیٹھے تھے ۔ ہم نے دیکھا کہ وہ لوگ قرآن مجید دیکھ کر پڑھ رہے تھے ۔ عبداللہؓ بن مسعود کے پاس لوگ جمع ہوتے تو قرآن مجید کھول کر بیٹھ جاتے اور اس کی تلاوت کرتے ۔ وہ لوگوں کو ہمیشہ قرآن مجید دیکھ کر پڑھنے کی تاکید کرتے تھے ۔ عبداللہؓ بن مسعود کے سامنے سونے سے مزین قرآن مجید پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا : انه احسن مازین به المصحف تلاوته، یعنی قرآن مجید کی بہترین زینت اس کی تلاوت کرنا ہے ۔

یہ پانچ جامعین قرآن مجید ہوئے : ابیؓ بن کعب، معاذؓ بن جبل، زیدؓ بن ثابت، ابو زیدؓ اور عبداللہؓ بن مسعود؛ ان کے علاوہ چھٹے عبداللہؓ ابن عمرو بن عاص ہیں ۔ انھوں نے بھی عہد نبوی میں جمع و کتابت قرآن مجید کی خدمت انجام دی تھی ۔ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت سالمؓ بھی جامعین قرآن میں سے ہیں ۔ حضرت عثمانؓ، شہادت کے وقت خود اپنے ہاتھ سے کتابت شدہ قرآن مجید کی تلاوت کر رہے تھے ۔

حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے قرآن مجید جمع کیا : إِنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُكْتَبَ الْمُصْحَفُ فِي الشَّيْءِ الصَّغِيرِ یعنی، وہ قرآن مجید کو کسی چھوٹی چیز پر لکھنے کو مکروہ گردانتے تھے، یعنی وہ چھوٹی تقطیع پر کتابت قرآن کو پسند نہ فرماتے تھے ۔ ان کے بارے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ انھوں نے قرآن مجید جمع کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی خدمت میں پیش کیا ۔

حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت عبادہؓ بن صامت، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ناجیہ الطُّفاوی کے اسمائے گرامی بھی جامعین قرآن مجید کی فہرست میں شامل ہیں ۔ اسی طرح ایک اور مشہور شاعر لبید بن ربیعہ العامری بھی جامع قرآن مجید تھے ۔ لبید کا نام ان سات شعرائے عرب میں شامل ہے جن کے قصیدے مشہور کتاب المعلّقات السبع میں موجود ہیں ۔ حضرت لبید نے اسلام قبول کرنے کے بعد شاعری ترک کر کے قرآن مجید کی کتابت شروع کر دی تھی ۔

ان کے علاوہ عُقبہ بن عامر الجُہنی، ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ، ام المؤمنین حضرت حفصہؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ بن الخطاب، ابوموسیٰ الاشعریؓ، مجمعؓ بن جاریہ، قیسؓ بن ابی صعصعہ، قیسؓ بن السکن اور ام ورقہؓ بنت عبداللہ بن حارث وہ بلند بخت صحابہ و صحابیات ہیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے زمانۂ مبارک میں جمع قرآن مجید اور کتابت قرآن مجید کی سعادت حاصل کی ۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فہرست میں اور بھی بہت سے صحابۂ کرامؓ شامل ہوں گے، مگر کتب سیر و رجال اور تفاسیر و احادیث میں یہی نام ملتے ہیں ۔ یہ وہ حضرات ہیں جن کے کتابت شدہ قرآن مجید کے نسخے خود ان کے پاس بھی موجود تھے اور مختلف ممالک و امصار میں بھی پہنچے ۔ ان جامعین قرآن مجید میں حضرت عمرؓ بن خطاب کا نام بھی درج ہے ۔ انھوں نے حضرت زیدؓ بن ثابت سے اپنے لیے ایک الگ نسخہ لکھوایا تھا اور خود بھی اپنے لیے ایک نسخہ تیار کیا تھا، جس پر وہ تلاوت کرتے تھے ۔ اپنے مکان میں آتے تو مصحف کھولتے؛ اسے دیکھ کر بہت خوش ہوتے اور تلاوت

کرتے۔ ایک شخص کے پاس انہوں نے مصحف دیکھا تو بہت مسرت کا اظہار کیا۔ وہ کسی کے پاس مصحف دیکھتے تو انتہائی مسرور ہوتے اور کاتب کی حوصلہ افزائی کرتے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کے نسخے کثرت سے معرض کتابت میں آنے لگے اور بازاروں میں فروخت ہونے لگے، مگر خرید و فروخت کا یہ سلسلہ بعض حضرات کو ناگوار گزرا۔ ایک مرتبہ حنظلہ اور طاؤس کہیں جا رہے تھے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو مصاحف کی خرید و فروخت کرتے دیکھا۔ اس پر طاؤس کو بڑی کوفت ہوئی اور انہوں نے انا للہ و انا الیہ راجعون پڑھا۔ پھر طاؤس اپنے استاد حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں گئے اور ان سے قرآن مجید کی خرید و فروخت کے بارے میں فتوی پوچھا۔ الفاظ یہ ہیں: سئل ابن عباس عن بیع المصاحف؟ قال: لا بأس، یعنی انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ سے مصاحف کی خرید و فروخت کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

اسی طرح مصاحف کی اجرت کتابت کا سوال پیدا ہوا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا: انہ سئل عن اجرة کتابة المصحف؟ فقال: لا بأس، یعنی ان سے کتابت قرآن مجید کی اجرت کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

بہرحال عہد فاروقی میں مختلف ممالک و امصار میں قرآن مجید کے نسخے اس کثرت سے پھیلے اور ان کی نشر و اشاعت یہاں تک پہنچی کہ بقول ابن حزم: مات عمر و مائة الف مصحف من مصر الی العراق و الشام و الیمن و ما بین ذالک: یعنی حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت مصر، عراق، شام، یمن اور دیگر ملکوں میں قرآن مجید کے ایک لاکھ نسخے موجود تھے۔

علامہ بدرالدین العینی نے تو عمدة القاری شرح صحیح البخاری میں یہاں تک لکھا ہے: ان الذین جمعوا القرآن علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لا یحصیہم عدد ولا یضبطہم احد، یعنی عہد نبوت میں جن لوگوں نے جمع قرآن مجید کی خدمت جلیلہ انجام دی ان کی اتنی کثرت ہے کہ نہ کوئی ان کی تعداد کا تعین کر سکتا ہے اور نہ ان کے ناموں کو ضبط تحریر میں لا سکتا ہے۔

یہاں یہ بھی عرض کر دینا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ میں حفاظ قرآن مجید بھی بہت بڑی تعداد میں موجود تھے۔ بعض مؤلفین کتب سیر نے ان میں سے حسب ذیل حضرات کے نام لیے ہیں: حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، نیز حضرات طلحہؓ، سعدؓ بن وقاص، عبداللہؓ بن مسعود، حذیفہؓ بن یمان، سالمؓ مولی ابی حذیفہ، ابو ہریرہؓ، عبداللہؓ بن عمر، عبداللہؓ بن عباس، عمروؓ بن عاص، عبداللہؓ بن عمروؓ بن عاص، معاویہ بن ابو سفیانؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، عبداللہؓ بن سائب، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، ام المؤمنین حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ۔ یہ سب حضرات حفاظ مہاجرین میں سے تھے۔ انصار میں ابیؓ بن کعب، معاذؓ بن جبل، زیدؓ بن ثابت، ابو الدرداء، مجمعؓ بن حارثہ اور ابو زید کے اسمائے گرامی ملتے ہیں۔

صحابۂ کرامؓ کی عظیم و کثیر جماعت میں وہ حضرات بھی تھے جنہوں نے قرآن مجید اپنے سینوں میں محفوظ کر رکھا تھا اور وہ بھی تھے جن کے گھروں میں قرآن مجید کے کتابت شدہ نسخے موجود تھے۔ بئر معونہ میں جو ستر صحابہؓ شہید ہوئے وہ سب حافظ قرآن تھے۔ اسی طرح

جن صحابہؓ نے جنگ یمامہ میں شہادت پائی وہ بھی حفظ قرآن کی نعمت سے بہرہ مند تھے۔ صحابۂ کرامؓ قرآن مجید حفظ کرنے کے بہت شائق تھے۔ اس کی بڑی وجہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے وہ ارشادات ہیں جو حفاظ کے لیے آپؐ نے مختلف مواقع پر فرمائے، مثلاً آپؐ کا ارشاد ہے: ان اللہ لا یعذب قلبًا وعی القرآن، یعنی اللہ اس دل کو عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا جس نے قرآن مجید کو محفوظ کیا۔

اسی طرح، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں وضاحت کی گئی ہے، صحابۂ کرام کتابت قرآن میں بھی پیش پیش رہتے تھے اور جمع قرآن کی دونوں صورتوں پر عمل پیرا تھے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: المراد بالجمع الکتابۃ فلاینفی ان یکون غیر ھم جمعہ حفظا عن ظہر قلب و اما ھؤلاء فجمعوہ کتابۃ و حفظوہ عن ظہر قلب، یعنی جمع قرآن مجید سے مراد کتابت قرآن ہے، مگر اس سے دوسرے حضرات کے حفظ قرآن کی نفی نہیں ہوتی۔ ان لوگوں نے قرآن مجید کو حفظ بھی کیا اور بذریعۂ کتابت بھی جمع کرنے کی سعادت حاصل کی۔

**جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام:** یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں قرآن مجید کس طرح جمع کیا گیا اور یہ کہ عہد صدیقی میں جمع قرآن کا کیا مطلب ہے؟ قصہ یہ ہے کہ جنگ یمامہ میں بہت سے قرّاء و حفاظ شہید ہو گئے تھے۔ [یہ جنگ ذوالحجہ ۱۱ھ کو حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں یمامہ کے مقام پر مرتدین کے خلاف لڑی گئی تھی۔ مسلمانوں کی طرف سے سربراہ فوج حضرت خالدؓ بن ولید تھے اور اہل ردّہ کا سرغنہ مسیلمۂ کذاب تھا]۔ اس کے نتیجے میں مدینۂ منورہ اور مکۂ مکرمہ میں، جو دو مرکزی شہر تھے، حفاظ کی تعداد بہت کم ہو گئی تھی۔ اس سے حضرت عمر فاروقؓ کو تشویش لاحق ہوئی تو انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے اس کا اظہار کیا۔ غور و فکر کے بعد حضرت زیدؓ بن ثابت کی خدمات حاصل کی گئیں۔ انہوں نے بڑی تگ و دو اور محنت سے قرآن مجید کا ایک ایسا نسخہ تیار کیا جس کی نقلیں تمام اسلامی علاقوں میں بھیجی گئیں۔ یہ گویا ایک مستند سرکاری نسخہ تھا، جو حضرت ابوبکرؓ کی زندگی میں ان کے پاس رہا، ان کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ کے قبضے میں آ گیا۔ جب وہ بھی اس دنیائے فانی سے تشریف لے گئے تو ان کی بیٹی حضرت حفصہؓ کے حصے میں آیا۔ یہ نسخہ حضرت زیدؓ بن ثابت نے مختلف اوراق پر، سفید پتھر کے ٹکڑوں پر اور کھجور کی چوڑی چکلی شاخوں پر لکھے ہوئے قرآن مجید سے جمع کیا! پھر اس کا موازنہ و مقابلہ ان لوگوں سے کیا گیا جن کے سینوں میں قرآن مجید محفوظ تھا اور جو باقاعدہ اس کے حافظ تھے۔ حضرت زیدؓ نے یہ اہم کام حکومتی سطح پر کیا تھا اور اس کی جمع و تدوین میں اس درجہ اہتمام کیا کہ مختلف صحابۂ کرامؓ سے ملے اور ان کے پاس قرآن مجید کا جو جو حصہ مرقوم تھا، ان سے حاصل کیا۔ سورۂ توبہ شروع سے آخر تک انہیں حضرت ابو خزیمہ انصاریؓ سے دست یاب ہوئی۔ قرآن مجید کا یہ نسخہ ہر اعتبار سے بدرجۂ غایت مکمل و مستند اور قابل اعتماد تھا۔ [در حقیقت یہ نسخہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سامنے تیار کیے گئے اور مقابلہ کیے گئے نسخے کی نقل تھا]۔ اسی بنا پر تمام ممالک اسلامی میں اس کی نقلیں بھجوائی گئیں۔

حضرت عمر فاروقؓ کے بعد حضرت عثمانؓ مسند خلافت پر رونق افروز ہوئے تو اس اثنا میں بڑی قرّاء و حفاظ اچھی خاصی تعداد میں وفات پا چکے

تھے اور ان میں کمی محسوس ہونے لگی تھی۔ حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ [جہاد اور غزوات کے سلسلے میں آذربیجان گئے۔ وہاں انھوں نے اہل عراق اور اہل شام کی قراءت میں نمایاں فرق پایا تو وہ] حضرت عثمانؓ کے پاس مدینۂ منورہ آئے اور اختلاف قراءت اور مختلف علاقوں میں مصاحف کی کمی کے بارے میں بات کی اور کہا کہ اس سے قبل کہ یہود و نصارٰی کی طرح مسلمان بھی قرآن مجید میں اختلاف کرنے لگیں، اس کی مزید کتابت اور نقول تیار کرنے کا اہتمام کرنا چاہیے [تاکہ ایک ہی قراءت اور ایک ہی نسخۂ قرآن مجید سارے عالم اسلامی میں رواج پائے]۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ اسلام دور دور تک کے علاقوں میں پھیل گیا ہے، فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ہے اور مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں قرآن مجید کے صرف ایک لاکھ نسخے تیار کرکے مختلف علاقوں میں بھجوائے گئے تھے، جب کہ فوجی بھی قرآن مجید اپنے پاس رکھتے ہیں؛ لہٰذا اب مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد کے لیے یہ نسخے بہت ہی کم ہیں، ایسا نہ ہو کہ جن لوگوں کے پاس رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت سے قرآن مجید کی جو جو سورتیں یا جو جو حصے الگ الگ صورت میں مرقوم ہیں، وہ انھیں کو مکمل قرآن مجید سمجھ بیٹھیں [یا الگ الگ قراءت اپنا لیں] اور اس طرح یہود و نصارٰی کی طرح اس میں اختلاف ابھر آئے: اس لیے ضروری ہے کہ مسلمانوں کی آبادی کی کثرت کے پیش نظر اس کی مزید نقول تیار کرکے اسلامی ممالک میں بھجوانے کا سرکاری طور پر اہتمام کیا جائے، نیز رسم الخط میں اختلاف کی وجہ سے قراءت میں اختلاف کے امکان کو ختم کیا جائے۔

حضرت حذیفہؓ بن یمان کی اس تجویز کی اہمیت اور اس پر عمل نہ کرنے سے مستقبل میں جن خطرناک نتائج کے پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، اس کے پیش نظر حضرت عثمانؓ نے امّ المؤمنین حضرت حفصہؓ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ آپ ہمیں قرآن مجید کے اپنے نسخے بھیج دیجیے تاکہ ہم ان سے مزید نقلیں تیار کرا لیں، بعد میں یہ نسخے آپ کو واپس کر دیے جائیں گے: چنانچہ حضرت حفصہؓ نے چند نسخے بھیج دیے اور حضرت عثمانؓ نے حضرت زیدؓ بن ثابت، عبداللہ ابن زبیرؓ، سعدؓ بن ابی العاص اور عبدالرحمٰنؓ ابن حارث بن ہشام کو نقلیں تیار کرنے پر مامور کیا اور انھوں نے نقلیں تیار کر دیں۔ [ان چاروں بزرگوں میں سے حضرت زیدؓ تو انصاری تھے اور باقی تینوں حضرات قبیلۂ قریش کے چشم و چراغ تھے۔ اس موقع پر حضرت عثمانؓ نے قریش کے تینوں حضرات سے کہا کہ اگر تمھارے اور زیدؓ بن ثابت کے درمیان قرآن مجید کے انداز کتابت اور قراءت میں اختلاف پیدا ہو جائے تو تم اسے قریش کی زبان میں لکھو کیونکہ قرآن مجید قریش کی زبان میں نازل فرمایا گیا ہے؛ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا [الزرکشی: البرہان، ۱: ۲۳۳ تا ۲۴۰]۔

جب قرآن مجید کو کتّاب و حفّاظ کی اس جماعت نے متعدد نسخوں کی صورت میں نقل کر لیا تو حضرت حفصہؓ کے نسخے واپس کر دیے گئے اور یہ تمام نقول سرکاری طور پر مملکت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں بھجوا دی گئیں [حوالۂ مذکور]۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع قرآن مجید نہیں تھے بلکہ انھوں نے اپنے عہد خلافت میں لوگوں کو ایک رسم الخط اور قراءت پر جمع کیا

تھا ۔ حافظ ابن کثیر نے فضائل القرآن میں اس کی وضاحت کرتے ہوے لکھا ہے : ھو جمع الناس علٰی قراءۃ واحدۃ لئلا یختلفوا فی القرآن، یعنی حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو قرآن مجید کی ایک قراءت پر جمع کیا تھا تاکہ وہ اس کی قراءت میں اختلاف نہ کرنے لگیں ۔ اس ضمن میں امام جلال الدّین السیوطی نے تو الاتقان میں حارث المحاسبی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے : المشھور عندالناس ان جامع القرآن عثمانؓ و لیس کذالک، یعنی لوگوں میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع قرآن مجید تھے، حالانکہ حقیقۃً ایسا نہیں ہے [دیکھیے البرھان، ۱ : ۲۳۹] ۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہوا کہ صحیفۂ عثمانی صحیفۂ ابوبکرؓ کی نقل تھا اور صحیفۂ ابوبکرؓ اس قرآن مجید کی نقل تھا جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر نازل ہوا اور جو خود آنحضرتؐ ہی کے بابرکت زمانے میں اور آپؐ کی ہدایت کے مطابق جمع کیا گیا تھا ۔

یہ قرآن مجید کا وہ نسخہ تھا جس کی صحت پر تمام صحابۂ کرامؓ کا اتفاق تھا ۔ حضرت عثمانؓ نے ہر اقلیم میں اس کی ایک ایک نقل ارسال کی : ایک مکۂ مکرّمہ میں، ایک شام میں، ایک کوفے میں، ایک بصرے میں اور ایک نقل مدینۂ منوّرہ میں خود اپنے لیے محفوظ کر لی، جسے "مصحف امام" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ ایک روایت کے مطابق ان میں سے ہر مصحف کو "مصحف امام" کا نام دیا جاتا ہے ۔ پھر ان مصاحف میں سے ہر مصحف قرآن مجید کے ایک ایسے عالم و ماہر کے ہاتھ بھیجا جو اس علاقے اور شہر کے لب و لہجہ اور انداز قراءت پر عبور رکھتا تھا تاکہ وہ ان کو اچھی طرح سمجھا سکے ۔ حضرت زیدؓ بن ثابت کو حکم دیا کہ وہ اہل مدینہ کو مدنی اسلوب قراءت میں پڑھائیں؛ اسی طرح عبداللہ بن سائب کو مکۂ مکرّمہ میں ۔ ایک ایک نسخہ کوفے، بصرے اور شام کو بھی روانہ کیا ۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ ایک ایک نسخہ یمن اور بحرین بھی بھیجا گیا ۔ ان شہروں اور علاقوں میں اس وقت حفّاظ قرآن مجید کی بہت بڑی تعداد موجود تھی اور انھوں نے صحابۂ کرامؓ سے اسی طرح قرآن مجید پڑھا تھا جس طرح کہ صحابۂ کرامؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے پڑھا تھا ۔

**کاتبین وحی** : قرآن مجید کی کتابت کا سلسلہ آغاز وحی ہی سے شروع ہو گیا تھا ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے چند صحابۂ کرامؓ کو اس اہم خدمت کی انجام دہی پر مامور کر رکھا تھا ۔ آپؐ پر جب بھی اللہ تعالٰی کی طرف سے کوئی آیت یا سورت نازل ہوتی، وہ اس کو باقاعدہ ضبط تحریر میں لے آتے؛ چنانچہ وہ اس کے لیے سفید پتھر کے ٹکڑوں، کھجور کی چوڑی چکنی شاخوں، پتوں اور کاغذوں کو استعمال میں لاتے اور نہایت شوق اور تیزی سے نازل شدہ آیات و سورت کو ضبط تحریر میں لے آتے ۔ کتابت قرآن مجید کے اس عظیم کام کی ذمّے داری جن صحابۂ کرامؓ کے سپرد تھی وہ بہترین صحابہ میں سے تھے (وکان ھؤلآء الکتّاب من خیرۃ اصحابہ) ۔ ان متعدد صحابۂ کرامؓ میں سے مندرجۂ ذیل کے اسماے گرامی کتب حدیث و سیر میں مرقوم ہیں : حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنیؓ، علی، امیر معاویہ، ابان بن سعید، خالد بن ولید، ابیّ بن کعب، زید بن ثابت، ثابت بن قیس، ارقم بن ابی الارقم، حنظلہ بن ربیع اور ابو رافع قبطی رضی اللہ عنہم ۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر کوئی سورت یا آیت نازل ہوتی تو فوراً ان کاتبین وحی حضرات میں

سے کسی ایک کو طلب فرماتے اور اسے باقاعدہ ضبط کتابت میں لانے کا حکم دیتے۔ یہ صحابہ کرام آنحضرتؐ کے لیے بھی قرآن مجید لکھتے اور خود اپنے پاس بھی اس کی ایک نقل رکھتے۔ پھر آپؐ ان کو ہر آیت کے بارے میں ہدایت دیتے کہ اس کو فلاں سورت کے فلاں مقام پر لکھا جائے یا اگر کوئی سورت اترتی تو فرماتے کہ اس سورت کو ضبط تحریر میں لا کر فلاں سورت سے پہلے اور فلاں سورت کے بعد رکھا جائے۔ اس طرح ان کاتبین وحی صحابہؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے حکم سے آپؐ کے زمانے ہی میں قرآن مجید ایک خاص ترتیب سے جمع کر دیا تھا۔ پھر اسی انداز سے اس کو بہت سے صحابۂ کرامؓ نے حفظ کر لیا تھا۔ [مندرجۂ بالا صحابۂ کرامؓ کے علاوہ حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابو الدرداء اور بعض اور صحابہؓ نے بھی قرآن مجید جمع کیا تھا]۔

رسم الخط: ظہور اسلام کے وقت علاقۂ حجاز میں تحریر و کتابت کا رواج تو پڑ چکا تھا، مگر یہ فن زیادہ اشاعت پذیر نہ ہوا تھا۔ اس وقت بہت ہی کم لوگ اس سے آشنا تھے اور جو لوگ اس سے آشنا تھے ان میں اکثریت ان حضرات کی تھی جن کا شمار آگے چل کر کبار صحابۂ کرامؓ میں ہونے لگا۔ ان کے نام یہ ہیں: علیؓ بن ابی طالب، عمرؓ ابن الخطاب، طلحہؓ بن عبیداللہ، عثمانؓ بن سعید بن خالد بن حذیفہ، ابانؓ بن سعید بن خالد بن حذیفہ، یزید بن ابی سفیانؓ، حاطبؓ بن عمرو بن عبد شمس، العلاءؓ بن الحضرمی، ابوسلمہؓ بن عبدالاشہل، عبداللہؓ ابن سعد بن ابی سرح، حویطبؓ بن عبدالعزّٰی، ابوسفیانؓ بن حرب، معاویہؓ بن ابی سفیانؓ اور جہیمؓ بن صلت بن مخرمہ۔ بعد ازاں ان کے علاوہ دیگر صحابۂ کرامؓ نے بھی علم کتابت سیکھا، جن میں سے کچھ کاتبین قرآن مجید مقرر ہوئے، کچھ لوگوں کو رسائل و مکتوبات لکھنے پر مامور کیا گیا اور کچھ حضرات سے خلفائے راشدینؓ کے احکام اور فیصلے ضبط تحریر میں لانے کی خدمات لی گئیں۔

اس زمانے میں کتابت کا انداز کچھ اس قسم کا تھا کہ مثلاً اگر وسط کلمہ میں الف (ا) آ جاتا تو الف کو معرض تحریر میں نہیں لاتے تھے۔ بالخصوص کتابت قرآن مجید میں ان کا طریق یہی تھا، جیسا کہ "الکتاب" کے بجائے "الکتٰب" اور "الظالمین" کے بجائے "الظّٰلمین" لکھتے تھے (جرجی زیدان: تاریخ التمدن اسلامی، بار چہارم، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۳: ۵۵)۔ پھر عصر نبوت اور عہد صحابۂ کرامؓ ہی میں ایک متعین رسم الخط رواج پذیر ہو گیا، جس میں وہ قرآن مجید کی کتابت بھی کرتے تھے، وثیقے اور معاہدے بھی لکھتے تھے، آپس کے معاملات بھی ضبط تحریر میں لاتے تھے، عام لوگوں سے خط و کتابت بھی کرتے تھے اور مختلف ملکوں کے حکمرانوں اور بادشاہوں سے بھی مکاتبت کرتے تھے۔ یہ رسم الخط اور اسلوب تحریر نہ صرف مکہ و مدینہ یا ملک عرب میں متعارف اور رائج تھا، بلکہ عرب سے باہر کے ملکوں میں، مثلاً ایران کے تعلیم یافتہ طبقے میں، بھی مروّج و متعارف ہو گیا۔ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مختلف ملکوں اور علاقوں کے بادشاہوں کو دعوت اسلام دی اور ان کو تبلیغی خطوط لکھے تو اسی رسم الخط میں لکھے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایران و عجم کے لوگ بھی اس سے آشنا تھے، لیکن دنیا کی ہر زبان میں چونکہ عمل ارتقا ہمیشہ جاری رہا ہے اور کسی نہ کسی انداز میں تغیّر و تبدّل کی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، لہٰذا ضروری تھا کہ عربی رسم الخط بھی اس سے متاثر ہوتا اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس سے متاثر ہوا اور اس کے اسلوب میں عہد

صحابہؓ کے بعد بھی ایک نمایاں تبدیلی رونما ہوئی۔ بایں ہمہ قرآن مجید کا رسم الخط بدستور وہی رہا جو عہد رسالت اور دورِ صحابہؓ میں تھا اور جس میں کاتبین وحی نے آنحضرتؐ کی موجودگی میں اس کی کتابت کی تھی۔ سوال یہ ہے کہ عربی رسم الخط میں جو ارتقا اور تبدیلی پیدا ہوئی، اس سے قرآن مجید کو کیوں مستثنیٰ رکھا گیا؟ یہ اس لیے کہ قرآن مجید ادنیٰ سے ادنیٰ صورت میں بھی اندیشۂ تحریف سے محفوظ رہے اور اس کے الفاظ، ہجے، نقطے، شوشے اور رسم الخط بالکل وہی رہیں جو زمانۂ رسالت میں تھے۔ امم سابقہ کی آسمانی کتابوں میں تحریف کا دروازہ اسی قسم کی تبدیلیوں سے کھلا تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی ہر قسم کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے اور تحریف و تبدّل کی ہر صورت سے اس کو محفوظ رکھا ہے، خواہ وہ رسم الخط کی صورت میں ہو یا الفاظ کی صورت میں۔ اللہ کا فرمان ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (۹ [الحجر]: ۱۵ = یقیناً ہم نے یہ قرآن مجید اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں)؛ نیز فرمایا: وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۙ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ؕ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ (۴۱ [حٰمٓ السجدۃ]: ۴۱، ۴۲ = اور بلاشبہہ یہ عزت والی کتاب ہے۔ باطل اس کی طرف راہ نہیں پا سکتا، نہ اس کے آگے سے اور نہ اس کے پیچھے سے۔ یہ نازل شدہ ہے حکمت والی ستودہ صفات کی طرف سے)۔

قرآن مجید، حفظ کی صورت میں، حفاظ کے سینوں میں محفوظ ہے اور کتابت کی صورت میں صفحات قرطاس پر نقش ہے۔ تاریخ اسلامی میں کوئی دور ایسا نہیں آیا جب حفاظ معدوم ہوگئے ہوں۔ اس کے جن جن مقامات پر اسلوب کتابت کی کمی دکھائی دیتی ہے، حفظ و قراءت کا انداز اس کی پوری طرح تلافی کر دیتا ہے۔

رسم الخط کے قواعد ستّہ: قرآن مجید کا رسم الخط چھے مشہور قاعدوں پر مشتمل ہے، جو اس فن کے ماہرین کے نزدیک قواعد ستّہ کے نام سے موسوم ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) حذف؛ (۲) زیادۃ؛ (۳) ہمزہ؛ (۴) بدل؛ (۵) وصل اور (۶) فصل۔ جو قاعدے وصل اور فصل کی صورت میں ہیں، وہ لفظ اور اصل کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن مجید کے کئی الفاظ وہ ہیں جن کی قراءت دو طریقوں سے ہوتی ہے اور بعض الفاظ دو اسالیب کتابت کے حامل ہیں۔ ان الفاظ کو دونوں میں سے کسی ایک طریق کے مطابق کر لینا کافی ہوگا۔ ان قواعد ستّہ کی مثالیں درج ذیل ہیں:

حذف: اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے رسم الخط میں کوئی حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جہاں حروف حذف ہوئے ہیں، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: فَيَقُوْلُ رَبِّيْٓ اَكْرَمَنِ (۸۹ [الفجر]: ۱۵)؛ فَيَقُوْلُ رَبِّيْٓ اَهَانَنِ (۸۹ [الفجر]: ۱۶)؛ اور اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۶)؛ اَكْرَمَنِ اَهَانَنِ اور دَعَانِ میں آخری ی محذوف ہے]۔ لفظ داؤد میں و، الیل میں ایک لام اور بسم اللہ میں ب کے بعد الف محذوف ہے۔ [اسی طرح يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ (۴۲ [الشوریٰ]: ۲۴) اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ (۵۴ [القمر]: ۶) میں يَمْحُ اور يَدْعُ کے آخر میں واؤ کو کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے (حذف کی مزید مثالوں اور صورتوں کے لیے دیکھیے الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، ۱: ۳۸۹ تا ۴۰۸)]۔

یای محذوف کی مثالوں میں فَارْهَبُوْنِ (۲ [البقرۃ]: ۴۰)، فَاتَّقُوْنِ (۲ [البقرۃ]: ۴۱)، وَلَا تَكْفُرُوْنِ (۲ [البقرۃ]: ۱۵۲)، وَاخْشَوْنِ (۵

[المآیدة] : ۳)، فَلَا تُنْظِرُوْنِ (۷ [الاعراف] : ۱۹۵)؛ ان اور دیگر ایسے مقامات پر نِیْ کے بجائے نِ پر اکتفا کیا گیا ہے اور ہر جگہ ی کو حذف کر دیا گیا ہے (مزید مثالوں کے لیے دیکھیے ابن الانباری : کتاب ایضاح الوقف و الابتداء، دمشق ۱۹۷۱ء، ۱ : ۲۵۰ تا ۲۵۶)].

زیادة : زیادة کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے رسم الخط میں بعض مقامات پر بعض حروف عام رسم الخط کی رو سے زائد ہیں ۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں :

[زیادت الف : اَوْ لَاْاَذْبَحَنَّہٗ (۲۷ [النمل] : ۲۱)؛ وَ لَاْاَوْضَعُوْا خِلٰلَکُمْ (۹ [التوبة] : ۴۷)؛ لَاْاِلَی اللّٰہِ تُحْشَرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۵۸)؛ لَاْاِلَی الْجَحِیْمِ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۶۸)؛ قَوَا رِیْرَاْ مِنْ فِضَّۃٍ (۷۶ [الدھر] : ۱۶)؛ وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا (۱۸ [الکھف] : ۲۳)؛ اِلٰی فِرْعَوْنَ وَ مَلَاْئِہٖ (۱۱ [ھود] : ۹۷)؛ زائد الف کے اوپر دائرہ بنا دیا گیا ہے.

زیادت واؤ : سَاُوْرِیْکُمْ دَارَالْفٰسِقِیْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۴۵)؛ سَاُوْرِیْکُمْ اٰیٰتِیْ (۲۱ [الانبیآء] : ۳۷)؛ سَاُوْرِیْکُمْ میں واؤ زائد ہے.

زیادت یاء : مِنْ تِلْقَآیِٔ نَفْسِیْ (۱۰ [یونس] : ۱۵)؛ وَ مِنْ اٰنَآیِٔ الَّیْلِ (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۳۰)؛ مِنْ وَّرَآیِٔ حِجَابٍ (۴۲ [الشورٰی] : ۵۱)؛ وَ السَّمَآءَ بَنَیْنٰھَا بِاَیْىدٍ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۴۷)؛ ھمزے کے نیچے ی زائد ہے اور اسی طرح بِاَیْىدٍ کے بجائے بِاَیْدٍ قرآنی رسم الخط ہے اور اس میں بھی ایک ی زائد ہے ۔ ان ساری زیادات کے پیچھے ایک حکمت کارفرما ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے البرھان، ۱ : ۳۸۱ تا ۳۸۷)].

بدل : بدل کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کا رسم الخط کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اس میں بعض مقامات پر بعض حروف کو بعض حروف سے بدل دیا گیا ہے، مثلاً عام قاعدۂ کتابت کی رو سے اَلصَّلٰوۃ، الرِّبٰو، الزَّکٰوۃ، وغیرہ الفاظ کا تلفظ الصّلاۃ، الرِّبا اور الزّکاۃ ہوتا ہے، مگر قرآنی رسم الخط میں ان کو الصلٰوۃ، الربٰو، الزکٰوۃ ھی لکھا جائے گا اور الف کو حرف و سے بدلا جائے گا [اور اس سے ان الفاظ کی عظمت اور اھمیت بیان کرنا مقصود ہے (دیکھیے البرھان، ۱ : ۴۰۹ تا ۴۱۰)].

[وَصْل اور فَصل : قرآن مجید کے رسم الخط میں کہیں دو لفظوں کو ملا دیا جاتا ہے، جسے وصل کہتے ھیں اور وہ الفاظ موصول کہلاتے ھیں اور کہیں انھیں دو لفظوں کو الگ الگ لکھا جاتا ہے، جسے فصل کہتے ھیں اور ان کو مفصول یا مقطوع بھی کہتے ھیں ۔ بِئْسَ اور مَا کو قرآن مجید میں تین مقامات پر موصول، یعنی ملا کر لکھا جاتا ہے : بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِہٖٓ اَنْفُسَھُمْ (۲ [البقرة] : ۹۰)؛ بِئْسَمَا یَاْمُرُکُمْ بِہٖٓ اِیْمَانُکُمْ (۲ [البقرة] : ۹۳)؛ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِیْ (۷ [الاعراف] : ۱۵۰) ۔ اس کے علاوہ چھے مقامات پر الگ الگ، یعنی مفصول لکھا جاتا ہے ۔ پانچ جگہ لَبِئْسَ مَا آیا ہے (دیکھیے ۲ [البقرة] : ۱۰۲؛ ۵ [المآیدة] : ۶۲، ۶۳، ۷۹، ۸۰)۔ ایک جگہ فَبِئْسَ مَا (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۸۷) ۔ اس وصل اور فصل کے پیچھے ہر جگہ کچھ معنوی اور صوری حکمتیں پوشیدہ ھیں.

اسی طرح اِنَّ اور مَا کو صرف ایک جگہ مفصول لکھا جاتا ہے : اِنَّ مَا تُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ (۶ [الانعام] : ۱۳۴] ۔ اس کے علاوہ سارے قرآن مجید میں اِنَّمَا موصول لکھا جاتا ہے.

اَنَّ اور مَا صرف دو جگہ مفصول ہے : وَ اَنَّ مَا یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِہٖ ھُوَ الْبَاطِلُ (۲۲ [الحج] : ۶۲)؛ وَ اَنَّ مَا یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِہِ الْبَاطِلُ (۳۱ [لقمٰن] : ۳۰) ۔ اس کے علاوہ سارے قرآن مجید میں اَنَّمَا

موصول لکھا جاتا ہے۔

کُلّ اور مَا تین جگہ مفصول ہے۔ دو جگہ کُلَّ مَا (۴ [النسآء]: ۹۱؛ ۲۳ [المؤمنون]: ۴۴)۔ بقول الزرکشی (البرہان فی علوم القرآن، ۱: ۴۱۸)؛ مصری مطبوعہ نسخوں میں بھی ایسے ہی ہے، مگر ہمارے ہاں مطبوعہ قرآن مجید کے نسخوں (بشمول طبع انجمن حمایت اسلام، لاہور) میں ان دونوں مقامات پر کُلَّمَا موصول ہے؛ ایک جگہ مِنْ کُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ (۱۴ [ابرٰہیم]: ۳۴) ہے۔ باقی سارے قرآن مجید میں پندرہ مرتبہ کُلَّمَا موصول مرقوم ہے۔

فِیْ اور مَا گیارہ مقامات پر مفصول آیا ہے، مثلاً فِیْ مَا فَعَلْنَ فِیْٓ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ ط (۲ [البقرۃ]: ۲۴۰)؛ وَ هُمْ فِیْ مَا اشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خٰلِدُوْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۲) وغیرہ۔ باقی مقامات پر موصول مرقوم ہے، جیسے فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِیْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ط (۲ [البقرۃ]: ۲۳۴)۔

یَوْمَ اور هُمْ مقطوع اور موصول دونوں طرح قرآن مجید میں مرقوم ہے: یَوْمَ هُمْ بٰرِزُوْنَ (۴۰ [المؤمن]: ۱۶)؛ یَوْمَ هُمْ عَلَی النَّارِ یُفْتَنُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۱۳)۔ ان دو آیتوں میں تو مفصول و مقطوع ہے، لیکن مندرجۂ ذیل دو آیات میں (بوجہ مرکب اضافی ہونے کے) موصول ہے: یَوْمَهُمُ الَّذِیْ یُوْعَدُوْنَ (۴۳ [الزخرف]: ۸۳)؛ یَوْمَهُمُ الَّذِیْ فِیْهِ یُصْعَقُوْنَ (۵۲ [الطور]: ۴۵)۔

لِکَیْ اور لَا قرآن مجید میں موصول بھی مرقوم ہے اور مفصول و مقطوع بھی؛ موصول کی مثال: لِکَیْلَا یَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا (۲۲ [الحج]: ۵)، نیز دیکھیے (۳۳ [الاحزاب]: ۵۰؛ ۵۷ [الحدید]: ۲۳؛ ۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۵۳)۔ اس کے برخلاف باقی دو جگہ تو لِکَیْ لَا (۱۶ [النحل]: ۷۰؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۳۷) اور ایک جگہ کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ (۵۹ [الحشر]: ۷) مفصول مرقوم ہے۔

اسی طرح اَیْنَ مَا مفصول اور اَیْنَمَا موصول دونوں طرح الگ الگ مقامات پر آیا ہے۔

قرآن مجید میں دو مقامات پر مَالِ اور دو مقامات پر فَمَالِ مرقوم ہے: مَالِ هٰذَا الْکِتٰبِ (۱۸ [الکہف]: ۴۹)؛ مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ (۲۵ [الفرقان]: ۷)؛ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ (۴ [النسآء]: ۷۸)؛ فَمَالِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا (۷۰ [المعارج]: ۳۶)۔ مروجہ رسم الخط کے مطابق مَا لِهٰذَا، فَمَا لِهٰٓؤُلَآءِ اور فَمَا لِلَّذِیْنَ لکھا جاتا ہے، مگر قرآنی رسم الخط میں مذکورۂ بالا شکل میں لکھا جاتا ہے اور اسے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔

ایک جگہ قرآن مجید میں اِبْنَ اور اُمَّ مفصول مرقوم ہے: قَالَ ابْنَ اُمَّ (۷ [الاعراف]: ۱۵۰)؛ دوسری جگہ موصول: یَبْنَؤُمَّ (۲۰ [طٰہٰ]: ۹۴)، جہاں یَا اور ابن اور اُمّ کو یکجا ملا کر (موصول) لکھا گیا ہے۔

قرآنی رسم الخط میں ایک صورت ادغام کی ہے۔ بعض اوقات دو حروف الگ الگ (مفصول) مرقوم ہوتے ہیں، جیسے عَنْ مَّا، مِنْ مَّا، اَمْ مَّنْ، عَنْ مَّنْ، اِنْ مَّا، اِنْ لَّمْ، اَنْ لَّنْ، اَنْ لَّا؛ دوسرے مقامات پر یہی حروف موصول مرقوم ہیں، جیسے عَمَّا، مِمَّا، اَمَّنْ، عَمَّنْ، اِمَّا، اِلَّمْ، اَلَّنْ، اَلَّا۔

قرآنی رسم الخط کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ایک لفظ لمبی ت سے لکھا جاتا ہے اور بعض اوقات گول ۃ سے: نِعْمَت اور نِعْمَۃ، رحمت اور رحمۃ، جَنَّت اور جَنَّۃ، شَجَرَت اور شَجَرَۃ، سُنَّت اور سُنَّۃ۔

قرآنی رسم الخط کے بارے میں یہ بات قطعی اور حتمی ہے کہ مصحف عثمانی کا تتبّع کیا جائے۔ اس قدیم رسم الخط میں کسی قسم کی تبدیلی اور

کسی قسم کا تغیر جائز نہیں ہے خواہ نیت کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ بعض الفاظ کے لکھنے میں جو اختلاف ہے (جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے واضح ہے) اس میں بھی معنوی اسرار و حکم کارفرما ہیں۔ (الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، ۱: ۳۷۶ تا ۳۸۰)].

قراءت: قرآن مجید کی حفاظت و صیانت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے اور حفاظت و صیانت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں اس طرح کے اختلافات رونما نہ ہوں گے جو اس کے مرتبۂ استناد کو گزند پہنچانے کا باعث بن سکیں۔ قرآن مجید کا ایک ایک لفظ، شوشہ اور اعراب اس طرح محفوظ و متلوّ ہے اور تواتر لیے ہوئے ہے کہ اس میں اس نہج کے اختلافات کی گنجائش ہی نہیں۔

قرآن مجید دو شکلوں میں ہمارے سامنے ہے: ایک شکل مکتوب قرآن کی ہے اور ایک ملفوظ قرآن کی۔ ملفوظ قرآن ایک ہی انداز کا حامل ہے، لیکن مکتوب قرآن مجید میں اسلوب کتابت کے باعث بعض الفاظ کی کتابت بوجوہ مختلف ہوگئی۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَ یُثْبِتُ (۱۳ [الرعد]: ۳۹) میں لفظ "یَمْحُوا" و کے ساتھ ہے اور وَیَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ وَ یُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ (۴۲ [الشوریٰ]: ۲۴) میں حذف و کے ساتھ مکتوب ہے۔ وَاَلْفَیَا سَیِّدَهَا لَدَا الْبَابِ (۱۲ [یوسف]: ۲۵) میں لفظ "لَدَا" الف کے ساتھ ہے اور اِذِ الْقُلُوْبُ لَدَی الْحَنَاجِرِ (۴۰ [المؤمن]: ۱۸) میں "لَدَی" حرف ی کے ساتھ مرقوم ہے۔ اس میں بھی خاص حکمت مضمر ہے۔

اس قسم کی کئی اور مثالیں قرآن مجید میں موجود ہیں۔

آہستہ آہستہ قرآن مجید کا پڑھنا پڑھانا ایک مستقل فن (یعنی تجوید و قراءت) کی شکل اختیار کر گیا۔ قراءت کا مطلب یہ ہے کہ حروف کی تمام صفات کے ساتھ ان کی صحیح طور سے ادائی اور مخارج کا پورا پورا اہتمام کیا جائے۔ پھر ایک وقت آیا کہ اس فن کے بڑے بڑے امام اور ماہر پیدا ہوئے، جن میں قرّاے سبعہ اور قرّاے عشرہ نے بالخصوص شہرت حاصل کی۔ ان کا الگ الگ ایک خاص اسلوب "قراءت سَبْعہ" اور "قراءت عَشْرہ" کے نام سے موسوم ہوا۔ قراءت اگر مخصوص دائرے اور حد میں رہے گی تو اس کو صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر اس میں ادائی حروف اور مخارج کے سلسلے میں اس نوع کا انداز اختیار کیا جائے گا یا اس قسم کا تکلف برتا جائے گا جو تغیر لفظ اور تبدیلی معنی پر منتج ہوگا تو اس کی کسی صورت میں بھی تائید نہیں کی جائے گی اور اس کو قراءت شاذہ سے تعبیر کیا جائے گا، جو اہل علم اور اصحاب فن کے نزدیک قطعی طور سے ناقابل اعتنا ہے۔

قرّاے کرام: اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند مشہور قرّاے کرام کا بھی تعارف کرا دیا جائے۔ سب سے پہلے "قرّاے سبعہ" کو لیجیے، جو مندرجۂ ذیل ہیں:

۱۔ ابو عمرو بن العلاء: زبّان بن العلاء بن عمار بن عبداللہ بن الحسین بن حارث بن جُلہم ابن خزاعی بن مازن بن مالک بن عمرو المازنی البصری کا شمار عظیم المرتبت رجال قرآن مجید میں ہوتا ہے۔ یونس اور دیگر مشائخ بصرہ نے، جو قرّا کے طبقۂ رابعہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان سے تحصیل کی۔ قرآن مجید اور علوم عربیہ میں مہارت تامّہ رکھنے کے ساتھ ساتھ وہ ثقاہت و امانت اور دینداری میں بھی ممتاز تھے۔ وہ ۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۴ھ میں وفات پائی۔

۲۔ نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نُعَیم اللّیثی المدنی: ان کی کنیت ابوالحسن ہے۔ وہ ۷۰ھ کے لگ بھگ پیدا

ہوئے۔ وہ اصلاً اصفہان کے باشندے تھے۔ انھوں نے مدینۂ منوّرہ میں نشو و نما پائی اور وہیں کے ہو رہے۔ تابعین کے بعد لوگ انھیں کی طرف رجوع کرتے تھے۔ ان کا سال وفات ۱۶۹ھ/۷۸۵ء ہے۔ [قراءت اور تفسیر میں ان کی تصانیف موجود ہیں۔ الأصمعی اور قالون (= عیسٰی بن مِینا) ان کے شاگرد تھے]۔

۳۔ ابن کثیر: ان کا نام عبداللہ بن کثیر [بن المطلب] ہے اور کنیت ابو مَعْبد؛ مکّۂ مکرّمہ کے طبقۂ ثالثہ کے قرّا میں سے تھے۔ وہ ۴۵ھ میں پیدا ہوئے اور عمرو بن عَلقمہ کنانی کے غلام تھے۔ ان کی نسبت الداری ہے۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کا زمانہ پایا اور ان سے ملاقات کا شرف حاصل کیا۔ ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں مکّۂ مکرّمہ میں وفات پائی اور وہیں دفن کیے گئے۔ ان کو اپنے دور کی علمی سیادت کا فخر حاصل تھا۔

۴۔ عاصم بن بَہْدَلہ الاسدی [الکوفی]: ان کی کنیت ابوبکر تھی [اور ان کے باپ کی کنیت ابو النَّجُود اور اسی نسبت سے انھیں عاصم بن ابی النَّجُود کہتے ہیں؛ بَہْدَلہ ان کی ماں کا نام تھا]۔ وہ نصر بن قُعَین الاسدی کے غلام تھے۔ یحیٰی بن وثّاب کے بعد ان کا شمار کوفے کے طبقۂ ثالثہ کے قرّا میں ہوتا ہے۔ مشہور محدث ہونے کے علاوہ وہ فصاحت، تجوید اور حسنِ صوت میں مرتبۂ بلند پر فائز تھے۔ ان کی وفات ۱۲۷ھ میں ہوئی۔ انھوں نے ابو عبدالرحمٰن السلمی اور زِرّ بن حُبَیش سے قراءت سیکھی۔

۵۔ عبداللہ بن عامر الیَحْصُبی: (یہ صاد کے ضمہ کے ساتھ بھی ہے اور کسرہ کے ساتھ بھی) قرّاے سبعہ میں سے ہیں۔ ان کی کنیت ابو عِمران ہے۔ [خلیفہ ولید بن عبدالملک کے عہد میں وہ دمشق کے قاضی مقرر ہوئے تھے]۔ فن قراءت سے متعلق ان کو اہل شام کے امام و پیشوا کی حیثیت حاصل تھی۔ [۲۱ھ/۶۴۲ء میں پیدا ہوئے] اور حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت ابوالدرداءؓ کے مصاحب و شاگرد حضرت مغیرہؓ بن ابی شہاب سے عرضاً قراءت سیکھی، بلکہ بعض مؤرخین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ انھوں نے خود حضرت عثمانؓ کو قرآن مجید سنانے کا شرف حاصل کیا۔ یہ تو بلاشبہہ صحیح ہے کہ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کی ایک جماعت سے سماع قرآن کیا، جن میں حضرت معاویہؓ بن ابی سفیان، نعمانؓ بن بشیر اور فضالہ بن عبید شامل ہیں۔ عبداللہ بن عامر الیَحْصُبی امام کبیر اور جلیل القدر تابعی تھے۔ [قرّاے سبعہ میں بزرگ ترین شخص تھے۔ یہ اور ابو عمرو دونوں خالص عرب قاری ہیں؛ باقی موالی میں سے تھے]۔ ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں دمشق میں فوت ہوئے۔

۶۔ حمزہ بن حبیب الزیّات: ابو عُمارہ حمزہ بن حبیب بن عمارہ بن اسمٰعیل الزیّات الکوفی قرّاے سبعہ میں سے چوٹی قاری ہیں۔ جماعت قرّا میں سب سے زیادہ عابد و زاہد، امام و مقتدی اور عاقل و فہیم تھے۔ انھیں ابو عمارہ کوفی تیمی بھی کہا جاتا ہے۔ منقول ہے کہ وہ بنو تیم کے مولٰی (= غلام) تھے۔ ان کی ولادت ۸۰ھ میں [کوفے میں] ہوئی۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کا آخری زمانہ پایا۔ ممکن ہے کسی صحابی کی روایت کا شرف بھی حاصل کیا ہو۔ قراءت میں یہ اعمش، جعفر بن محمّد الصادق، ابو اسحٰق السَّبِیعی اور قاضی ابن ابی لیلٰی کے شاگرد تھے۔ ان سے ابراھیم بن ادھم، سفیان ثوری اور شریک بن عبداللہ نے روایت قراءت کی۔ عاصم اور اعمش کے بعد علم قراءت کی قیادت انھیں کی طرف منتقل ہوگئی تھی اور وہ مستند امام، ثقہ و ثبت، راضی برضاے الٰہی، قائم بکتاب اللہ، ماہر فرائض، عالم عربیت، حافظ حدیث، عابد و زاہد اور خاشع و متواضع تھے۔ ان خصوصیات کی بنا پر ان

کو ایک فقید المثال شخص سمجھا جاتا تھا۔ وہ تجارت کرتے تھے اور عراق سے زیتون لے کر حلوان اور حلوان سے ناریل اور پنیر لے کر کوفے جاتے تھے۔ سفیان ثوری کا کہنا ہے کہ علم قرآن مجید اور فرائض کے بارے میں حمزہ سب پر فوقیت رکھتے تھے اور قراءت حمزہ میں افراط سے منع کرتے تھے۔ جو شخص اس میں افراط سے کام لیتا، اس سے کہا کرتے کیا تم نہیں جانتے کہ سفید رنگ سے معاملہ بڑھ جائے تو برص ہو جاتا ہے اور گھنگھریالے بالوں کو مزید گھنگھریالے کرنے کی کوشش کی جائے تو سخت ہو جاتے ہیں؛ اسی طرح قراءت میں افراط سے کام لیا جائے تو وہ قراءت نہیں رہتی۔ انہوں نے ۱۵۶ھ/۷۷۳ء میں وفات پائی۔ ان کی قبر حلوان میں ہے۔ [قراءت اور فرائض پر ان کی تصانیف کا ذکر آتا ہے۔ ابو عمارہ حمزہ بن حبیب اور ابو عمرو ابن العلاء کے اختلافات قراءت پر بھی کتاب موجود ہے]۔

۷۔ الکسائی: ابوالحسن علی بن حمزہ بن عبداللہ بن بہمن بن فیروز الاسدی ایرانی نژاد تھے۔ ان کا شمار قرّائے سبعہ میں ہوتا ہے۔ علم نحو کے بھی امام تھے۔ کوفے کے باشندے تھے۔ وہیں پرورش پائی۔ شہر شہر گھومتے رہتے تھے۔ بنو اسد کے مولیٰ تھے۔ ۱۸۹ھ میں رے کے ایک گاؤں "رَنبُویَہ" میں فوت ہوئے۔ بہت ہی وجاہت و حشمت اور عزت و وقار کے مالک تھے۔ ابن ابی لیلیٰ اور حمزہ بن حبیب سے علم قراءت حاصل کیا۔ حمزہ کی وفات کے بعد کوفے میں فن قراءت کی امامت انہیں کے حصے میں آئی۔ انہوں نے حمزہ کے سامنے چار مرتبہ قراءت کی۔ اس سلسلے میں حمزہ ان پر کامل اعتماد کرتے تھے۔ ان سے امام احمدؒ بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے روایت کی۔ امام احمدؒ ابن حنبل کا کہنا ہے کہ میں نے کسی کو الکسائی سے زیادہ راست گو اور صادق اللہجہ نہیں دیکھا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جس نے علم نحو میں عبور حاصل کرنا چاہا وہ الکسائی سے وابستہ ہو گیا۔ انہیں الکسائی اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی چادر اوڑھے رہتے تھے۔ ایک قول کے مطابق وہ جس گاؤں کے اصل باشندے تھے اس کا نام کسا تھا، لہٰذا الکسائی کہلائے، لیکن پہلی توجیہ زیادہ صحیح ہے۔ حمزہ کے حلقۂ درس میں بیٹھتے تو حمزہ ان کی طرف اشارہ کرکے لوگوں سے کہتے: "اس کی طرف بھی رجوع کرو اور اس چادر اوڑھنے والے سے بھی استفادہ کرو"۔

الکسائی حمزہ کے تلمیذ تھے اور ابتدائی دور میں انہیں کے طریق پر لوگوں کو قراءت سکھاتے تھے، مگر بعد میں اپنا ایک خاص نہج قراءت اپنا لیا تھا۔ ہارون الرشید کے دور حکومت میں وہ بغداد میں لوگوں کو اپنے ہی طریق کے مطابق قراءت کی تعلیم دیتے تھے۔ وہ عباسی خلفا ہارون، مامون اور امین کے استاد تھے۔ ان پر قراءت سبعہ ختم ہو گئی۔

یہ قرّائے سبعہ تھے۔ درج ذیل تین اور قرّاء کو ان میں شامل کیا جائے تو یہ قرّائے عشرہ ہوں گے۔

۸۔ ابو جعفر المدنی: ابو جعفر یزید بن القعقاع المدنی المخزومی کا شمار قرّائے عشرہ میں ہوتا ہے۔ وہ مشہور تابعی تھے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے قرآن مجید پڑھا اور روایت قراءت کی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن الخطاب اور مروان بن حکم سے سماع قرآن مجید کیا۔ واقعۂ حرّہ سے قبل وہ مدینۂ منورہ کے سب سے بڑے قاری تھے۔ ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں انہوں نے مدینۂ منورہ میں وفات پائی۔

۹۔ یعقوب الحضرمی: ابو محمّد یعقوب بن

اسحٰق بن زید بن عبداللہ الحضرمی البصری، حضرم کے ایک غلام تھے اور ان کا شمار قرّاے عشرہ میں ہوتا ہے۔ وہ قراءت میں امام اہل بصرہ تھے اور انھیں قراءت کی تعلیم دیتے تھے۔ انھوں نے قرّاء کی ایک جماعت سے قراءت سیکھی، الکسائی، حمزہ اور محمّد بن زریق کوفی سے سماعت حروف کی۔ وہ جامع بصرہ کے امام تھے اور خود اپنی اسی قراءت کے مطابق، جو قراءت یعقوب کے نام سے معروف تھی، قراءت کرتے تھے۔ اٹھاسی سال عمر پا کر وہ ۲۰۵ھ/۸۲۱ء میں فوت ہوے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ان کے باپ، دادا اور پردادا نے بھی اٹھاسی سال کی عمر پا کر انتقال کیا تھا۔

۱۰۔ خلف: ابو محمّد خلف بن ہشام بن ثعلب البزار بغدادی بھی قرّاے عشرہ میں سے تھے۔ وہ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں پیدا ہوے؛ دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا؛ حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد تھے۔ وہ جلیل القدر امام، ثقہ عالم اور زاہد و متقی تھے۔ انھوں نے ۲۲۹ھ/۸۴۴ء میں وفات پائی۔

ان قرّاے کرام کے علاوہ چند اور مشہور قرّاء بھی تھے، جن کا تعارف درج ذیل سطور میں کرایا جاتا ہے۔

قالون: ابو موسٰی عیسٰی ان مینا بن وردان؛ ایک قول کے مطابق مرّی ہیں۔ وہ بنو زہرہ کے بردہ تھے۔ ان کا لقب قالون تھا۔ وہ مدینے کے قرّاء اور علماے نحو میں سے تھے اور چونکہ نافع کے ساتھ بہت وابستگی رکھتے تھے اس لیے انھیں ان کا پروردہ سمجھا جاتا تھا۔ وہ نہایت عمدہ انداز سے قرآن مجید پڑھتے تھے۔ اسی بنا پر انھیں قالون کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا؛ قالون رومی زبان کا لفظ ہے اور رومی زبان میں قالون کے معنی جیّد اور بہترین کے ہیں۔ جب وہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے تو نافع بہت ہی خوش ہوتے اور فرط مسرت سے ان کی طرف اشارہ کرتے۔ قالون رومی نژاد تھے۔ اور ان کا جدّ اعلٰی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اسیران روم کے ساتھ آیا تھا۔ قالون سخت بہرے تھے، لیکن ان میں یہ عجیب بات تھی کہ صداے بوق تو نہ سن پاتے، مگر ان کے سامنے قرآن مجید پڑھا جاتا تو اچھی طرح سن لیتے۔ ابن حاتم کا کہنا ہے کہ قالون کے سامنے قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی تو پڑھنے والے کے ہونٹوں کی حرکت سے معلوم کر لیتے کہ قاری نے کہاں لغزش کھائی ہے اور کس مقام پر لحن یا خطا کا مرتکب ہوا ہے۔ قالون ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں پیدا ہوے اور مسلسل پچاس برس تک نافع کو قرآن مجید سناتے رہے؛ ۲۲۰ھ/۸۳۵ء میں وفات پائی۔

ورش: ابو سعید عثمان بن سعید [بن عبداللہ القرشی المصری القیروانی]؛ ان کا لقب ورش تھا اور لقب ہی سے مشہور تھے۔ وہ شیخ القرّاء اور امام المرتّلین تھے اور اپنے زمانے میں قرّاے دیار مصر کے قائد کی حیثیت رکھتے تھے۔ ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں وہ مصر میں پیدا ہوے اور علم قراءت کی تحصیل کے لیے نافع المدنی کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان کو کئی بار قرآن مجید سنایا۔ چونکہ وہ کوتاہ قد تھے اور قد کی مناسبت سے کرتہ اتنا مختصر پہنتے تھے کہ پنڈلیاں صاف نظر آتیں، اس لیے نافع نے ان کو ورش کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کم کھاتے اور دبلے پتلے تھے، لہٰذا ورش کے نام سے موسوم ہوے۔ نافع انھیں ہمیشہ ان الفاظ سے پکارتے: ”ورشان آؤ، ورشان پڑھو“۔ پھر ورشان کو مخفف کرکے ورش سے موسوم کرنے لگے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ورش ایک معروف پرندہ ہے۔ یہ بھی منقول ہے کہ ورش ایک مٹھائی ہے، جو دودھ سے تیار کی جاتی ہے، یا یہ کہ وہ پنیر یا پنیر کی قسم

کی کوئی چیز ہے؛ چنانچہ ان کے سفید رنگ کی وجہ سے انھیں یہ لقب دیا گیا، جو ان کے ساتھ چپک کے رہ گیا۔ اپنے نام کی بہ نسبت یہ لقب انھیں زیادہ پسند تھا۔ انھوں نے ستاسی سال عمر پا کر ۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء کو مصر میں وفات پائی .

**ابو بکر شعبہ الازدی الکوفی :** شعبہ بن عیاش بن سالم؛ عاصم بن بہدلہ کے شاگرد اور راوی؛ ۹۵ھ/۷۱۴ء میں پیدا ہوے ۔ انھوں نے عاصم کے سامنے تین مرتبہ قراءت قرآن مجید کی ۔ عطا بن سائب اور اسلم منقری سے بھی علم قراءت حاصل کیا۔ شعبہ نے طویل عمر پائی ۔ وفات سے سات سال یا اس سے کچھ زیادہ عرصہ قبل لوگوں کو قراءت قرآن مجید کی تعلیم دینا ترک کر دی تھی ۔ عالم با عمل، حجت اور مستند شخص تھے ۔ ان کا اپنا قول ہے کہ میں نصف اسلام ہوں۔ ائمۂ اہل السنت میں سے تھے ۔ ان کے لیے پورے پچاس سال تک بستر کا اہتمام نہیں کیا گیا ۔ ۱۹۳ھ/۸۰۹ء میں فوت ہوے .

**حَفْص :** ابو عمر حَفص بن سلیمان بن المغیرہ اسدی کوفی بزاز تھے اور کپڑے کی تجارت کرتے تھے ۔ عرضاً و تلقیناً انھوں نے عاصم سے قراءت سیکھی ۔ عاصم کے ربیب اور ان کی بیوی کے بیٹے تھے ۔ وہ ۹۰ھ/۷۰۹ء میں پیدا ہوے؛ چھوٹی عمر میں بغداد چلے گئے تھے اور وہیں تحصیل علم کی ۔ پھر وہ مکۂ مکرمہ آ گئے، جہاں مستقل طور پر سکونت اختیار کرکے قرآن مجید کی تعلیم دینا شروع کر دی ۔ یحیی بن معین کا قول ہے کہ عاصم کی صحیح ترین روایت قراءت وہی ہے جو حفص سے مروی ہے ۔ قراءت عاصم کے یہ سب سے زیادہ عالم تھے اور ضبط قراءت کے بارے میں شعبہ پر فوقیت رکھتے تھے ۔ صحیح قول کے مطابق ان کا سال وفات ۱۸۰ھ/۷۹۶ء ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے ۱۸۰ھ اور ۱۹۰ھ کے درمیانی عرصے میں انتقال کیا ۔ اللہ نے ان کی قراءت کو اس درجہ مقبولیت عطا فرمائی کہ اب دنیا بھر میں قراءت حفص ہی مروج و اشاعت پذیر ہے اور اسی کو اوّلین اہمیت دی جاتی ہے .

**ہشام بن عَمّار :** ہشام بن عمّار بن نصیر بن مَیسرہ السُلَمی الدمشقی؛ کنیت ابو الولید؛ مقتداے اہل دمشق اور ان کے خطیب و محدث، معلم قرآن مجید اور مفتی و قاضی؛ ۱۵۳ھ میں پیدا ہوے ۔ انھوں نے قرّاء کی بہت بڑی جماعت سے عرضاً قراءت سیکھی ۔ علّامہ، فصیح اور وسیع الروایات تھے ۔ ایوب بن تمیم التمیمی سے علم قراءت حاصل کیا، جنھوں نے یحیی بن حارث الزماری کے حضور اور انھوں نے عبداللہ بن عامر کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا تھا ۔ ایوب بن تمیم کی وفات کے بعد سربراہی قراءت قرآن مجید دو آدمیوں، یعنی ہشام بن عمار اور ابن ذکوان کی طرف منتقل ہو گئی تھی ۔ ہشام صحت نقل، فصاحت، علم، روایت اور درایت میں خاص شہرت کے حامل تھے ۔ باوجودیکہ ان پر ضعف پیری کا غلبہ ہو گیا تھا، وہ استواری عقل و دانش اور اصابت فکر و راے میں سب سے ممتاز تھے ۔ اخذ قراءت اور تحصیل علم حدیث کے لیے لوگ دور دراز سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ ۲۴۵ھ میں انھوں نے دمشق میں وفات پائی .

**ابن ذَکْوان :** ابو عمرو عبداللہ بن احمد بن بشیر بن ذکوان بن عمرو بن فہر بن مالک بن نضر القرشی الفہری الدمشقی، قراءت میں ہشام کے راوی اور فن قراءت میں بڑی شہرت کے مالک تھے ۔ استاذ، راوی اور ثقہ تھے ۔ شام کے شیخ القرّاء اور جامع دمشق کے امام تھے ۔ انھوں نے ایوب بن تمیم سے اخذ علم کیا، جنھوں نے دمشق میں علم قراءت کے سلسلے میں ان

کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا۔ ایوب کے استاد، یحیی بن حارث الزماوی اور ان کے استاد ابن عامر تھے۔ الکسائی شام گئے تو انھوں نے الکسائی سے بھی علم قراءت حاصل کیا۔ اس زمانے میں عراق، حجاز، شام، مصر اور خراسان میں ابن ذکوان سے بڑھ کر کوئی قاری نہ تھا۔ ان کا سن ولادت ۱۷۳ھ اور سن وفات ۲۴۲ھ ہے۔

**ابوالحارث:** ابو الحارث لیث بن خالد بغداد کے رہنے والے تھے۔ ثقہ، دانا اور ضابط تھے اور الکسائی کے تلامذہ میں سے تھے۔ انھوں نے الکسائی سے علم قراءت حاصل کیا اور حمزہ بن قاسم الاحول اور یزیدی سے حروف کی روایت کی۔ قرّاء کے شاگرد سلمة بن عاصم اور محمّد بن یحیی [م ۲۸۸ھ] نے ان سے عرضاً قراءت کی روایت کی۔ وہ ۲۴۰ھ میں فوت ہوئے۔

ان قرّائے کرام کے علاوہ، مکۂ مکرّمہ، مدینۂ منوّرہ، بصرے، کوفے، شام، یمن، بغداد اور مصر وغیرہ کے اور بھی بہت سے قاری تھے، جو اس فن میں کامل مہارت رکھتے تھے۔ کچھ قرّاء وہ بھی تھے جو قراءت شاذہ کے حامل تھے۔ ان میں ایک شخص محمّد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ تھا، جو ابن شنبوذ کے نام سے معروف تھا۔ وہ بہت سی قراءت کا راوی تھا، مگر ان کی حیثیت قراءت شاذہ کی تھی؛ آخر میں اس نے اپنی تمام قراءت شاذہ کا اعتراف کر لیا تھا۔ پھر اس سے ان قراءت سے تائب ہونے کے لیے کہا گیا تو اس نے توبہ کر لی تھی۔ اس کا توبہ نامہ کتب تاریخ میں موجود ہے اور اس کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے: "محمّد بن احمد بن ایوب کہتا ہے کہ میں اس انداز سے حروف پڑھتا تھا جو مصحفِ عثمانؓ کے خلاف تھے، جس کی صحت پر تمام صحابۂ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا اتفاق ہے۔ پھر مجھ پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہ انداز قراءت غلط ہے۔ اب میں نے اس سے توبہ کر لی ہے اور اس طریق قراءت کو ترک کر دیا ہے۔ میں اس قراءت سے اللہ جل اسمہ کے حضور براءت و بیزاری کا اظہار کرتا ہوں کیونکہ مصحف عثمانؓ ہی صحیح اور مبنی بر حق ہے؛ نہ اس کی مخالفت کرنی چاہیے اور نہ اس کے علاوہ کسی دوسرے اسلوب سے قراءت کرنا چاہیے"۔

**قرآن مجید پر نقطے:** اسلام سے قبل عرب میں حروف پر نقطے ڈالنے کا رواج نہ تھا اور اہل عرب اپنی فطرت و ذہانت کی بنا پر الفاظ کو بالکل صحیح پڑھتے تھے۔ جب اسلام پھیل گیا اور عرب سے باہر کے علاقوں میں پہنچا تو عرب و عجم کے اختلاط سے الفاظ میں خطا و تصحیف کا اندیشہ پیدا ہونے لگا۔ اب اہل علم عرب ایسی علامت وضع کرنے اور نقاط کے اختراع پر مجبور ہوئے، جو بالخصوص عجمی مسلمانوں کو الفاظ کی غلطیوں سے محفوظ رکھنے کا باعث بن سکے۔ ایک روایت کے مطابق والی بصرہ زیاد کو بھی اس کا احساس ہوا اور اس نے اس دور کے مشہور ماہر فن ابو الاسود الدؤلی کو طلب کیا اور کہا کہ قرّاء کے لیے کوئی ایسا طریقہ وضع کر دیا جائے جو قراءت کے وقت ان کے لیے مفید ثابت ہو، مگر ابو الاسود اس پر متأمل ہوا؛ لیکن بعد میں اس نے خود ہی ایک شخص سے سنا کہ وہ قرآن مجید کی آیت أَنَّ اللّٰهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهٗ (۹ [التوبة]: ۳) میں وَ رَسُولُهٗ کو بکسر لام پڑھ رہا تھا، جس سے معنی و مطلب بالکل بدل جاتے ہیں۔ اس پر ابوالاسود کو بہت افسوس ہوا اور اس نے سمجھا کہ معاملہ واقعی اہم ہے اور اسے بہرحال انجام دینا چاہیے۔ لوگوں کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ معترض ہوئے اور کہا کہ قرآن مجید کے حروف پر نقطے ڈالنے کا کام جب رسول اللہ

صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ نے نہیں کیا، تو آپ کیوں کر رہے ہیں۔ انھیں سمجھایا گیا کہ اس کا مقصد صرف دال کو ذال سے، ب کو ت اور ث سے، صاد کو ضاد سے اور عین کو غین سے ممیز کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ کون کونسے حروف نقطے والے ہیں اور کون کونسے نقطے سے خالی ہیں اور کس حرف پر کتنے نقطے ہیں تاکہ ان لوگوں کے لیے مختلف حروف کے درمیان امتیاز کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے جو عجم سے تعلق رکھتے ہیں، یا زیادہ پڑھے لکھے نہیں ہیں۔ اس سے لوگوں کو کچھ اطمینان ہوا اور یہ غلط فہمی دور ہوئی کہ یہ قرآن مجید میں تحریف ہے بلکہ انھیں اس کا احساس ہوا کہ یہ قرآن مجید کی حفاظت کی ایک مؤثر شکل ہے۔ اب حروف پر نقطے ڈالنے کا کام شروع ہوا۔

ابو الاسود نے زیاد سے کہا: ”یہ کام بڑا نازک اور اہم ہے، اس لیے مجھے ایک ذہین اور ذکی کاتب دیا جائے کہ جو کچھ میں بولتا جاؤں وہ اس کو سمجھتا بھی جائے اور اس کے مطابق لکھتا بھی جائے“۔ چنانچہ تیس بہترین کاتبوں کو بلایا گیا۔ ان میں سے صرف ایک کاتب، جو قبیلۂ عبدالقیس سے تعلق رکھتا تھا، مطلوبہ معیار پر پورا اترا۔ ابو الاسود نے اس سے کہا: ”جب تم دیکھو کہ میں نے کسی حرف کو ادا کرتے وقت منہ کھولا ہے تو اس کے اوپر ایک نقطہ ڈال دو اور اگر میں منہ بند کر لوں تو حرف کے آگے نقطہ ڈال دو اور اگر میں اس کو کسرے کی صورت میں پڑھوں تو نقطہ حرف کے نیچے ڈال دو“۔ چنانچہ اس طرح قرآن مجید پر نقطے ڈالے گئے۔ یہ نقاط ابو الاسود کہلاتے ہیں۔

چند معروف کُتّاب قرآن: خالد بن ابی الہیّاج پہلا شخص ہے، جس نے صدر اسلام میں قرآن مجید کی کتابت کی اور اپنے حسن خط میں شہرت پائی۔ اسی خوبی کی بنا پر اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک نے مصاحف اور اشعار و واقعات معرض تحریر میں لانے کے لیے اس کو اپنے ہاں مقرر کر لیا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے مسجد نبوی میں قبلے کی سمت سورۃ وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا سے آخر قرآن مجید تک آب زر سے لکھا تھا۔ منقول ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے اس سے کہا: ”میری خواہش ہے کہ تم میرے لیے اسی انداز سے ایک قرآن مجید کی کتابت کرو“۔ اس نے کتابت کر دی اور نہایت عمدگی سے اس میں اپنے فن کتابت کی خوبیوں کو اجاگر کیا۔ اسے دیکھ کر حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کی یہ حالت تھی کہ اس کے اوراق الٹ پلٹ کر دیکھتے اور اظہار پسندیدگی کرتے تھے، لیکن جب اس نے اس کی قیمت زیادہ طلب کی تو انھوں نے قرآن مجید واپس کر دیا۔

ابو یحیٰی مالک بن دینار [م ۱۳۰ھ/۷۴۸ء] بھی اس دور کے بہترین کاتبین قرآن میں سے تھے۔ وہ بڑے پرہیزگار اور عابد شخص تھے اور اجرت پر قرآن مجید کی کتابت کرکے گزر اوقات کرتے تھے۔

اسی طرح کُتّاب قرآن میں سے خشنام بصری اور مہدی کوفی تھے۔ یہ دونوں کاتب خلیفہ ہارون الرشید کے زمانۂ خلافت میں گزرے ہیں۔ ان کے زمانے کے بہت عرصے بعد تک ان کے پائے کا کوئی کاتب پیدا نہیں ہوا تھا۔ خشنام تو اس درجہ ماہر فن تھا کہ حرف الف لکھتا تھا تو وہ ہاتھ بھر لمبا ہو جاتا اور لطف یہ ہے کہ اس میں ایک ہی قلم استعمال کرتا تھا۔

ابو حدی نام کا ایک کاتبِ قرآن، معتصم باللہ کے زمانۂ حکومت میں گزرا ہے۔ وہ نہایت لطیف و نازک مصاحف کی کتابت کرتا تھا۔

ابو حمدی کا شمار کوفے کے نامور اور ماہرین فن کاتبین قرآن میں ہوتا تھا ۔ ابن ام شیبان، المسحور، ابو حمیرہ اور ابن حمیرہ بھی اہل کوفہ میں سے معروف کتاب قرآن تھے (ابن الندیم : الفہرست، قاہرہ، ص ۵ ، ۶ ، ۱ [طبع فلوگل، ص ۶ و ۷]).

قرآن مجید کی زرکاری کرنے والے قابل ذکر لوگ : اسلام کے قرن اول اور قرن ثانی میں جن حضرات نے قرآن مجید کی زرکاری اور تذہیب کی، ان کے نام یہ ہیں : الیقطینی، ابراہیم الصغیر، ابو موسی ابن عمار، ابن السقطی، محمد اور اس کا بیٹا، ابو عبداللہ الخزیمی اور اس کا بیٹا [الفہرست، طبع فلوگل، ص ۹]۔

قرآن مجید کی جلد بندی کرنے والے مشاہیر : جو لوگ قرآن مجید کی جلد بندی میں خاص شہرت کے مالک تھے ان کے نام یہ ہیں : ابن ابی الحریش، جو مامون الرشید کے خزانۃ الحکمت میں جلد ساز تھا؛ شفۃ المقراض عجیفی، ابو عیسی ابن شیران، دمیانۃ الاعسر ابن الحجام، ابراہیم اور اس کا بیٹا محمد اور حسین بن الصفار (ابن الندیم : الفہرست، قاہرہ، ص ۲۰ [طبع فلوگل، ص ۱۰]).

طباعت قرآن مجید کا آغاز : خط عربی میں سب سے پہلا قرآن مجید، ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں ہیمبرگ (المانیا) میں طبع ہوا ۔ قرآن مجید کا یہ مطبوعہ نسخہ دارالکتاب العربیۃ مصر، قاہرہ، میں موجود ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء کے بعد بندقیہ (اٹلی) میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی ۔ سب سے پہلے ہیمبرگ اور بندقیہ میں قرآن مجید کی طباعت اس لیے عمل میں آئی کہ بلاد اسلامیہ میں مطابع بہت بعد میں قائم کیے گئے اور یورپی ممالک میں اس کا آغاز بہت پہلے ہو گیا تھا۔

ترکیہ میں سلطان احمد ثالث کے زمانے میں مطبع قائم ہوا تو وہاں کے مشائخ نے اگرچہ اس کے استعمال کے جواز کا فتوی دے دیا تھا، مگر قرآن مجید کی طباعت کو ممنوع قرار دیا ۔ پھر دولت عثمانیہ قائم ہوئی تو مطبع کو ممنوع ٹھیرایا گیا ۔ بعدازاں سلطان عبدالحمید اول کے دور میں پھر قیام مطابع کی اجازت دے دی گئی ۔ صحاح الجوہری پہلی کتاب تھی جو آستانہ میں طبع کی گئی ۔ کہتے ہیں ۱۱۲۹ھ/۱۷۱۸ء میں شیخ الاسلام عبداللہ آفندی نے آستانہ میں غیر دینی کتابوں کی طباعت کا فتوی دیا ۔ ایک روایت کے مطابق یہ فتوی ۱۱۰۲ھ میں دیا گیا تھا ۔ اس کے بعد ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں عربی، ترکی اور فارسی زبانوں میں لغت، ادب اور تاریخ کے موضوعات پر اہم کتابوں کی طباعت و اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا ۔ پھر کتب دینی کی طباعت اور قرآن مجید کی اشاعت و تجلید کا فتوی بھی جاری کر دیا گیا (محمد طاہر بن عبدالقادر الکردی المکی : تاریخ القرآن و غرائب رسمہ و حکمہ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء، ص ۱۶۳ ، ۱۶۴) ۔

مآخذ : قرآن مجید اور کتب حدیث و شروح کے علاوہ (۱) (ابن کثیر : تفسیر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء؛ (۳) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء؛ (۴) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التاویل، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء؛ (۵) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الباقلانی : اعجاز القرآن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) محمد طاہر بن عبدالقادر الکردی : تاریخ القرآن، بار دوم قاہرہ ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء؛ (۸) احمد حسن الزیات : تاریخ الادب العربی، قاہرہ؛ (۹) صبحی الصالح : مباحث فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) ابن الجزری : طیبۃ النشر فی القراءات العشر، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/۱۹۵۰ء؛ (۱۱) وہی مصنف : النشر فی القراءات العشر، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء، بار اول؛ (۱۲) [ابو عبداللہ الزنجانی : تاریخ القرآن]؛

(۱۳) الجزائری: کتاب التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، قاهره ۱۳۳۴ھ؛ (۱۴) مجموعة فی القراءات، مطبوعة قاهره؛ (۱۵) شاہ ولی اللہ: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۱۶) عبد اللہ پشاوری: ازالة الرای و تحفة القراء، کانپور ۱۳۲۳ھ؛ (۱۷) ابن الندیم: الفہرست، مطبوعة قاهره و بیروت؛ (۱۸) ابن الاثیر: اسد الغابة؛ (۱۹) علی المتقی: کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، حیدرآباد دکن ۱۹۴۵ - ۱۹۴۶ء؛ (۲۰) ابن قتیبه: المعارف، مطبوعة قاهره؛ (۲۱) ابن خلدون: المقدمه، مطبوعة قاهره؛ (۲۲) ابن قتیبه: تاویل مشکل القرآن، قاهره ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء؛ (۲۳) سید قطب: فی ظلال القرآن، بار سوم، مطبوعة بیروت؛ (۲۴) رشید رضا: تفسیر المنار، بار اول، قاهره ۱۳۴۶ء؛ (۲۵) تفسیر الخازن، مطبوعة قاهره؛ (۲۶) حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء؛ (۲۷) [مناع القطان: مباحث فی علوم القرآن، ۱۹۷۳ء]؛ (۲۸) ابن منظور: لسان العرب، بیروت ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء؛ (۲۹) الرازی (م ۶۳۱ھ): فضائل القرآن؛ (۳۰) ابن الضریس (۲۹۴ھ): فضائل القرآن؛ (۳۱) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاهره ۱۹۲۲ء، ۳: ۵۵؛ [(۳۲) ابن الانباری: کتاب ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب اللہ عزوجل، دمشق ۱۹۷۱ء؛ (۳۳) ابن الجزری: طبقات القراء (=غایة النهایة)، قاهره ۱۳۵۱ھ؛ (۳۴) الدانی: التیسیر فی القراءات السبع، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) وهی مصنف: المقنع فی رسم مصاحف الامصار مع کتاب النقط، استانبول ۱۹۳۲ء؛ (۳۶) مجد الدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، قاهره ۱۳۸۵ھ؛ (۳۷) الزرکشی: البرهان فی علوم القرآن، قاهره ۱۹۵۷ء؛ (۳۸) عبدالوهاب حموده: القراءات و اللهجات، قاهره ۱۹۴۸ء؛ (۳۹) ابن خالویه: الحجة فی القراءات السبع، طبع عبد العال؛ (۴۰) محمد عبداللطیف ابن الخطیب: الفرقان: جمع القرآن و تدوینه و هجاؤه و رسمه ...].

(محمد اسحٰق بھٹی [و اداره])

**مضامین قرآن:** قرآن مجید اللہ کا کلام ہے جو مختلف مضامین کا دل نواز مجموعہ اور روح پرور مرقع ہے۔ اس میں وہ تمام باتیں بیان کی گئی ہیں جو انسان کو زندگی میں پیش آ سکتی اور اس کے لیے روحانی، علمی، فکری اور عملی طور پر مفید ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے کچھ مفصل ہیں اور کچھ مختصر؛ بعض معاملات سے تعلق رکھتی ہیں اور بعض عبادات سے۔ ذیل میں ان مضامین کی ایک فہرست پیش کی جاتی ہے:

۱۔ **وجود باری تعالٰی:** اللہ تعالٰی کو حیطۂ فہم و ادراک میں لانے کے لیے دو اسلوب قائم ہوے: ایک سائنسی اور ایک دینی۔ سائنسی اسلوب یہ ہے کہ انسان نے جب عقل و شعور کی آنکھ کھولی اور اس حقیقت کی تہ تک پہنچنا چاہا کہ اس وسیع و عریض کائنات میں کن قوتوں کی حکمرانی اور کن طاقتوں کی کارفرمائی ہے تو اس نے آفتاب و ماہتاب کی چمک دمک سے اثر پذیر ہو کر یہ سمجھا کہ یہی دو قوتیں اس دنیا کو متأثر کرتی، اس کی تقدیر میں انقلاب پیدا کرتی اور اس کے تمام معاملات میں تغیّر و تبدّل کی لہروں کو ابھارتی ہیں۔ پھر اس کے نقطۂ نظر سے آہستہ آہستہ دوسرے نجوم و کواکب بھی اس عظمت میں ان کے شریک ہو گئے۔ اس کے بعد مرور ایام سے ان کے ہیکل بنے، مندر تعمیر ہوے، پروہتوں اور پجاریوں کا طائفہ معرض وجود میں آیا اور پھر انھیں کی کوششوں سے پرستش کے لیے ان کے بت تراشے گئے اور اس طرح دنیا میں لاکھوں اور ہزاروں برس بت پرستانہ تہذیب کا دور دورہ رہا۔ بعد ازاں کچھ ذہین اور حساس افراد نے یہ محسوس کیا کہ یہ بت پرستی انسانی تذلیل کا باعث ہے اور برملا یہ کہنا شروع کیا کہ کائنات کی تعمیر و ترقی اور بگاڑ میں، ان بتوں کا جو، خود انسان ہی کے تراشیدہ ہیں، کوئی حصہ نہیں ہے۔

اس بزم کائنات کو آراستہ کرنے والی ایک اور ہی جلیل القدر ہستی ہے؛ اسی کی پرستش کرنا چاہیے، اسی کی عظمت و برتری کو ماننا چاہیے اور اسی کو اصل ملجا و ماویٰ سمجھنا چاہیے۔ اس انداز فکر کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے متعلق عقیدے اور اس کے بارے میں توحید کا تصور کسی معروضی حقیقت پر مبنی نہیں بلکہ یہ محض انسان کے فطری ارتقا کا نتیجہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک انسان بت پرستی اور مظاہر پرستی کے دور سے نہیں گزرا، اس وقت تک اس کا ذہن توحید کی جانب منتقل ہی نہیں ہو پایا.

وجود باری تعالیٰ کے متعلق یہ سائنسی اسلوب، جس کو فلسفیانہ اسلوب سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے، بہت قدیم ہے۔ بعض حکما کا کہنا ہے کہ اللہ، اس کے وجود اور اس کی صفات کا تصور موضوعی ہے، معروضی اور حقیقی نہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے بارے میں یہ اسلوب زیادہ جاندار، زیادہ وزنی اور زیادہ مضبوط نہیں ہے کیونکہ جس منطقیانہ ذہن اور فلسفیانہ فکر نے اسے جنم دیا ہے وہ اسے ختم بھی کر سکتا ہے۔ اصل اور صحیح اسلوب وہ ہے جو اس کے برعکس ہے اور وہ ہے دینی اسلوب، جس نے اسے بڑے عمدہ طریق سے پیش کیا اور قلب و ذہن کا مسئلہ ٹھیرایا، جو شک و ریب کی ہر کھٹک سے قطعی طور پر بالا ہے اور یہی انبیا کی تعلیم ہے: قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ (۱۴ [ابرٰھیم]: ۱۰)، یعنی ان کے رسولوں نے کہا: کیا تمھیں اللہ کے (وجود کے) کے بارے میں شک ہے جو کہ آسمانوں اور زمین کا بنانے والا ہے؟

یہ مسئلہ تو نہایت واضح ہے اور ایسا ہے جس کی جڑیں دل کی گہرائیوں میں پیوست ہیں: وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ۭ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۱)، یعنی خود تمھارے اندر بڑی نشانیاں ہیں، کیا تم دیکھتے نہیں؟

وجود باری تعالیٰ کے متعلق قرآن مجید نے کئی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے اور متعدد اسالیب سے ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے؛ وہی صانع ہے، وہی خالق ہے، اسی کے ہاتھ میں زندگی اور موت کا سلسلہ ہے، وہی روزی رساں، وہی بارش برسانے والا، وہی بنجر زمین کو روئیدگی بخشنے والا، وہی کھیتوں کو لہلہانے والا اور وہی تخلیق و آفرینش کے عمل کو ہمیشہ جاری و ساری رکھنے والا ہے؛ زمین و آسمان کی ہر شے ہر آن کسی نہ کسی شکل میں اسی کے سامنے دامن پھیلائے ہوئے ہے: يَسْــَٔــلُهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ (۵۵ [الرحمٰن]: ۲۹)، یعنی جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے، سب اسی کے حضور دست سوال دراز کرتے ہیں۔ وہ ہر وقت کام میں رہتا ہے (سب چیزوں پر اسی کا تصرف ہے).

زمین کی پیداوار، اس کے خزائن کی بوقلمونی اور نباتات کی رنگا رنگی کو قرآن مجید نے مختلف انداز سے بیان کیا ہے اور اسے اللہ تعالیٰ کے وجود کے لیے بطور دلیل پیش کیا ہے: اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ۝ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ۝ لَوْ نَشَاۗءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُوْنَ (۵۶ [الواقعۃ]: ۶۳ تا ۶۵)، یعنی بھلا یہ تو بتاؤ کہ جو کچھ تم بوتے ہو، اسے تم اگاتے ہو یا ہم اگانے والے ہیں۔ اگر ہم چاہیں تو اس کو چورا چورا کر دیں اور تم باتیں ہی بناتے رہو.

سورۃ الانعام میں اپنے وجود کی دلیل دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اس مضمون کو ان الفاظ میں بیان کیا: وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۭ (۶ [الانعام]: ۱۴۱)، یعنی

وہی اللہ ہے جس نے مختلف درختوں پر مشتمل باغات پیدا کیے۔ ان میں وہ بھی ہیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر چڑھائی جاتی ہیں (جیسے انگور کی بیلیں) اور وہ بھی ہیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر نہیں چڑھائی جاتیں۔ اسی نے کھجور کو پیدا کیا۔ اسی نے کھیتیاں پیدا کیں، جن میں کھانے کی گوناگوں چیزیں اُگتی ہیں۔ اسی نے زیتون اور انار پیدا کیے، جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں۔

چارپایوں کی پیدائش اور ان میں جو فوائد مضمر ہیں، وہ سب وجود باری تعالیٰ پر دلالت کناں ہیں: وَ الْاَنْعَامَ خَلَقَهَا ۚ لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ وَّ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَاْكُلُوْنَ ۝ وَ لَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَ حِيْنَ تَسْرَحُوْنَ ۝ وَ تَحْمِلُ اَثْقَالَكُمْ اِلٰى بَلَدٍ لَّمْ تَكُوْنُوْا بٰلِغِيْهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ ؕ اِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝ وَّ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَ زِيْنَةً ؕ وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (١٦ [النحل]: ٥ تا ٨)، یعنی اس نے چار پائے پیدا کیے۔ ان میں (یعنی ان کی کھال میں) تمہارے لیے گرم کرنے والی پوشش ہے؛ نیز طرح طرح کے فائدے ہیں اور انہیں میں ایسے جانور بھی ہیں جن کا تم گوشت کھاتے ہو اور (دیکھو) ان میں تمہاری نگاہوں کے لیے خوش نمائی پیدا ہو گئی ہے، جب تم شام کے وقت انہیں (میدانوں سے چرا کر) واپس لاتے ہو اور جب صبح کو (میدانوں میں) چھوڑ دیتے ہو (تو اس وقت ان کا منظر کیسا خوشنما ہوتا ہے؟) اور یہی جانور ہیں جو تمہارا بوجھ اٹھا کر ایسے (دور دراز) شہروں تک لے جاتے ہیں کہ تم وہاں تک نہیں پہنچ سکتے تھے، مگر بڑی جان کاہی کے ساتھ۔ بلاشبہ تمہارا پروردگار بڑا ہی شفقت رکھنے والا بڑا ہی رحمت رکھنے والا ہے اور اس نے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کر دیے ہیں تاکہ تم ان سے سواری کا کام لو اور (ویسے بھی ان میں) خوشنمائی اور رونق ہے اور وہ اور بھی بہت سی چیزیں پیدا کرتا ہے، جن کی تمہیں خبر نہیں ہے۔

اس سے آگے کچھ اور چیزوں سے اپنے وجود پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا: هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّ مِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ ۝ يُنْۢبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُوْنَ وَ النَّخِيْلَ وَ الْاَعْنَابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ۝ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ ۙ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ ؕ وَ النُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌۢ بِاَمْرِهٖ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ۙ وَ مَا ذَرَاَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّذَّكَّرُوْنَ ۝ وَ هُوَ الَّذِيْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَّ تَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا ۚ وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيْهِ وَ لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ وَ اَلْقٰى فِي الْاَرْضِ رَوَاسِيَ اَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ وَ اَنْهٰرًا وَّ سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝ۙ وَ عَلٰمٰتٍ ؕ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ (١٦ [النحل]: ١٠ تا ١٦)، یعنی وہی (اللہ) ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا۔ اس میں سے کچھ تو تمہارے پینے کے کام آتا ہے، کچھ زمین کو سیراب کرتا ہے۔ اس سے درختوں کے جنگل پیدا ہوتے ہیں، اور تم اپنے مویشی ان میں چراتے ہو۔ اسی پانی سے وہ تمہارے لیے (ہر طرح کے غلوں کی) کھیتیاں بھی پیدا کرتا ہے؛ نیز زیتون، کھجور، انگور اور قسم قسم کے پھل بھی عالم وجود میں لاتا ہے۔ یقیناً اس میں ان لوگوں کے لیے ایک بڑی نشانی ہے جو غور و فکر سے کام لیتے ہیں اور (دیکھو) اس نے تمہارے لیے رات اور دن اور سورج اور چاند مسخر کر دیے (کہ تمہاری کاربرآریوں میں مصروف ہیں) اور اسی طرح ستارے بھی اس کے حکم سے تمہارے لیے مسخر ہو گئے ہیں۔ یقیناً اس میں ان لوگوں کے لیے بڑی ہی

نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور زمین کی سطح پر طرح طرح کے رنگ جو تمہارے لیے پیدا کر دیے ہیں (ان پر غور کرو)۔ بلا شبہہ اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی ہے جو سوچنے سمجھنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہیں۔ اور وہی (اللہ) ہے، جس نے سمندر تمہارے لیے مسخر کر دیا کہ اس سے تر و تازہ گوشت نکالو اور کھاؤ اور زیور کی (قیمتی اور بہترین) چیزیں نکالو، جنہیں تم اپنی آرائش کے لیے زیب تن کرتے ہو! نیز تم دیکھتے ہو کہ اس میں جہاز پانی (کی موٹی موٹی) تہوں اور بپھری ہوئی موجوں کو چیرتے ہوئے چلے جاتے ہیں تاکہ اس کا فضل تلاش کرو (یعنی جہازوں کے ذریعے تجارت کرو اور مقدس مقامات میں حصول خیر و برکت کے لیے جاؤ) اور اس (کی نعمتوں) کا شکر بجا لاؤ۔ اور پھر (یہ بھی دیکھو) کہ اس نے زمین میں پہاڑ نصب کر دیے کہ وہ تمہیں لے کر (کسی طرف کو) جھک نہ پڑے اور اس نے نہریں رواں کر دیں اور راستے نکال دیے کہ تم (تری اور خشکی کی راہیں قطع کر کے) اپنی منزل مقصود تک پہنچو۔ اور دیکھو اس نے (قطع مسافت کے لیے مختلف نوع کی) علامتیں پیدا کر دیں اور ستارے بھی، جن سے لوگ رہنمائی پاتے ہیں۔

اس سے آگے اسی سورت میں اپنی ہستی کے متعلق مزید دلائل دیتے ہوئے اللہ نے فرمایا: وَ اللّٰہُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَحْیَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِہَا ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّسْمَعُوْنَ ○ وَ اِنَّ لَکُمْ فِی الْاَنْعَامِ لَعِبْرَۃً ؕ نُسْقِیْکُمْ مِّمَّا فِیْ بُطُوْنِہٖ مِنْۢ بَیْنِ فَرْثٍ وَّ دَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِیْنَ ○ وَ مِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِیْلِ وَ الْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْہُ سَکَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ○ وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُوْنَ ○ ثُمَّ کُلِیْ مِنْ کُلِّ الثَّمَرٰتِ فَاسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا ؕ یَخْرُجُ مِنْۢ بُطُوْنِہَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُہٗ فِیْہِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ (۱۶ [النحل] : ۶۵ تا ۶۹)، یعنی اس نے آسمان سے پانی برسایا۔ پھر اس کی آب پاشی سے زمین کو، جو مردہ ہو چکی تھی، (از سر نو) زندہ کر دیا۔ بلا شبہہ اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی ہے جو (صدائے حق کو جی لگا کر) سنتے ہیں اور بلا شبہہ تمہارے لیے چارپایوں میں سوچنے سمجھنے کی بڑی عبرت ہے۔ ہم ان کے جسم سے، خون اور کثافت کے درمیان، دودھ پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ پینے والوں کے لیے ایسی لذیذ چیز ہوتی ہے کہ بے غل و غش اٹھا کر پی لیتے ہیں۔ اسی طرح کھجور اور انگور کے درختوں کے پھل ہیں کہ ان سے نشہ آور عرق اور اچھی غذا، دونوں طرح کی چیزیں، تم حاصل کرتے ہو۔ بلا شبہہ اس میں ان لوگوں کے لیے (فہم و بصیرت) کی ایک نشانی ہے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور (یہ بھی دیکھو) تمہارے پروردگار نے شہد کی مکھی کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ پہاڑوں میں، درختوں میں اور ٹٹیوں میں، جو اس غرض سے بلندی میں بنا دی جاتی ہیں، اپنا چھتا بنائے، پھر ہر طرح کے پھولوں سے رس چوستی پھرے، پھر اپنے پروردگار کے ٹھیرائے ہوئے طریقوں پر پوری فرمانبرداری کے ساتھ گامزن ہو جائے تو دیکھو اس کے پیٹ سے مختلف رنگتوں کا رس نکلتا ہے۔ اس میں لوگوں کے لیے شفا ہے۔ بلا شبہہ اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی ہے جو غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔

قرآن مجید نے وجود باری تعالیٰ کے ثبوت میں اس کی تخلیق و آفرینش کے بہت سے دلائل پیش کیے ہیں جن میں آسمانوں اور زمین کی پیدائش اس کی ہستی کے بارے میں ایک نہایت عظیم الشان دلیل

ہے اور قرآن مجید نے اس کا متعدد مقامات پر مختلف نہج و اسلوب سے ذکر کیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے اتنا بڑا تخلیقی کارنامہ انجام دیا ہے، وہ یقیناً موجود ہے اور وہ اللہ تعالٰی کی ذات ہے۔ تم اپنے فہم و فراست سے کام لو اور اس کے حریم مقدس تک رسائی حاصل کرو۔ وہ بار بار لوگوں کے دلوں پر دستک دیتا ہے کہ تم فکر و شعور سے کام لو، علم و ادراک کی خداداد صلاحیتوں کو بروے کار لاؤ اور سمجھ سوچ کر قدم اٹھاؤ۔ تم دیکھو کہ اتنا رفیع الشان آسمان اور یہ ہر مقام پر پھیلی ہوئی زمین آخر کس نے پیدا کی ہے؟ یقیناً یہ کسی بہت ہی بڑی ہستی کا پرعظمت کارنامہ ہے اور وہ ہستی اللہ تعالٰی کی ہے اور اس کا سلسلۂ تخلیق ابھی جاری ہے: وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۭ وَيَوْمَ يَقُوْلُ كُنْ فَيَكُوْنُ ڛ (٦ [الانعام]: ٧٣)، یعنی وہی (اللہ) ہے، جس نے آسمانوں کو اور زمین کو بڑا کارآمد بنایا اور (اس کی قدرت کا یہ کمال ہے کہ) جس دن وہ کہہ دے "ہو جاؤ" تو (جب) کچھ اس نے چاہا ویسا ہی ہو جائے؛ نیز فرمایا: بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ وَاِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (٢ [البقرۃ]: ١١٧)، یعنی وہ آسمان و زمین کا صناع ہے۔ وہ جب کسی کام کا فیصلہ کر لیتا ہے (نہ اسے کسی مددگار کی ضرورت ہوتی ہے، نہ ذریعوں کی)، بس وہ حکم دیتا ہے کہ ہو جا تو (جیسا کچھ اس نے حکم دیا تھا، ویسا ہی) ظہور میں آ جاتا ہے۔

پھر جو کچھ آسمان اور زمین کے درمیان ہے، وہ بھی اس کی تخلیق کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے اور یہ سب چیزیں اسی کی پیدا کردہ ہیں: هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۤ ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَاۗءِ فَسَوّٰىھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ۭ وَھُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (٢ [البقرۃ]: ٢٩)، یعنی یہ اسی (پروردگار) کی کار فرمائی ہے کہ اس نے زمین کی ساری چیزیں تمہارے لیے پیدا کیں (تاکہ جس طرح چاہو ان سے کام لو)؛ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور سات آسمان درست کر دیے (جن سے طرح طرح کے فوائد تمہیں حاصل ہوتے ہیں) اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔

دوسری جگہ اللہ کے وجود کا ثبوت ان الفاظ میں دیا: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۭ (١٤ [ابرٰھیم]: ١٩)، یعنی (اے پیغمبر) کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آسمان اور زمین کو بالکل صحیح صحیح اور کارآمد پیدا کیا ہے۔

یہ بارش کا برسنا، یہ زمین کی آبیاری، یہ مختلف النوع اشیاے اکل و شرب کی تخلیق، یہ لیل و نہار کا ایک دوسرے کے بعد آنا جانا، یہ شمس و قمر کے فوائد سے تمتع اور یہ بے شمار نعمتوں کا عطیہ، صرف ایک ہی ذات کا فیضان ہے اور وہ ہے اللہ تعالٰی، جو خالق السمٰوٰت و الارض اور ہر چیز پر قادر ہے: اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۝ وَسَخَّــرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَاۗىِٕبَيْنِ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۝ وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ ۭ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ۭ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ (١٤ [ابرٰھیم]: ٣٢ تا ٣٤)، یعنی یہ اللہ ہے جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور (زمین) پر اوپر سے پانی برسایا، جس سے طرح طرح کے پھل پیدا ہوتے ہیں کہ تمہارے لیے غذا کا سامان ہیں؛ اور جہاز تمہارے لیے مسخر کر دیے کہ اس کے حکم سے سمندر میں چلنے لگیں؛ نیز دریا بھی تمہارے لیے مسخر کر دیے۔ اسی طرح سورج اور چاند بھی مسخر

کر دیے ہیں کہ ایک خاص دستور پر برابر چلے جا رہے ہیں، اور رات اور دن کا ظہور بھی تمھارے فائدے کے لیے ہے ۔ غرضکہ تمھیں (اپنی زندگی کی کاربرآریوں و کامرانیوں کے لیے) جو کچھ مطلوب تھا، سب اس نے عطا فرمایا ۔ اگر تم اللہ کی نعمتیں گننا چاہو تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکو ۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی نا انصاف ہے، بڑا ہی ناشکرا ہے ۔

زمین کی ہر چیز کو اللہ نے نہایت مناسب اور موزوں طریق سے پیدا کیا اور اس میں انسان کے لیے رزق و معاش کی بہترین صورتیں معرض ظہور میں لایا ۔ اس ضمن میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں : وَالْاَرْضَ مَدَدْنٰهَا وَاَلْقَيْنَا فِيْهَا رَوَاسِيَ وَاَنْۢبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُوْنٍ ○ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَّسْتُمْ لَهٗ بِرٰزِقِيْنَ (۱۵ [الحجر] : ۱۹، ۲۰)، یعنی ہم نے زمین کی سطح پھیلا دی (یعنی ایسی بنا دی کہ تمھارے لیے بچھے ہوئے فرش کی طرح ہو گئی) اور اس میں پہاڑ گاڑ دیے ؛ اور جتنی چیزیں اس میں اگائیں، سب مناسب اور موزوں طریق سے اگائیں اور اس میں تمھارے لیے بھی معیشت کا سامان مہیا کر دیا اور ان مخلوقات کے لیے بھی کر دیا جن کے لیے تم روزی مہیا کرنے والے نہیں ہو ۔

وہ ذات یقیناً موجود ہے جس نے انسانوں کے چلنے پھرنے کے لیے زمین میں راستے مقرر کیے اور اس سے مختلف چیزیں پیدا کیں : اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ مَهْدًا وَّسَلَكَ لَكُمْ فِيْهَا سُبُلًا وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَخْرَجْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتّٰى (۲۰ [طٰهٰ] : ۵۳)، یعنی وہ پروردگار جس نے تمھارے لیے زمین بچھونے کی طرح بچھا دی، نقل و حرکت کے لیے اس میں راہیں نکال دیں، آسمان سے پانی برسایا اور اس کی بدولت ہر طرح کی نباتات کے جوڑے پیدا کر دیے ۔

وہی ذات پرستش کے لائق اور ماننے کے قابل ہے، جس نے نوع بنوع چیزوں سے زمین کو رونق اور بہجت بخشی : وَالْاَرْضَ مَدَدْنٰهَا وَاَلْقَيْنَا فِيْهَا رَوَاسِيَ وَاَنْۢبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِيْجٍ (۵۰ [قٓ] : ۷)، یعنی ہم نے زمین (کی سطح کو) پھیلا دیا، اور اس میں پہاڑ ڈال دیے اور اس میں ہر قسم کی پر رونق چیزیں اگائیں ۔ اللہ تعالٰی نے زمین کو نرم بنایا اور اس میں ایسی کیفیت پیدا کر دی جس کی وجہ سے وہ انسان کی گرفت میں آ گئی ہے ۔ اب اس میں راستے نکالنا، اس پر ہل چلانا، اس میں کاشت کرنا یا اس کو عمارات تعمیر کرنے کے لیے استعمال میں لانا مشکل نہیں رہا بلکہ نہایت آسان ہو گیا ہے ۔ یہ سب اللہ تعالٰی ہی کی قدرت کاملہ کا نتیجہ ہے کہ اس نے زمین کو اپنی اس مخلوق کے صحیح صحیح مصرف کے قابل بنا دیا، جو اس پر آباد ہے ۔ دوسرے مقام ارشاد فرمایا : هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ۭ وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ (۶۷ [الملک] : ۱۵)، یعنی (اللہ) وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو نرم کر دیا؛ سو تم اس کی راہوں میں چلو پھرو اور خدا کا دیا ہوا رزق کھاؤ اور (بالآخر) اسی کی طرف زندہ ہو کر اٹھنا ہے ۔

سورۂ مؤمن میں فرمایا : اَللّٰهُ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّصَوَّرَكُمْ فَاَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ ۭ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ښ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (۴۰ [المؤمن] : ۶۴)، یعنی اللہ وہ ہے جس نے زمین کو تمھارے لیے قرار گاہ اور آسمان کو چھت بنایا اور تمھاری صورتیں بنائیں اور صورتیں بھی اچھی بنائیں اور پاکیزہ چیزوں سے تمھیں روزی دی ۔ یہ ہے اللہ، جو تمھارا پروردگار ہے ۔ سو برکت والا ہے اللہ، جو جہانوں کا

پروردگار ہے۔

زمین جو میوے اگلتی اور نفع بخش چیزیں اپنے بطن سے نکالتی ہے، وہ سب اللہ ہی کے حکم سے ہے اور یہ سب چیزیں اس کے وجود کا کھلا ہوا ثبوت ہیں: وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ۝ فِيْهَا فَاكِهَةٌ ۙ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِ ۝ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (۵۵ [الرحمٰن]: ۱۰ تا ۱۲)، یعنی اسی نے لوگوں کے لیے زمین بچھائی؛ اس میں میوے ہیں، اور خوشے والی کھجوریں اور بھس والا غلہ ہے اور خوشبو دار پھول ہیں۔

دن اور رات کی آمد و رفت سب اللہ کے وجود پر دال ہیں: يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ (۳۹ [الزمر]: ۵)، یعنی وہی رات کو دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے۔ دوسری جگہ فرمایا: يُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ ۭ وَهُوَ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ (۵۷ [الحدید]: ۶)، یعنی رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور وہ سینوں میں چھپی ہوئی باتوں کو جانتا ہے۔

زمین و آسمان کی پیدائش، لیل و نہار کا اختلاف، سمندروں اور دریاؤں میں جہازوں اور کشتیوں کا چلنا، ہواؤں کی روانی اور زمین و آسمان کے درمیان بادلوں کی بھاگ دوڑ، سب اس حقیقت کی دلیل ہیں کہ اللہ تعالٰی موجود ہے اور اس کی اطاعت ضروری ہے: اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاۗءِ مِنْ مَّاۗءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَاۗبَّةٍ ۠ وَّتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاۗءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة]: ۱۶۴)، یعنی بلا شبہہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے میں اور جہاز میں جو انسان کے فائدے کے لیے سمندر میں چلتا ہے اور برسات میں، جسے اللہ آسمان سے برساتا ہے، اور اس (کی آب پاشی) سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ کر دیتا ہے اور اس بات میں کہ ہر قسم کے جانور زمین میں پھیلا دیے ہیں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں، جو آسمان و زمین کے درمیان (اپنی مقررہ جگہ کے اندر) بندھے ہوئے ہیں، عقلمندوں کے لیے (اللہ کی ہستی اور اس کی قدرت کی) بڑی ہی نشانیاں ہیں۔

وجود باری تعالٰی کا مضمون انتہائی اہم ہے اور قرآن مجید میں اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ آیات اللہ کے وجود اور اس کی ہستی پر پوری طرح دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ توحید: مضامین قرآن مجید میں سے ایک اہم اور بنیادی مضمون توحید ہے۔ توحید کا مطلب قولاً و عملاً اللہ تعالٰی کو ایک ماننا، اسی کی عبادت کرنا، اسی کے سامنے جھکنا، اسی سے مدد مانگنا، اسی سے نفع و نقصان کی توقع رکھنا، اسی کے حضور عاجزی و التجا کرنا اور اسی کی بارگاہ میں دست سوال دراز کرنا ہے: اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ (۱ [الفاتحة]: ۴)، یعنی (خدایا!) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرف تجھی سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔

الوہیت کو صرف اسی کی ذات بلند و بالا میں محدود کر دیا گیا ہے: وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (۲ [البقرة]: ۱۶۳)، یعنی تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔ اس رحمٰن اور رحیم کے سوا اور کوئی عبادت کے لائق نہیں؛ نیز فرمایا: اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۲ [البقرة]: ۲۵۵)، یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ "الحی" ہے (یعنی زندہ ہے اور اس کی زندگی

کے لیے فنا و زوال نہیں)، "القیوم" ہے (یعنی ہر چیز اس کے حکم سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں)۔

سورۂ آلِ عمرٰن میں فرمایا: الٓـمّٓ ۝ اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (۳ [آلِ عمرٰن] : ۱)، یعنی الف۔ لام۔ میم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، جو ہمیشہ زندہ اور ہمیشہ قائم رہنے والا ہے۔

اللہ کی وحدانیت اور اس کی توحید کو قرآن مجید میں متعدد مقامات پر بیان فرمایا گیا ہے۔ سورۂ ہود میں اس مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا گیا ہے: فَاِلَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰہِ وَاَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۚ فَھَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ (۱۱ [ھود] : ۱۴)، یعنی پھر اگر (تمھارے ٹھیرائے ہوئے معبود) تمھاری پکار کا جواب نہ دیں (اور تم اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو سکو) تو سمجھ لو کہ قرآن مجید اللہ ہی کے علم سے اتارا گیا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اب تو تمھیں بھی اسلام لے آنا چاہیے۔

توحید پر زور دیتے ہوئے اور الوہیت خداوندی پر قطعیت کی مہر ثبت کرتے ہوئے قرآن مجید کہتا ہے: اَنْ اَنْذِرُوْٓا اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاتَّقُوْنِ (۱۶ [النحل] : ۲)، یعنی (اے پیغمبر) لوگوں کو اس حقیقت سے خبردار کر دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ پس مجھی سے ڈرو۔

توحید کی تعلیم صرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور امت محمّدیہ ہی کو نہیں دی گئی ہے بلکہ تمام انبیاے کرام[ؑ] اور ان کی امتوں کو اسؑ کی تاکید کی گئی تھی اور انھیں پورے زور سے حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کو ایک مانیں اور لوگوں کو اس کی تبلیغ و تلقین کریں۔ توحید ایک عالمگیر تعلیم ہے اور بلا استثنا سب کے لیے ایک عام حکم ہے۔ حضرت موسٰی علیہ السلام کا واقعہ سورۂ طٰہٰ میں خاصی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ جب وہ اپنی بیوی کے ساتھ مدین کی بستی سے واپسی پر وادی سینا کے قرب و جوار سے گزرے تو آگ کی تلاش میں ایک جگہ گئے۔ وہاں اللہ تعالٰی نے انھیں مخاطب کرکے جو پہلا حکم دیا وہ توحید کا اور اس کے تقاضوں کو ماننے اور ان پر کاربند رہنے کا تھا۔ الفاظ یہ ہیں: وَاَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحٰی ۝ اِنَّنِیْٓ اَنَا اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِیْ ۙ وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۳-۱۴)، یعنی (اے موسٰیؑ) میں نے تجھے (اپنی رسالت کے لیے) چن لیا ہے۔ پس جو کچھ وحی کی جاتی ہے اسے کان لگا کر سن۔ بیشک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ پس میری ہی بندگی کر اور میری ہی یاد کے لیے نماز قائم کر۔

سورۂ طٰہٰ ہی میں، آگے چل کر، سب لوگوں کو توحید خداوندی کی ایک عام تعلیم دیتے ہوئے فرمایا: اِنَّمَآ اِلٰـھُکُمُ اللّٰہُ الَّذِیْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۭ وَسِعَ کُلَّ شَیْءٍ عِلْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۹۸)، یعنی معبود تو تمھارا بس اللہ ہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی ہے جو ہر چیز پر اپنے علم سے چھایا ہوا ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے پیشتر اللہ نے جتنے پیغمبر مبعوث فرمائے، ان سب کو یہی حکم دیا کہ وہ اپنی اپنی قوم کو توحید کی راہ پر لگائیں اور اللہ کی عبادت کے راستے پر گامزن ہونے کی تلقین کریں: وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْٓ اِلَیْہِ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ (۲۱ [الانبیاء] : ۲۵)، یعنی (اے پیغمبر) ہم نے آپ سے پہلے کوئی پیغمبر ایسا نہیں بھیجا جس پر اس بات کی وحی ہم نے نہ بھیجی ہو کہ میری عبادت کرو۔ اللہ تعالٰی کی توحید کا اقرار کرنا اور اس کی تسبیح و تنزیہ بیان کرنا انسان کو بڑی سے بڑی مصیبتوں سے نجات دلائے، غم و اندوہ کے

ظلمات سے محفوظ کر لینے اور رنج و ملال کی تاریکیوں سے بچا لینے کا موجب بنتا ہے اور اس کا ثبوت حضرت یونس علیہ السلام کے واقعے سے ملتا ہے، جس کا ذکر قرآن مجید نے ان الفاظ میں کیا ہے : وَ ذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِي الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۞ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ ۙ وَ نَجَّيْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ ؕ وَ كَذٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِيْنَ (٢١ [الانبیاء] : ٨٧، ٨٨)، یعنی ذوالنون (یونس ؑ) کو یاد کرو جب وہ اپنی قوم سے خفا ہو کر چل دیے اور یہ خیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پا سکیں گے؟ آخر اندھیروں میں پکار اٹھے : خدایا! تیرے سوا کوئی معبود نہیں ۔ تو پاک ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے (اپنے اوپر بڑا ہی) ظلم کیا ۔ تب ہم نے اس کی پکار سن لی اور اسے غم سے نجات دی ۔ (دیکھو) ہم اسی طرح ایمان والوں کو نجات دیا کرتے ہیں ۔ مطلب یہ ہے کہ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ پڑھنے ہی سے انھیں کرب و الم اور مشقت و مایوسی سے اللہ نے نجات دی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ کی توحید کا اعلان کیا گیا ہے، اس کی تسبیح بیان کی گئی ہے اور اپنے آپ کو گناہ گار ظاہر کیا گیا ہے ۔

حضرت نوح علیہ السلام نے بھی اپنی قوم کو اللہ تعالٰی کی توحید کی تعلیم دی ۔ توحید پر عمل نہ کرنے والا اللہ تعالٰی کی طرف سے عذاب عظیم کی سزا کا مستوجب ہوگا : لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اِنِّيْۤ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ (٧ [الاعراف] : ٥٩)، یعنی یہ واقعہ ہے کہ ہم نے نوح ؑ کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا : اے میری قوم! اللہ کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔ میں ڈرتا ہوں کہ ایک بڑا ہی (ہولناک) دن کا عذاب تمھیں پیش نہ آ جائے ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (٢٣ [المؤمنون] : ٢٣)، یعنی حقیقت ہے کہ ہم نے نوح ؑ کو اس کی قوم کی طرف (راہ حق دکھانے کے لیے) بھیجا تو اس نے کہا : بھائیو! اللہ کی بندگی کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں کیا تم (بد عملی کے نتائج سے) ڈرتے نہیں ؟

حضرت ہود علیہ السلام نے بھی اپنی قوم عاد کو توحید کی تبلیغ کی ۔ ارشاد ربانی ہے : وَ اِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا ؕ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (٧ [الاعراف] : ٦٥) اور (اسی طرح ہم نے) قوم عاد کی طرف ان کے بھائی ہود کو بھیجا ۔ اس نے کہا : اے قوم! اللہ ہی کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔ کیا تم (انکار و بد عملی کے نتائج سے) نہیں ڈرتے ۔ انھی الفاظ میں قریب قریب یہی مفہوم سورۂ ہود میں بھی ادا کیا گیا ہے (١١ [ہود] : ٥٠) .

حضرت صالح علیہ السلام نے بھی اپنی قوم ثمود کو توحید کا پیغام دیا : وَ اِلٰى ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ۘ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ (١١ [ہود] : ٦١)، یعنی قوم ثمود کی طرف ان کے بھائی صالح کو بھیجا ۔ صالح نے ان سے کہا : اے میری قوم! تم صرف اللہ ہی کی بندگی کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں .

مدین والوں کی طرف اللہ نے حضرت شعیب ؑ کو رسول بنا کر بھیجا ۔ انھوں نے بھی اپنی قوم کو توحید پر عمل کی دیواریں استوار کرنے اور اللہ کی توحید کو ماننے کی تلقین کی :

وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا ط قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ط (۱۱ [هود] : ۸۴)، یعنی مدین کی طرف شعیب کو بھیجا ۔ انھوں نے کہا: بھائیو! اللہ کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بعد پیغمبروں کی آمد کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا اور یکے بعد دیگرے بےشمار پیغمبر دنیا میں تشریف لائے ۔ ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں مختلف بستیوں اور علاقوں میں بہت سے پیغمبر بھیجے گئے ۔ ان سب کی ایک ہی تعلیم اور ایک ہی پکار تھی اور وہ تھی توحید ۔ سب نے اللہ کی وحدانیت کا اعلان کیا اور جہاں تک ممکن ہوا، اللہ کے اس پیغام کو عام کرنے کی جد و جہد کی ۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ثُمَّ اَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا اٰخَرِیْنَ ۝ فَاَرْسَلْنَا فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ط اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۳۱، ۳۲)، یعنی پھر ہم نے قوم نوح کے بعد ایک اور امت پیدا کر دی اور ان میں بھی اپنا رسول بھیجا، جو ان ہی میں سے تھا اور جس کی دعوت بھی یہی تھی کہ اللہ کی بندگی کرو! اس کے سوا تمھارے لیے کوئی ہستی عبادت کے لائق نہیں ۔ کیا تم (انکار و فساد کے نتائج بد سے) خوف زدہ نہیں ہو؟

حضرت یعقوب علیہ السلام نے بھی اپنی اولاد کو توحید پر کاربند رہنے کی وصیت کی اور انھوں نے اس پر عمل پیرا ہونے کا اقرار کیا ۔ اس باب میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: اَمْ کُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ یَعْقُوْبَ الْمَوْتُ لا اِذْ قَالَ لِبَنِیْهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْۢ بَعْدِیْ ط قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَکَ وَ اِلٰهَ اٰبَآئِکَ اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ اِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ج صلے وَّ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۳۳)، یعنی کیا تم اس وقت موجود تھے جب یعقوب علیہ السلام کے سرہانے موت آ کھڑی ہوئی تھی اور انھوں نے اپنے بیٹوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا تھا کہ میرے بعد تم کس کی عبادت کرو گے؟ انھوں نے جواب دیا: اسی خدائے واحد کی جس کی آپ نے عبادت کی ہے اور آپ کے بزرگوں، ابراہیم ؑ، اسمٰعیل ؑ اور اسحٰق ؑ نے کی ہے اور ہم اسی کے فرمانبردار ہیں ۔

قرآن مجید میں توحید کے مضمون کی ہر نقطۂ نظر سے وضاحت کی گئی ہے اور اس کے کسی پہلو کو بھی تشنہ نہیں رہنے دیا گیا ۔ فرمایا: اللہ کے ساتھ نہ کوئی دوسرا معبود ہے اور نہ اس کی اولاد ہے کہ اس کی شریک اور ساجھی ہو: مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّ مَا کَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ کُلُّ اِلٰهٍۢ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ ط سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یَصِفُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۹۱)، یعنی نہ تو اللہ نے کسی کو اپنا بیٹا بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا معبود ہے ۔ اگر ہوتا تو ہر معبود اپنی اپنی مخلوق کو لے کر چل دیتا اور ایک معبود، دوسرے پر چڑھ دوڑتا ۔ اللہ کی ذات ان باتوں سے پاک ہے جو یہ لوگ اس کی نسبت بیان کرتے ہیں ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کی توحید کی پورے زور سے شہادت دیتے ہیں ۔ قرآن مجید اس کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: اَئِنَّکُمْ لَتَشْهَدُوْنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخْرٰی ط قُلْ لَّآ اَشْهَدُ ج قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّ اِنَّنِیْ بَرِیْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِکُوْنَ (۶ [الانعام]: ۱۹)، یعنی کیا تم لوگ گواہی دیتے ہو کہ خدا کے ساتھ دوسرے معبود بھی شریک ہیں؟ (اے پیغمبر) آپ کہیے کہ میں اس کی گواہی نہیں دیتا ۔ میری گواہی یہ ہے کہ صرف وہی ایک معبود ہے اور جن کو تم (اللہ کے ساتھ) شریک ٹھہراتے ہو، میں ان سے بیزار ہوں ۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر مختلف انداز سے توحید کا مضمون بیان کیا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ ذات خداوندی کے معاملے میں کوئی دوسرا شریک نہیں ۔ وہ شراکت سے منزہ ہے اور جن اوصاف کا حامل ہے وہ کسی اور میں قطعاً نہیں پائے جاتے ؛ چنانچہ مختلف قسم کے سوال کرکے فرمایا : ءَ اِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ۔ ۔ ۔ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (۲۷ [النمل] : ٦۰ تا ٦۴)، یعنی کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور بھی معبود ہے ؟

دوسری جگہ اس مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے : اَمْ لَهُمْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللّٰهِ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۵۲ [الطور] : ۴۳)، یعنی کیا ان کے لیے اللہ کے سوا کوئی اور بھی معبود ہے ؟ اللہ اس چیز سے پاک ہے جو وہ (اس کے ساتھ) شریک ٹھیراتے ہیں ۔

اس کے علاوہ ارشاد ہے : وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (۲ [البقرة] : ۱٦۳)، یعنی (لوگو !) تمھارا معبود خداے واحد ہے ۔ اس بڑے مہربان اور رحم کرنے والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ۔

سورة النسآء میں نصارٰی کو مخاطب کرکے فرمایا : وَ لَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ سُبْحٰنَهٗٓ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا (۴ [النسآء] : ۱۷۱)، یعنی (اے اہل کتاب !) یہ بات نہ کہو کہ خدا تین ہیں ۔ دیکھو ایسی بات کہنے سے باز آ جاؤ کہ یہ تمھارے حق میں بہتر ہے ۔ اللہ ہی اکیلا معبود ہے (اس کے سوا کوئی نہیں) ۔ وہ اس سے پاک ہے کہ اس کے لیے کوئی بیٹا ہو ۔ جو کچھ آسمانوں میں اور زمین میں ہے، سب اسی کا ہے ۔ خدا ہی کارساز کافی ہے ۔

اہل کتاب میں سے جو لوگ تثلیث کے قائل ہیں اور خدا کی توحید سے انکار کرتے ہیں ان کے بارے میں سورة المآئدة میں فرمایا : لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَ اِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا يَقُوْلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (۵ [المآئدہ] : ۷۳)، یعنی یقیناً وہ لوگ (حق سے) منکر ہوے جنھوں نے کہا : خدا تین میں کا ایک ہے (یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس)، حالانکہ کوئی معبود نہیں مگر وہی خداے واحد ؛ اور (دیکھو) جو کچھ یہ کہتے ہیں، اگر اس سے باز نہ آئے تو ان میں سے جن لوگوں نے انکار حق کیا ہے، انھیں درد ناک عذاب پیش آئے گا ۔

توحید کے مضمون کو مزید واضح کرتے ہوے قرآن مجید میں مذکور ہے : هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوْا بِهٖ وَ لِيَعْلَمُوْٓا اَنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّ لِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۱۴ [ابرٰهیم] : ۵۲)، یعنی یہ (قرآن مجید) انسانوں کے لیے (خدا کا) پیغام ہے اور اس لیے بھیجا گیا ہے کہ لوگوں کو خبردار کیا جائے اور وہ معلوم کر لیں کہ وہی اکیلا معبود ہے ؛ نیز اس لیے کہ سمجھ بوجھ والے اس سے نصیحت پکڑیں ۔ دوسری جگہ فرمایا : اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ (۱٦ [النحل] : ۲۲)، یعنی (لوگو) تمھارا معبود صرف خداے واحد ہے ۔

جو لوگ اللہ کی توحید سے کسی صورت میں بھی انکار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ دوسرے کو شریک ٹھیراتے ہیں، اللہ ان کو اس بارے میں سخت الفاظ میں ڈانٹ پلاتا اور اس سے روکتا ہے ۔ فرمایا : وَ قَالَ اللّٰهُ لَا تَتَّخِذُوْٓا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ (۱٦ [النحل] : ۵۱)، یعنی اللہ نے فرمایا : اپنے لیے دو دو معبود نہ بناؤ ۔ حقیقت یہ ہے کہ معبود وہی ایک ہے ۔ پس صرف مجھی سے ڈرتے رہو ۔

ایک مقام پر اللہ نے قسم کھا کر اور بات کو

زیادہ زور دار بنانے کے لیے کچھ چیزوں کو شاھد بنا کر فرمایا کہ صرف اللہ ھی ایک معبود ھے اور لوگوں کا فرض ھے کہ اس کی توحید اور وحدانیت کو مانیں: وَ الصّٰٓفّٰتِ صَفًّا ○ فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا ○ فَالتّٰلِیٰتِ ذِكْرًا ○ اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱ تا ۴)، یعنی قسم ھے قطار باندھنے والوں کی، پھر ڈانٹ دے کر جھڑکنے والوں، پھر یاد کرنے کے لیے پڑھنے والوں کی، یقیناً تمھارا معبود ایک ھی ھے۔

جب قرآن مجید نازل ھوا تو اس کے سامنے اشکال یہ نہیں تھا کہ لوگ اللہ تعالٰی کے وجود اقدس کو نہیں مانتے یا اس کی فیض رسانیوں سے انکار کرتے ھیں۔ قرآن مجید ناطق ھے اور اس بات کا وضاحت کناں ھے کہ وہ اللہ کو مانتے تھے اور صاف لفظوں میں یہ اعتراف کرتے تھے کہ تمام مصائب سے نجات دلانے والا، ھر قسم کی مشکلات کو رفع کرنے، دنیا کی پیچیدگیوں اور مایوسیوں سے خلاصی عطا کرنے والا، صرف اللہ ھے۔ اشکال یہ تھا کہ معاشرہ صدیوں سے شرک اور بت پرستی کی گمراھیوں میں مبتلا تھا اور اس حقیقت سے آشنا نہیں ھونا چاھتا تھا کہ اس بوقلموں کائنات کو ایک ھی پروردگار نے جنم دیا ھے اور یہ ایک ھی خالق کی حکمت تخلیق کا نتیجہ ھے؛ اس لیے کہ اس صداقت اور قطعی حقیقت کو مان لینے سے ان کے اس عقیدے کو گزند پہنچتا تھا جس نے صدیوں سے ان کی عقل و فکر پر قبضہ کر رکھا تھا اور ان روایات کو تکذیب لازم آتی تھی جو ان کے آباو اجداد کی قائم کردہ تھیں اور جن پر ان کو بہت ناز تھا۔ یہی وجہ ھے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے قرآن مجید کی زبان میں توحید کا اعلان کیا اور یہ کہا کہ اللہ کے سوا کوئی ذات عبادت اور پرستش کے لائق نہیں ھے تو وہ اس پر سخت متعجب ھوے اور اچنبھے کا اظہار کیا۔ اعلان توحید کے مقابلے میں قرآن مجید ان کے رد عمل کا ان الفاظ میں ذکر کرتا ھے: اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ۖۚ اِنَّ هٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ (۳۸ [صٓ]: ۵)، یعنی کیا (ایسا شخص سچا ھو سکتا ھے کہ) جس نے بہت سے معبودوں کی جگہ ایک ھی خدا کو ماننے کی تلقین کی ھے۔ یہ تو بڑی عجیب بات ھے۔

قرآن مجید کے مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ یہ اشکال صرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھی کا نہ تھا بلکہ تمام انبیاؑ کا اشکال تھا۔ ان کے لیے یہ مسئلہ بڑی اھمیت کا حامل تھا کہ جو لوگ ایک خدا سے عقیدت و نیاز کا رشتہ منقطع کرکے مختلف اصنام اور معبودوں کے سامنے جھک رھے ھیں، انھیں کیونکر توحید کی طرف مائل کیا جائے اور کس طرح اس شرک کا استیصال کیا جائے جو صدیوں سے ان کے دلوں کی گہرائیوں میں راسخ اور طبیعتوں میں رچ بس چکا تھا۔ انبیاے کرامؑ کا موقف یہ تھا کہ یہ کائنات اللہ ھی کے حکم و اشارہ سے معرض وجود میں آئی ھے اور جو کچھ اس میں جلوہ ریز ھے وہ اسی کا پیدا کردہ ھے۔ کیا اس کے وجود گرامی کے بارے میں بھی شک و ریب کی کوئی صورت ھو سکتی ھے؟

قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِی اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ (۱۴ [ابرٰھیم]: ۱۰)، یعنی (ان قوموں اور امتوں سے) ان کے رسولوں نے کہا: کیا اللہ کے متعلق بھی شک و شبہہ ھو سکتا ھے جو آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے والا ھے۔

یہ ایسا مسئلہ ھے جو دل کی گہرائیوں میں اتر چکا اور ذھن و فکر کے تمام گوشوں میں ثبت ھو چکا ھے: وَ فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۱)، یعنی خود تمھارے نفوس میں (یہ حقیقت نقش ھے) کیا تم دیکھتے نہیں؟

کائنات کا ذرہ ذرہ اور زمین و آسمان کی ہر شے، اللہ کے وجود اور اس کی توحید کی شہادت دے رہی ہے: وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ○ اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ ۠ وَّ تَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۶۳، ۱۶۴)، یعنی لوگو! تمھارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے اور کشتیوں (اور جہازوں) میں جو دریا میں لوگوں کے فائدے کے لیے رواں ہیں اور بارش میں، جس کو خدا آسمان سے برساتا اور اس سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ (یعنی خشک ہونے کے بعد سرسبز) کر دیتا ہے اور زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھرے رہتے ہیں، عقل مندوں کے لیے (خدا کی قدرت کی) نشانیاں ہیں۔

توحید الٰہی کے مضمون کو قرآن مجید میں بڑی اہمیت دی گئی ہے اور اس کو مکی اور مدنی سورتوں میں مختلف مقامات پر وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ ایک بنیادی اور اساسی مضمون ہے اور یہ ایک عالم گیر مسئلہ ہے، جس کی ضرورت ہمیشہ اور ہر دور میں رہی ہے اور تمام پیغمبروں نے اپنی امتوں کو اس کی تبلیغ کی ہے بلکہ اپنی بعثت و رسالت کا مقصد اسی کو قرار دیا ہے۔ توحید ایک خاص نصب العین کا نام ہے اور ایک خاص تصور حیات سے تعبیر ہے۔ اس سے فرد و معاشرہ کے لیے ایک خاص نوعیت کی ذہنی اور روحانی غذا حاصل ہوتی ہے اور اس تصور کو مان کر انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس نے فکر و عقل کے لطائف گوناگوں سے لے کر عمل و کردار کے متنوع اور روح پرور لطائف تک رسائی حاصل کر لی ہے۔

**تنزیہ باری تعالٰی:** تنزیہ باری تعالٰی بھی قرآن مجید کا ایک اہم مضمون ہے، یعنی اللہ تعالٰی پاک، مقدس، اعلٰی اور بلند و بالا ہستی ہے۔ وہ ہر قسم کے عیوب سے منزہ اور ہر نوع کے نقائص سے مبرا ہے۔ نہ اس کے علم میں کوئی کمی ہے نہ اس کے خزانے میں کسی شے کی قلت ہے۔ اس کا دائرۂ معلومات ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور زمین و آسمان کا ہر گوشہ اس کی نظر اور گرفت میں ہے۔ وہ پاکیزگی ہی پاکیزگی ہے۔ ارض و سما کا ذرہ ذرہ اپنے انداز و اسلوب میں تسبیح کے نغمے گاتا ہے۔ اسی لیے تخلیق آدمؑ کے بعد جب اللہ تعالٰی نے اس کو ضروری چیزوں کا علم عطا کیا اور اسے ملائکہ کے سامنے پیش فرمایا تو ملائکہ نے اپنی معلومات کے محدود ہونے اور اللہ تعالٰی کے منزہ و پاک ہونے کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا: قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۭ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (۲ [البقرة] : ۳۲)، یعنی فرشتوں نے عرض کیا: خدایا! ساری پاکیزگیاں اور بڑائیاں تیرے ہی لیے ہیں۔ ہم تو اتنا ہی جانتے ہیں جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا ہے۔ تو ہی علم و حکمت کا مالک ہے۔

تمام داعیان حق اور پیغمبروں نے اپنے مخاطبوں اور اپنی امتوں کو خدا پرستی اور توحید کی تعلیم دی، لیکن ان کے بعض پیرووں نے خود انھیں کی پرستش شروع کر دی۔ ان میں حضرت مسیحؑ کے وہ پیرو بھی شامل ہیں جنھوں نے ان کو خدا کا درجہ دیا اور توحید کی اس تعلیم کو بھول

گئے جو حضرت مسیحؑ نے ان کو دی تھی۔ قیامت کو اللہ تعالیٰ حضرت مسیحؑ سے اس کے بارے میں پوچھے گا تو وہ جواب میں اپنے عجز و انکسار کا اعتراف کریں گے اور اللہ کی تسبیح و تنزیہ بیان کریں گے۔ اس کا ذکر قرآن مجید نے ان الفاظ میں کیا ہے، اِذْ قَالَ اللّٰهُ یٰعِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَ اُمِّیَ اِلٰـهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ؕ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا یَكُوْنُ لِیْۤ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ ۗ بِحَقٍّ ؕ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ ؕ تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَ لَاۤ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ ؕ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ (۵ [المآئدة]: ۱۱۶)؛ یعنی جب اللہ کہے گا: اے مریمؑ کے بیٹے عیسیٰؑ! کیا تو نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ خدا کو چھوڑ کر مجھے اور میری ماں کو خدا بنا لو؟ عیسیٰؑ جواب میں عرض کریں گے: تو پاک ہے۔ مجھے کب شایاں تھا کہ ایسی بات کہتا جس کے کہنے کا مجھے کچھ حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو ضرور تجھے معلوم ہوگا۔ تو میرے دل کی بات جانتا ہے۔ مجھے تیرے ضمیر کا علم نہیں۔ تو ہی غیب کی ساری باتیں جاننے والا ہے۔

حضرت موسیٰؑ نے کوہ طور پر جب اللہ تعالیٰ کے جمال کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تو ذات باری تعالیٰ کا مشاہدہ و ادراک نہیں کر سکتا۔ انسان میں یہ سکت نہیں کہ اس کی ذات اعلیٰ و ارفع پر نظر ڈال سکے۔ اس پہاڑ کی طرف دیکھ۔ ہم اس پر اپنی تجلی ڈالتے ہیں۔ اگر یہ پہاڑ تجلی حق کی تاب لے آیا اور اپنی جگہ ٹکا رہا تو سمجھ لے کہ تجھے بھی میرے نظارے کی تاب ہے اور تو مجھے دیکھ سکے گا؛ مگر جب اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے اس پر نمود کی تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور حضرت موسیٰؑ جو اللہ تعالیٰ کے اولوالعزم پیغمبر تھے غش کھا کے گر پڑے۔ پھر جب وہ ہوش میں آئے تو نہایت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تقدیس اور تسبیح بیان کرنے لگے۔ قرآن مجید اس کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: فَلَمَّاۤ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَیْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِیْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۴۳)؛ یعنی جب موسیٰؑ ہوش میں آئے تو بولے: خدایا! تو پاک ہے۔ میں (اپنی جسارت سے) تیرے حضور توبہ کرتا ہوں۔ میں ان میں پہلا شخص ہوں جو (اس حقیقت پر) ایمان رکھتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں سُبْحٰنَ، یُسَبِّحُ اور سَبَّحَ کے الفاظ متعدد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ وہی لائق تسبیح اور ہر قسم کی تنزیہ کا صحیح حق دار ہے۔ اس کے سوا کسی اور کو کارساز قرار دینا بھی امر کی تنزیہ کو لہ ماننے کے مترادف ہے! چنانچہ یوم محشر کو جھوٹے معبود بھی اللہ تعالیٰ کے حضور اس کا اقرار کریں گے اور کہیں گے: قَالُوْا سُبْحٰنَكَ مَا كَانَ یَنْۢبَغِیْ لَنَاۤ اَنْ نَّتَّخِذَ مِنْ دُوْنِكَ مِنْ اَوْلِیَآءَ ... (۲۵ [الفرقان]: ۱۸)؛ یعنی (قیامت کے دن جھوٹے معبود) کہیں گے (اے اللہ!) تو پاک ہے۔ ہمارے لیے یہ لائق نہیں کہ ہم تیرے سوا دوسرے کو کارساز بنائیں۔

اللہ تعالیٰ کو صاحب اولاد ٹھیرانا بھی اس کی تنزیہ کے منافی ہے: سُبْحٰنَهٗۤ اَنْ یَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ (۴ [النسآء]: ۱۷۱)؛ یعنی وہ اس سے پاک ہے کہ اس کے کوئی بیٹا ہو۔ سورۃ البقرۃ میں عیسائیوں کے بارے میں فرمایا: وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا ۙ سُبْحٰنَهٗ ؕ بَلْ لَّهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ كُلٌّ لَّهٗ قٰنِتُوْنَ (۲ [البقرة]: ۱۱۶)؛ یعنی (عیسائیوں کو دیکھو) انھوں نے کہا: خدا نے (مسیح کو) اپنا بیٹا بنایا حالانکہ خدا کی ذات اس سے پاک ہے (وہ کیوں اس بات کا محتاج ہو کہ کسی کو اپنا بیٹا بنائے؟)۔ زمین

آسمان میں جو کچھ ہے، سب اسی کا ہے اور سب اس کے فرمان بردار ہیں۔

کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھیرانا، اس کی طرف بیٹے یا بیٹی منسوب کرنا اور اس کی بیوی قرار دینا سب اس کی تنزیہ کے منافی ہے اور وہ ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوْا لَهٗ بَنِيْنَ وَبَنٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ؕ سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُوْنَ ۝ بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ اَنّٰى يَكُوْنُ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَمْ تَكُنْ لَّهٗ صَاحِبَةٌ ؕ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (۶ [الانعام]: ۱۰۱ - ۱۰۲) یعنی ان لوگوں نے خدا کے ساتھ جنوں کو (طاقت و تصرف میں) شریک ٹھیرا لیا ہے حالانکہ (تمام مخلوقات کی طرح) انھیں بھی خدا ہی نے پیدا کیا ہے، اور انھوں نے بغیر اس کے کہ علم کی کوئی روشنی اپنے سامنے رکھتے ہوں، خدا کے لیے بیٹے بیٹیاں بھی تراش لی ہیں۔ خدا کے لیے پاکیزگی ہو۔ اس کی ذات تو ان تمام باتوں سے پاک اور بلند ہے جو یہ لوگ اس کی نسبت بیان کرتے ہیں۔ وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے (یعنی بغیر کسی سابق مثال کے محض اپنے علم و قدرت سے بنانے والا ہے) یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی اس کا بیٹا ہو جب کہ کوئی اس کی بیوی نہیں۔ اس نے تمام چیزیں پیدا کیں اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔

سورۂ مریم میں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان کرتے ہوئے نہایت زوردار الفاظ میں فرمایا: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا ۝ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا اِدًّا ۝ تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْاَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۝ اَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا ۝ وَمَا يَنْۢبَغِيْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا (۱۹ [مریم]: ۸۸ تا ۹۲) یعنی ان لوگوں نے (یعنی عیسائیوں نے) کہا خدائے رحمٰن نے اپنا ایک بیٹا بنا رکھا ہے۔ بڑی ہی سخت بات ہے جو تم گھڑ لائے ہو۔ قریب ہے کہ آسمان پھٹ پڑیں، زمین کا سینہ چاک ہو جائے، پہاڑ جنبش میں آ کر گر پڑیں کہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے بیٹا ہونے کا دعوٰی کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے شایان نہیں کہ اپنے لیے کوئی بیٹا بنائے۔

سورۃ الجنّ میں ارشاد ہے: وَّاَنَّهٗ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا (۷۲ [الجن]: ۳) یعنی ہمارے پروردگار کی عزت و عظمت بہت بڑی ہے۔ وہ نہ بیوی رکھتا ہے نہ اولاد۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کے سلسلے میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار کرنا، اس کو بے نیاز ماننا اور یہ ماننا کہ نہ اس کی کوئی اولاد ہے، نہ وہ کسی کی اولاد ہے، اور نہ کوئی اس کے برابر ہے، نہایت ضروری ہے اور ایمان کی بنیادی شرط ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ (۱۱۲ [الاخلاص]: ۱ تا ۴) یعنی (اے پیغمبر) آپ کہ دیجیے وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا، اور کوئی اس کا ہمسر نہیں:

زمین و آسمان اور ان کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی تسبیح خواں اور اس کی تنزیہ بیان کرتی ہے۔

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ ؕ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ ؕ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۴۴) یعنی ساتوں آسمان اور زمین اور جو کوئی ان میں ہے، اس کی پاکیزگی و کبریائی کا زمزمہ بلند کر رہے ہیں۔ یہاں کوئی چیز نہیں جو اس کی حمد و ثنا میں زمزمہ سنج نہ ہو، مگر تم ان کی زمزمہ سنجیاں سمجھتے نہیں۔

اللہ کی تنزیہ کا اقرار کرنا اور اس کی پاکیزگی و کبریائی بیان کرنا ہر شخص کے فرائض میں داخل ہے۔ یہ ایسا ذکرِ الٰہی ہے جس سے سکونِ قلب ملتا ہے۔ اس کی تخلیق کے کسی سلسلے کو بے فائدہ اور عبث قرار دینا بھی اس کی تنزیہ اور تعریف کے منافی ہے: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۵) یعنی کیا تم خیال کرتے ہو کہ ہم نے تمھیں بے کار پیدا کیا ہے اور یہ کہ تم ہماری طرف لوٹنے والے نہیں۔ سورۂ صٓ میں فرمایا: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ؕ ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۚ (۳۸ [صٓ]: ۲۷) یعنی ہم نے آسمان و زمین کو اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان ہیں، رائیگاں پیدا نہیں کیا۔ یہ تو صرف ان لوگوں کا خیال ہے جو کافر ہیں۔ پھر فرمایا: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ (۴۴ [الدخان]: ۳۸، ۳۹) یعنی ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان چیزوں کو جو ان دونوں کے درمیان ہیں، (محض) دل لگی کرتے ہوئے پیدا نہیں کیا۔ ان کو کسی بڑے مقصد کے لیے بالکل توازن و حقیقت کے ساتھ پیدا کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر اس بات کو نہیں جانتے۔

اللہ تعالیٰ کو نیند اور اونگھ سے منزہ قرار دینا بھی ضروری ہے، کیونکہ نہ اس کی آنکھ دیکھنے سے غیر حاضر ہو سکتی ہے اور نہ سوچنے سے دماغ: لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ؕ (۲ [البقرة]: ۲۵۵) یعنی نہ اس کو اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔ مزید برآں یہ کہ زمین کی کسی چیز کی حفاظت و نگرانی سے اس کو تھکاوٹ بھی محسوس نہیں ہوتی: وَ لَا يَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا ۚ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ (۲ [البقرة]: ۲۵۵) یعنی آسمانوں اور زمین کی حفاظت اس کو تھکاتی نہیں اور وہ بڑا ہی بلند مرتبہ اور عظمت والا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حشر و نشر اور جزا و سزا کے سلسلے میں جو وعدے کیے ہیں ان کی خلاف ورزی بھی ممکن نہیں: اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ (۱۳ [الرعد]: ۳۱) یعنی (اس کا وعدہ سچا ہے) وہ کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

دوسری جگہ فرمایا: فَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ مُخْلِفَ وَعْدِهٖ رُسُلَهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ ذُو انْتِقَامٍ (۱۴ [ابرٰهيم]: ۴۷) یعنی ایسا خیال نہ کرنا کہ اللہ اپنے رسولوں سے جو وعدہ کر چکا ہے، اس کے خلاف کرے گا۔ (ایسا ہونا ممکن نہیں)۔ اللہ (سب پر) غالب ہے (اور اعمالِ بد کی) سزا دینے والا ہے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا: وَ يَسْتَعْجِلُوْنَكَ بِالْعَذَابِ وَ لَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ وَعْدَهٗ ؕ وَ اِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (۲۲ [الحج]: ۴۷) یعنی (اے پیغمبر) یہ لوگ آپ سے عذاب کے لیے جلدی کر رہے ہیں (یعنی کہتے ہیں، اگر سچ مچ عذاب آنے والا ہے تو کیوں نہیں آ چکتا)؟ اور اللہ کبھی وعدہ خلاف نہیں کرے گا۔ اور بیشک تمھارے پروردگار کے نزدیک ایک روز تمھارے حساب کی رو سے ہزار برس کے برابر ہے (نیز دیکھیے ۳۰ [الروم]: ۶)۔

اللہ کی ذات بھول اور نسیان سے بھی منزہ و مبرا ہے: وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (۱۹ [مریم]: ۶۴) یعنی (اور پیغمبر) تمھارا پروردگار ایسا نہیں کہ بھول جانے والا ہو۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبان سے فرمایا: لَا يَضِلُّ رَبِّيْ وَ لَا يَنْسَى (۲۰ [طٰهٰ]: ۵۲) یعنی (حضرت موسیٰؑ نے کہا) میرا پروردگار ایسا نہیں کہ کھویا جائے یا بھول میں پڑ جائے۔

ذات خداوندی کسی پر ظلم ڈھانے اور کسی کو نشانۂ ستم بنانے کی بھی روادار نہیں۔ یہ فعل اس کی شان تنزیہی کے خلاف ہے: تِلْکَ اٰیٰتُ اللّٰهِ نَتْلُوْهَا عَلَیْکَ بِالْحَقِّ ؕ وَ مَا اللّٰهُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعٰلَمِیْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۰۸) یعنی (اے پیغمبر) یہ اللہ کی آیتیں ہیں جو ہم آپؐ کو صحت کے ساتھ پڑھ کر سنا رہے ہیں اور خدا دنیا پر ظلم نہیں کرنا چاہتا۔ اس سے چند آیات آگے چل کر فرمایا: وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰکِنْ اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۷) یعنی اللہ نے ان پر کچھ ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ اپنی جانوں پر خود ہی ظلم کر رہے ہیں۔

انسانوں کو جو سزا ملتی ہے وہ اس کی بداعمالیوں کا نتیجہ ہوتا ہے، اللہ کی طرف سے اس پر کوئی ظلم نہیں کیا جاتا: ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْکُمْ وَ اَنَّ اللّٰهَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ (۸ [الانفال] : ۵۱) یعنی یہ ان اعمال کی سزا ہے جو تمھارے ہاتھوں نے آگے بھیجے ہیں اور یہ جان رکھو کہ اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔

یہی بات سورۃ الحج کی آیت نمبر ۱۰ میں بھی بیان فرمائی گئی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قَدَّمَتْ اَیْدِیْکُمْ کے بجائے قَدَّمَتْ یَدٰکَ فرمایا گیا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۚ (۴ [النسآء] : ۴۰) یعنی (یاد رکھو) اللہ (جزائے عمل میں) ذرہ برابر بھی کسی پر ظلم نہیں کرتا (کہ عمل کے بدلے میں کسی طرح کی کمی ہو جائے یا کوئی بدلے سے محروم رہ جائے)۔

انسان خود اپنے آپ کو ظلم کا نشانہ بناتا ہے، اللہ تعالٰی قطعاً کسی پر کسی قسم کا ظلم نہیں کرتا: فَمَا کَانَ اللّٰهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَ لٰکِنْ کَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ (۹ [التوبة] : ۷۰؛ ۳۰ [الروم] : ۹) یعنی ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللہ ان پر ظلم کرتا، مگر وہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے تھے۔

یہ بھی اللہ کی تنزیہ میں داخل ہے کہ وہ زیادتی کرنے والوں اور حد سے بڑھنے والوں کو قطعی طور سے پسند نہیں کرتا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (۲ [البقرة] : ۱۹۰؛ ۵ [المآئدة] : ۸۷) یعنی اللہ زیادتی کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔ دوسری جگہ فرمایا: اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَةً ؕ اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (۷ [الاعراف] : ۵۵) یعنی (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

قرآن مجید میں اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں جن میں اللہ کی تنزیہ بیان فرمائی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اس کی ذات بلند و بالا، ظلم و ستم اور طغیان و تعدّی، وعدے کی خلاف ورزی اور عدم صدق وغیرہ عیوب سے قطعاً پاک اور منزہ ہے۔ وہ آسمان و زمین کا پیدا کرنے والا اور پاک ہے۔ حمد و ثنا اور ہر قسم کی تسبیح اسی کو زیبا ہے۔

۴۔ علم غیب: مضامین قرآن مجید میں سے ایک نہایت اہم، اصولی اور بنیادی مضمون علم غیب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان و زمین کی ان تمام چیزوں کا علم، جو انسان کی نظر سے اوجھل اور اس کے دائرۂ معلومات سے باہر ہیں فقط اللہ تعالٰی کو ہے۔ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہونے والا ہے اور پردۂ غیب میں کیا چیز چھپی ہوئی ہے۔ انسان کی نیت اور اس کے نہاں خانۂ دماغ میں مستور چیزوں کا علم بھی اسی کو ہے اور تہ ارض میں چھپے ہوئے ہر قسم کے

خزائن و معادن کی تفصیلات و جزئیات کا احاطہ بھی وہی کیے ہوئے ہے۔ اس کے سوا ان دیکھی اور ان سنی باتوں کا کسی کو پتا نہیں۔ یہ ایک اساسی حقیقت ہے اور اس مضمون کا تعلق مسلمان کے عقیدے سے ہے۔ قرآن مجید ان لوگوں کو متقی اور پرہیزگار قرار دیتا ہے، جو اس عقیدے کو مانتے ہیں اور اس حقیقت پر یقین رکھتے ہیں؛ چنانچہ وہ آغاز ہی میں واضح الفاظ میں اعلان کرتا ہے: اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ (۲ [البقرة]: ۳) یعنی متقی انسان وہ ہیں، جو غیب (کی حقیقتوں پر) ایمان رکھتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے جو کچھ روزی انھیں دے رکھی ہے، اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔

تمام پیغمبروں کا یہی عقیدہ تھا کہ عالم الغیب صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ چنانچہ قیامت کے روز جب وہ اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہوں گے اور ان سے ان کی امتوں کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو ان کا یہی جواب ہوگا کہ اے اللہ تو ہی غیب کی باتیں جاننے والا ہے۔ ہمیں تو کچھ علم نہیں: یَوْمَ یَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَیَقُوْلُ مَاذَآ اُجِبْتُمْ ؕ قَالُوْا لَا عِلْمَ لَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۝ (۵ [المآئدة]: ۱۰۹) یعنی جس دن اللہ تعالیٰ تمام رسولوں کو جمع کرے گا پھر پوچھے گا، تمھیں (تمھاری امتوں کی طرف سے دعوت حق کا) کیا جواب ملا؟ (یعنی انھوں نے کہاں تک اس پر عمل کیا؟) وہ کہیں گے، ہمیں کچھ علم نہیں۔ یہ تو تیری ہی ہستی ہے جو غیب کی باتیں جاننے والی ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی جو اللہ تعالیٰ کے عظیم الشان پیغمبر ہیں، اپنی تمام عظمتوں کے باوجود نہایت انکسار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو یہی جواب دیں گے؟: وَ اِذْ قَالَ اللّٰهُ یٰعِیْسَى ابْنَ مَرْیَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَ اُمِّیَ اِلٰهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ؕ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا یَكُوْنُ لِیْۤ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ ۗ بِحَقٍّ ؕ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ ؕ تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَ لَاۤ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ ؕ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۝ (۵ [المآئدة]: ۱۱۶) یعنی اللہ تعالیٰ کہے گا: اے مریم کے بیٹے عیسیٰؑ! کیا تو نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ اللہ کے سوا مجھے اور میری ماں کو خدا بنا دو؟ عیسیٰؑ جواب میں عرض کرے گا: اے اللہ! تو پاک ہے۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ میں ایسی بات کہوں جس کے کہنے کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو ضرور تجھے معلوم ہوگا۔ تو میرے دل کی بات جانتا ہے۔ مجھے تیرے ضمیر کا کوئی عام نہیں۔ تو ہی ہے کہ غیب کی ساری باتیں جاننے والا ہے۔

خود اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم دیا کہ آپؐ لوگوں سے کہہ دیجیے کہ غیب کی باتیں صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے: قُلْ اِنَّ رَبِّیْ یَقْذِفُ بِالْحَقِّ ۚ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۝ (۳۴ [سبا]: ۴۸) یعنی اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کہہ دیجیے کہ بلاشبہہ میرا پروردگار حق کو پھیلاتا ہے اور وہ غیب کی باتوں کا جاننے والا ہے۔

ظاہر و باطن اور شہادت و غیب کے علم کو اللہ نے صرف اپنی طرف منسوب فرمایا ہے: عٰلِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ ؕ وَ هُوَ الْحَكِیْمُ الْخَبِیْرُ ۝ (۶ [الانعام]: ۷۳) یعنی وہ پوشیدہ اور ظاہر سب کا جاننے والا ہے، اور وہی حکمت والا پوری خبر رکھنے والا ہے۔ غیب و شہادت کا پورا علم بھی اللہ ہی کو ہے اور قیامت کے روز وہ ہر

شخص کے اعمال کے متعلق بھی بتائے گا کہ دنیا میں کون کیا کچھ کرتا رہا ہے اور اس کے اعمال و افعال کس قسم کے تھے: ثُمَّ تُرَدُّوْنَ اِلٰی عٰلِمِ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَیُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (۹ [التوبة]: ۹۴؛ ۶۲ [الجمعة]: ۸)، یعنی پھر تم اس ذات (ارفع و اعلیٰ) کی طرف لوٹائے جاؤ گے جس کو پوشیدہ اور ظاہر سب کا علم ہے۔ پھر وہ تم کو (ٹھیک ٹھیک) بتائے گا جو کچھ تم کرتے تھے۔

دعا مانگتے وقت اللہ کی صفت علم غیب کو ذہن میں رکھنا چاہیے اور یہ کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور ہر شے اس کے سامنے ہے۔ اسے معلوم ہے کہ ہم کن کن باتوں میں کیا اختلاف کرتے ہیں اور اس کا صحیح فیصلہ بھی اپنے علم کی بنا پر وہی کرے گا؛ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ آپؐ کو حکم دیتا ہے: قُلِ اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ عٰلِمَ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ اَنْتَ تَحْكُمُ بَیْنَ عِبَادِكَ فِیْ مَا كَانُوْا فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ (۳۹ [الزمر]: ۴۶)، یعنی (اے رسول اکرم!) آپؐ کہ دیجیے کہ اے اللہ جو آسمان و زمین کا پیدا کرنے والا، غیب اور ظاہر کا جاننے والا ہے، تو ہی اپنے بندوں کے درمیان ان امور میں فیصلہ کرے گا جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے۔

غیب کا علم صرف اللہ ہی کو زیبا ہے۔ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ باطن کے پردے میں کیا چھپا ہوا ہے اور کل کیا ہونے والا ہے: عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ (۷۲ [الجن]: ۲۶، ۲۷)، یعنی وہی غیب کا جاننے والا ہے۔ سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، ہاں جس پیغمبر کو پسند فرمائے تو اس کو غیب کی باتیں بتا دیتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو باری تعالیٰ نے حکم دیا کہ آپؐ لوگوں میں یہ اعلان کر دیجیے کہ نہ میں غیب جانتا ہوں، نہ میرے پاس زمین میں دبے ہوئے اور چھپے ہوئے خزانے ہیں اور نہ میں فرشتہ ہوں؛ میں تو صرف اتنی بات جانتا ہوں جو مجھے وحی کے ذریعے بتا دی جاتی ہے: قُلْ لَّاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَ لَاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّیْ مَلَكٌ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰۤی اِلَیَّ (۶ [الانعام]: ۵۰)، یعنی اے پیغمبر! کہ دیجیے کہ نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس خدا کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب کی باتیں جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔ میں تو صرف اسی کا اتباع کرتا ہوں جو کچھ میرے پاس وحی آتی ہے۔

دوسری جگہ اپنے اولوالعزم پیغمبر حضرت نوح علیہ السلام کی زبان سے فرمایا: وَ لَاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَ لَاۤ اَقُوْلُ اِنِّیْ مَلَكٌ وَّ لَاۤ اَقُوْلُ لِلَّذِیْنَ تَزْدَرِیْۤ اَعْیُنُكُمْ لَنْ یُّؤْتِیَهُمُ اللّٰهُ خَیْرًا ؕ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِیْۤ اَنْفُسِهِمْ ۚۖ اِنِّیْۤ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِیْنَ (۱۱ [ھود]: ۳۱)، یعنی میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ (میں یہ کہتا ہوں کہ) میں غیب کی باتیں جانتا ہوں اور نہ میں یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں اور جو لوگ تمھاری نگاہوں میں حقیر ہوں، میں ان کی نسبت (تمھاری طرح) یہ نہیں کہ سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہرگز ان کو اجر و ثواب نہیں عطا کرے گا۔ ان کے دل میں جو کچھ بھی ہے، اس کو اللہ ہی جانتا ہے۔ میں

(اگر کوئی ایسی بات کہوں) تو ظالموں میں سے ہو جاؤں۔ مزید فرمایا: وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۭ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۭ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ (۶ [الانعام] : ۵۹)، یعنی اللہ ہی کے پاس ہیں مخفی اشیا کے خزانے۔ ان کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور وہ ان تمام چیزوں کو جانتا ہے جو خشکی میں ہیں اور دریاؤں میں ہیں۔ کوئی پتا نہیں گرتا، مگر وہ اس کا علم رکھتا ہے اور جو دانہ زمین کے تاریک حصوں میں گرتا ہے اور جو خشک اور تر چیز گرتی ہے، یہ سب کتاب مبین میں ہیں۔

سورۃ الاعراف میں فرمایا: يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰىهَا ۭ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ ۚ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَآ اِلَّا هُوَ ۘ ثَقُلَتْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ لَا تَاْتِيْكُمْ اِلَّا بَغْتَةً ۭ يَسْـَٔلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۭ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ، قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَاۗءَ اللّٰهُ ۭ وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ۚ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْۗءُ ۚ اِنْ اَنَا اِلَّا نَذِيْرٌ وَّبَشِيْرٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۸۷، ۱۸۸)، یعنی اے پیغمبر! وہ لوگ آپؐ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا۔ آپؐ کہ دیجیے کہ اس کا علم تو بس میرے پروردگار ہی کو ہے۔ اس کو اس کے وقت پر ظاہر کرے گا۔ وہ آسمانوں اور زمین میں بڑا بھاری حادثہ ہوگا۔ وہ تم پر اچانک آ پڑے گی۔ وہ لوگ آپؐ سے اس طرح پوچھتے ہیں کہ گویا آپؐ اس کے متعلق پوری تحقیق کر چکے ہیں۔ کہ دیجیے کہ اس کا علم صرف اللہ ہی کے پاس ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ آپؐ لوگوں سے کہ دیں کہ میں خود اپنی ذات کے لیے کسی نفع اور نقصان کا اختیار نہیں رکھتا ہوں، مگر اتنا ہی جتنا کہ اللہ تعالیٰ چاہے اور اگر میں غیب کی باتیں جانتا ہوتا تو بہت سے منافع حاصل کر لیتا اور مجھے کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ میں تو محض (اللہ کے عذاب سے) ڈرانے والا اور (احکام شرعیہ بتا کر ثواب کی) بشارت دینے والا ہوں، ان لوگوں کو جو ایمان قبول کر چکے ہیں۔

آسمان و زمین میں رہنے والوں میں کوئی بھی غیب کا علم نہیں رکھتا۔ قرآن مجید واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ہے کسی مخلوق کو نہیں ہے: قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ۭ وَمَا يَشْعُرُوْنَ اَيَّانَ يُبْعَثُوْنَ (۲۷ [النمل] : ۶۵)، یعنی اے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم! کہ دیجیے کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے، ان میں اللہ کے سوا کوئی بھی غیب نہیں جانتا اور انھیں یہ بھی خبر نہیں کہ وہ کب اٹھائے جائیں گے۔

سورۂ لقمٰن میں ارشاد فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ ۭ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۭ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۳۴)، یعنی بلا شبہہ اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور اسی کو علم ہے جو کچھ (ماؤں کے) رحموں میں ہے اور کوئی شخص یہ نہیں جانتا کہ کل اسے کیا پیش آئے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا۔ یقیناً اللہ ہی جاننے والا خبردار ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے مخالفین اسلام مختلف سوالات کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر آپؐ واقعی سچے ہیں اور اللہ کے نبی ہیں تو بتائیے مستقبل میں کیا ہونے والا ہے اور یہ جو آپؐ قیامت کا ذکر کرتے اور اللہ کے عذاب سے لوگوں کو ڈراتے ہیں تو یہ کب آنے والی ہے؟ قرآن مجید میں باری تعالیٰ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے فرماتا ہے کہ تمام قیامت کے بارے میں ان کے سوال کا یہ جواب دیجیے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ہے، کسی انسان کو نہیں ہے: يَسْئَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ ۭ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ (۳۳ [الاحزاب] : ۶۳)، یعنی (اے پیغمبر!) لوگ آپؐ سے قیامت کی بابت پوچھتے ہیں، آپؐ ان سے کہہ دیجیے اس کا علم تو بس اللہ کے پاس ہے۔

مستقبل کا علم کسی انسان کو نہیں ہے اور نہ کوئی غیب کی باتیں جانتا ہے۔ جب حضرت ہودؑ نے اپنی قوم کو برے اعمال کے نتائج سے ڈرایا تو قوم نے ان سے کہا کہ اگر ہم غلط کردار ہیں اور تم سچے ہو اور برائی کا نتیجہ عذاب الٰہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو ہم پر عذاب نازل کرو۔ اس کے جواب میں حضرت ہودؑ کہتے ہیں: قَالَ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ ڮ وَاُبَلِّغُكُمْ مَّآ اُرْسِلْتُ بِهٖ وَلٰكِنِّيْٓ اَرٰىكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ (۴۶ [الاحقاف] : ۲۳)، یعنی (ہودؑ نے) کہا: (کیا ہونے والا ہے) اس کا علم تو فقط اللہ کو ہے۔ مجھے (اللہ کی طرف سے) جو کچھ دے کر بھیجا گیا ہے، میں وہ تمہیں پہنچا رہا ہوں، لیکن میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم جاہل لوگ ہو، یعنی اس قسم کے سوالات کرنے اور غیب کی باتیں پوچھنا جہالت کی دلیل ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے کفار نے اس قسم کے سوالات کرنا شروع کیے تو اللہ تعالیٰ نے آپؐ سے فرمایا: قُلْ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ ۠ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ (۶۷ [الملک] : ۲۶)، یعنی (اے پیغمبر) کہہ دیجیے کہ اس کا علم اللہ ہی کو ہے اور میں تو صرف واضح طور سے ڈرانے والا ہوں اور بس! وَلِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهٗ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۭ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ (۱۱ [ھود] : ۱۲۳)، یعنی آسمانوں اور زمین کی چھپی چیزوں کا علم اللہ ہی کو ہے اور تمام امور کا رجوع اسی کی طرف ہے۔ پس (اے پیغمبر) آپؐ اسی کی عبادت میں لگے رہیں اور اسی پر بھروسا کریں اور جو کچھ تم کر رہے ہو تمہارا پروردگار اس سے بے خبر نہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے دعا کرتے ہوئے اقرار کیا کہ تمام پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کا علم فقط اللہ کو ہے اور وہ ہمارے ہر نوع کے ظاہر اور باطن اعمال کو جاننے والا ہے: رَبَّنَآ اِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِيْ وَمَا نُعْلِنُ ۭ وَمَا يَخْفٰى عَلَي اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاۗءِ (۱۴ [ابرٰھیم] : ۳۸) یعنی اے ہمارے پروردگار! ہم جو کچھ چھپاتے ہیں، وہ بھی تو جانتا ہے اور جو کچھ ظاہر کرتے ہیں وہ بھی تیرے علم میں ہے۔ آسمان اور زمین کی کوئی چیز نہیں جو اللہ سے پوشیدہ ہو۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے فرمایا کہ جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہے اس کا علم اللہ ہی کو ہے: وَرَبُّكَ اَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۵۵) یعنی آسمان و زمین میں جو کوئی ہے (اے نبی اکرمؐ!) آپؐ کا پروردگار سب کا حال خوب جاننے والا ہے۔

قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر مختلف

اسلوب و انداز سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے اور جو کچھ آسمان اور زمین کی تہوں میں چھپا ہوا ہے یا ہماری نظروں سے اوجھل ہے، اس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اللہ ہر شے سے باخبر ہے۔

شرک: قرآن مجید کا ایک نہایت اہم اور بنیادی مضمون شرک ہے۔ شرک کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک ٹھہرایا جائے اور اس کے سوا کسی اور کو بھی مستحق عبادت گردانا جائے۔ اس کو شرک فی العبادت کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس کی شدید مخالفت کی ہے اور اس سے انسان کو پوری سختی اور زور کے ساتھ روکا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ (۲ [البقرۃ]: ۲۲)، یعنی اللہ کے ساتھ کسی دوسری ہستی کو شریک اور ہم پایہ نہ بناؤ اور تم جانتے ہو کہ اس کے سوا کوئی نہیں ہے: وَ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ لَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا (۴ [النسآء]: ۳۶)، یعنی اللہ ہی کی بندگی کرو اور کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم دیا کہ آپؐ لوگوں میں اعلان کر دیں کہ میں اس بات پر مامور ہوں کہ صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کروں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤں: قُلْ اِنَّمَاۤ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ وَ لَاۤ اُشْرِكَ بِهٖ ؕ اِلَيْهِ اَدْعُوْا وَ اِلَيْهِ مَاٰبِ (۱۳ [الرعد]: ۳۶)، یعنی (اے پیغمبر!) آپؐ کہہ دیجیے کہ مجھے تو بس یہی حکم دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی کروں اور کسی ہستی کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤں۔ اسی کی طرف تمھیں بلاتا ہوں اور اسی کی طرف مجھے لوٹنا ہے۔

پھر جو شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنا مرتبہ بڑھانا چاہتا ہے اور اس سے قیامت کے روز ملنے کا خواہاں ہے، اسے اپنے پروردگار کی عبادت کے لیے کمربستہ ہو جانا چاہیے اور یہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ وہ کسی کو اس کا شریک نہیں بنائے گا: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖۤ اَحَدًا (۱۸ [الکہف]: ۱۱۰)، یعنی جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ عمل صالح کرے اور اپنے پروردگار کی بندگی میں کسی دوسری ہستی کو شریک نہ کرے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے اولوالعزم پیغمبر تھے۔ ان کو بھی یہی حکم تھا کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں: وَ اِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْـًٔا (۲۲ [الحج]: ۲۶)، یعنی (وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے ابراہیمؑ کے لیے خانۂ کعبہ کی جگہ مقرر کر دی (اور حکم دیا) کہ میرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو۔

اللہ تعالیٰ نے شرک کے ارتکاب سے انتہائی سختی کے ساتھ روکا ہے: وَ لَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (۶ [الانعام]: ۱۴؛ ۱۰ [یونس]: ۱۰۵؛ ۲۸ [القصص]: ۸۷)، یعنی تم مشرکوں میں سے ہرگز نہ ہو جانا؛ وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ ۘ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۟ (۲۸ [القصص]: ۸۸)، یعنی اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود قرار دینا اور اس کا شریک ٹھہرانا، قرآن مجید کے نزدیک ظلم سے تعبیر ہے: وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ

اللّٰہِ مَا لَا یَنْفَعُکَ وَلَا یَضُرُّکَ ۚ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّکَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِیْنَ (۱۰ [یونس] : ۱۰۶)، یعنی (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ) اللہ کو چھوڑ کر ایسی چیز کو نہ پکارنا جو نہ تمہارا کچھ بھلا کر سکے اور نہ کچھ بگاڑ سکے۔ اگر ایسا کروگے تو ظالموں میں ہو جاؤ گے۔

حضرت لقمان نے بھی اپنے بیٹے کو شرک سے بچنے کی تلقین کرتے ہوئے اسے ظلم ہی قرار دیا تھا: وَاِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۭ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۳)، یعنی اور (وہ وقت یاد کرو) جب لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہا: اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ شرک نہ کرنا؛ یقیناً شرک بہت بڑا ظلم ہے۔

اللہ کے ساتھ کسی اور کو معبود ٹھہرانا سخت قابل نفرت اور ذلت آمیز فعل ہے۔ قرآن مجید نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: لَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰـهًا اٰخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوْمًا مَّخْذُوْلًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۲)، یعنی اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ ٹھہراؤ، ورنہ ملامتیں سن کر اور بے کس ہو کر بیٹھے رہ جاؤ گے۔

اسی سورت میں آگے چل کر فرمایا کہ اللہ کے ساتھ دوسرے کو معبود بنانا اپنے آپ کو جہنم میں گرا دینے کے مترادف ہے اور شدید ملامت کا باعث ہے: وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ فَتُلْقٰى فِيْ جَهَنَّمَ مَلُوْمًا مَّدْحُوْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۹)، یعنی اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ ٹھہراؤ، ورنہ دوزخ میں ڈالے جاؤ گے، ملامت کے مستوجب اور ٹھکرائے ہوئے۔

ماں باپ کی فرماں برداری فرض ہے، لیکن اگر وہ شرک کی تلقین کریں تو ان کی یہ بات ہرگز نہ ماننی چاہیے اور صاف لفظوں میں کہ دینا چاہیے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرایا جائے گا: وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ۭ وَاِنْ جَاهَدٰكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۭ اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۸)، یعنی ہم نے انسان کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیا اور اگر وہ تجھ سے اس بات کے لیے کوشاں ہوں کہ تو میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے، جس کا تجھے علم نہیں تو اس سلسلے میں ان کی بات نہ مان۔ تم میری ہی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ پھر میں تمہیں اس کی خبر دوں گا جو تم کیا کرتے تھے۔

دوسری جگہ فرمایا: وَاِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰٓي اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۙ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا (۳۱ [لقمٰن] : ۱۵)، یعنی اگر ماں باپ تجھ سے اس بات کے لیے کوشش کریں کہ تو اس چیز کو میرا شریک قرار دے جس کا تجھے علم نہیں ہے تو ان کی یہ بات نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ پسندیدہ طور پر رہ۔

شرک کو قرآن مجید نے اللہ پر افترائے اثم عظیم سے تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مشرک کی مغفرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے اللہ سے ایسی چیز وابستہ کر دی ہے، جس کا اس سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ ۚ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰٓى اِثْمًا عَظِيْمًا (۴ [النسآء] : ۴۸)، یعنی اللہ یہ بات کبھی بخشنے والا نہیں کہ اس کے ساتھ کسی دوسری ہستی کو شریک ٹھہرایا جائے۔ ہاں اس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں، وہ چاہے تو بخش دے اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی کو

شریک ٹھیرائے تو اس نے بڑا افترا باندھا۔

قرآن مجید میں ہے کہ عقل سلیم اور فطرت انسانی کی شہادت شرک کو صاف طور پر رد کرتی ہے۔ لوگوں کے پاس کوئی ایسی حجت اور سند نہیں جو بتاتی ہو کہ خدا کی خدائی میں دوسرے بھی اس کے شریک ہیں۔ اگر نہیں ہیں تو انھیں معبود بنانے اور بننے کا استحقاق کہاں سے حاصل ہوا: أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوْا بِهٖ يُشْرِكُوْنَ (۳۰ [الروم]: ۳۵)، یعنی کیا ہم نے ان پر کوئی ایسی دلیل نازل کی ہے کہ ان کو اللہ کے ساتھ شریک کرنا بتاتی ہے۔

جن لوگوں نے اپنے آپ کو شرک سے آلودہ کر رکھا ہے، وہ ایسے معبودوں کا سہارا ڈھونڈتے ہیں جو نہ تو ان کی پکار سن سکتے ہیں اور نہ ان کی طرف کوئی توجہ مبذول کر سکتے ہیں بلکہ قیامت کے دن وہ ان کی مشرکانہ حرکات سے بیزاری کا اظہار کریں گے اور بجائے مددگار بننے کے دشمن ثابت ہوں گے۔ قرآن مجید میں مشرکین سے مخاطب ہو کر کہا گیا ہے: وَالَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ ۝ إِنْ تَدْعُوْهُمْ لَا يَسْمَعُوْا دُعَآءَكُمْ ۚ وَلَوْ سَمِعُوْا مَا اسْتَجَابُوْا لَكُمْ ۭ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ ۭ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ (۳۵ [فاطر]: ۱۳، ۱۴)، یعنی جن لوگوں کو تم اللہ کے سوا پکارتے ہو (ان کی حیثیت یہ ہے کہ) وہ کھجور کی گٹھلی کے ایک چھلکے کے مالک بھی نہیں؛ اگر تم ان کو پکارو تو تمھاری پکار نہ سنیں گے اور اگر سن بھی لیں تو تمھاری فریاد رسی نہیں کر سکیں گے؛ وہ قیامت کے دن اس سے انکار کریں گے کہ تم انھیں شریک ٹھیراتے تھے اور کوئی تمھیں اس طرح نہیں بتائے گا جس طرح کہ پوری خبر رکھنے والا بتاتا ہے (یعنی صحیح صحیح معاملے کا اللہ ہی کو علم ہے اور وہی ٹھیک طرح سے کسی بات کی خبر دے سکتا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی بھی حقیقت حال کو نہیں پہنچ سکتا)۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ جن لوگوں کو تم اللہ کے شریک قرار دیتے ہو اور جن سے اپنی ضرورتیں اور حاجتیں طلب کرتے ہو، کیا زمین و آسمان کی تخلیق میں ان کا کوئی حصہ ہے یا کوئی اور چیز انھوں نے کبھی پیدا کی: قُلْ اَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ اَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْاَرْضِ اَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمٰوٰتِ ۚ اَمْ اٰتَيْنٰهُمْ كِتٰبًا فَهُمْ عَلٰي بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ اِنْ يَّعِدُ الظّٰلِمُوْنَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا اِلَّا غُرُوْرًا (۳۵ [فاطر]: ۴۰)، یعنی (اے پیغمبر) ان سے کہیے بھلا تم نے اپنے ان ٹھیرائے ہوئے شریکوں پر بھی نظر کی جنھیں تم اللہ کے سوا پکارتے ہو۔ مجھے دکھاؤ کہ انھوں نے کون سی زمین پیدا کی، یا ان کا آسمانوں میں کچھ حصہ ہے، یا ہم نے انھیں کوئی کتاب دی ہے کہ وہ اس کی وجہ سے کسی پکی سند کا سہارا لیے ہوئے ہیں؟ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ ظالم جو ایک دوسرے کو وعدہ دیتے ہیں، محض فریب ہے۔

بات یہ ہے کہ تمام پیغمبروں نے توحید کی دعوت دی۔ کسی نبی نے کبھی کسی کو شرک کی تعلیم نہیں دی۔ جب واقعہ یہ ہے تو انھوں نے یہ شرک کی راہ کہاں سے نکال لی اور اللہ کے سوا دوسروں کی عبادت کے لیے ان کے پاس کیا دلیل ہے؟ قرآن مجید کا ارشاد ہے: وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَآ اَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ اٰلِهَةً يُّعْبَدُوْنَ (۴۳ [الزخرف]: ۴۵)، یعنی (اے نبیؐ رحمت) جو پیغمبر ہم نے آپؐ سے پہلے بھیجے تھے ان سے پوچھیے، کیا ہم نے رحمٰن

کے سوا دوسرے معبود مقرر کیے ہیں کہ ان کی عبادت کی جائے؟ ہرگز نہیں

قرآن مجید نے مختلف مقامات پر مختلف انداز بیان اختیار کرکے لوگوں کو شرک سے روکا ہے اور اس میں جو خرابی مضمر ہے اس کی واضح الفاظ میں نشان دہی کی ہے ۔

۶۔ تقوٰی: مضامین قرآن میں ایک نہایت عظیم اور بنیادی مضمون تقوٰی ہے ۔ تقوٰی کے معنی ہیں اللہ سے ڈرنا اور اس سے اس انداز سے ذہنی، قلبی اور فکری وابستگی اختیار کر لینا کہ اس کے سوا دنیا کی تمام چیزیں ہیچ ہوں؛ اس کے سوا نہ کسی سے کوئی خطرہ محسوس کیا جائے، نہ خوف کھایا جائے، نہ اپنی ضرورتیں اور حاجتیں طلب کی جائیں اور نہ کسی پر بھروسا کیا جائے ۔ قرآن مجید میں اس کی بار بار تاکید کی گئی ہے کہ تقوٰی صرف اللہ کا اختیار کیا جائے: وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (۲ [البقرۃ]: ۴۱)، یعنی صرف مجھی سے ڈرو ۔

دنیوی اور اخروی فلاح و کامرانی کا راز صرف تقوٰی میں مضمر ہے اور سعادت کی طلب تقوٰی اختیار کرنے سے پیدا ہو سکتی ہے: وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۹؛ ۳ [آل عمرٰن]: ۱۳۰)، یعنی اللہ سے ڈرو تاکہ تم کامرانی اور فلاح پاؤ ۔

ہدایت کی راہوں پر وہی لوگ گام فرسا ہو سکتے ہیں جن کے دلوں میں اللہ کا خوف ہو اور وہ تقوٰی کی نعمت سے بہرہ ور ہوں: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (۲ [البقرۃ]: ۲)، یعنی (قرآن مجید) متقی لوگوں پر سعادت کی راہ کھولنے والا ہے ۔

اللہ تعالٰی کی معیت اور نصرت متقی لوگوں کو حاصل ہوتی ہے: وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۲ [البقرۃ]: ۱۹۴)، یعنی (ہر حال میں) اللہ سے ڈرتے رہو اور یہ بات نہ بھولو کہ اللہ انھیں کا ساتھی ہے جو (اپنے تمام کاموں میں) پرہیزگار ہیں ۔

ہر عبادت میں تقوٰی اختیار کرنا ضروری ہے ۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ حج بیت اللہ، اسلام کے بنیادی ارکان میں سے ہے، لیکن اس کے لیے بھی اللہ نے یہ شرط عائد کی کہ اصل شے تقوٰی ہے اور اسی پر حج کی مقبولیت و مبروریت کا دار و مدار ہے ۔ فرمایا تم اس کے لیے زاد راہ تیار کرو، مگر یاد رکھو بنیادی چیز تقوٰی اور پرہیزگاری کی نعمت سے بہرہ مند ہونا ہے: وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى وَاتَّقُونِ يٰأُولِي الْأَلْبَابِ (۲ [البقرۃ]: ۱۹۷)، یعنی (حج کرو تو اس کے) سر و سامان کی تیاری بھی کرو اور سب سے بہتر (دل کا) سر و سامان ہے اور وہ تقوٰی ہے ۔

اگر روز جزا کا کچھ خیال ہے اور یہ یقین ہے کہ یوم حشر کو اللہ کے سامنے حاضر ہونا ہے اور اپنے اعمال کی جواب دہی کرنا ہے تو اللہ کا تقوٰی اختیار کرنا چاہیے کہ فلاح کا ذریعہ یہی ہے ۔ اگر تقوٰی کی کوئی مقدار نہ پائی جائے گی تو پھر سارا معاملہ اسی کے سامنے پیش ہوگا اور وہ حقیقت حال کو خوب جانتا ہے: وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۲ [البقرۃ]: ۲۰۳)، یعنی اللہ سے ڈرتے رہو اور یہ بات ہمیشہ یاد رکھو کہ تم سب کو (ایک دن مرنا اور پھر) اس کے حضور جمع ہونا ہے ۔

اللہ کے حضور خوش و خرم وہی لوگ ہوں گے جو ایمان کی دولت سے مالا مال ہوں گے اور وہ ہوں گے جن کے دلوں میں تقوٰی، پرہیزگاری اور اللہ کا خوف و خشیت موجود ہے اور جن پر ہر معاملے میں اللہ کا ڈر طاری رہتا ہے ۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے: وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّلٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (۲ [البقرۃ]: ۲۲۳)،

یعنی (ہر آن) اللہ سے ڈرتے رہو اور اس (حقیقت) کو یاد رکھو کہ (ایک دن تمھیں مرنا اور) اس کے سامنے حاضر ہونا ہے اور (اے پیغمبر) جو لوگ (اللہ پر) ایمان رکھتے ہیں، ان کو خوش خبری سنا دو۔

سود کی حرمت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اب تک جو تم لے چکے، لے چکے! آئندہ اس کو قطعی طور سے ترک کر دو اور اس ضمن میں اللہ کا تقوٰی اختیار کرو اور اس کے عذاب سے ڈرو کیونکہ اس بہت بڑی برائی سے وہی لوگ اپنا دامن محفوظ رکھ سکتے ہیں جن کے دلوں میں تقوٰی کا جوہر پایا جائے گا: یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللہَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (۲ [البقرہ]: ۲۷۸)، یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور اگر تم ایمان رکھتے ہو تو جتنا سود مقروضوں کے ذمے باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو۔

قرآن مجید میں تقوٰی کا ذکر بار بار آیا ہے اور تاکید کی گئی ہے کہ تمھیں ہر حال میں اللہ سے ڈرتا رہنا چاہیے: یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۰۲)، یعنی ایمان دارو! اللہ سے ڈرو، جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور مرنا تو مسلمان ہی مرنا۔

اللہ کا شکر گزار ہونے کے لیے بھی تقوٰی ضروری ہے اور اس کی نعمتوں کا صحیح قدر دان متقی ہی ہو سکتا ہے: فَاتَّقُوا اللہَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۲۳)، پس اللہ سے ڈرو تاکہ تم شکر گزار بن جاؤ۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اللہ کی نوع بنوع نعمتوں کا ذکر کرکے اس کا تقوٰی اختیار کرنے کی تاکید فرمائی گئی ہے۔ انسان کی پیدائش اور لوگوں کا یہ پھیلاؤ اس بات کا متقاضی ہے کہ اللہ تعالٰی سے ڈرا جائے اور خشیت الٰہی کی راہ پر گام زن ہوا جائے: یٰاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّ خَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا وَ بَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّ نِسَآءً ۚ وَ اتَّقُوا اللہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَ الْاَرْحَامَ ؕ اِنَّ اللہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا (۴ [النسآء]: ۱)، یعنی اے افراد نسل انسانی! اپنے پروردگار کی نافرمانی کے نتائج سے ڈرو؛ وہ پروردگار، جس نے تمھیں اکیلی جان سے پیدا کیا (یعنی باپ سے پیدا کیا) اور اس سے اس کا جوڑا بھی پیدا کر دیا، پھر ان دونوں کی نسل سے مردوں اور عورتوں کی بڑی تعداد (دنیا میں) پھیلا دی (اور اس طرح تن تنہا ایک مورث اعلٰی کی نسل نے خاندانوں، قبیلوں اور بستیوں کی شکل اختیار کر لی اور رشتوں، قرابتوں کا بہت بڑا دائرہ ظہور میں آ گیا)؛ اللہ سے ڈرو، جس کے نام پر باہم دیگر (مہر و الفت کا) سوال کرتے ہو، نیز قرابت داری کے معاملے میں بے پروا نہ ہو جاؤ۔ یقین رکھو کہ اللہ تم پر (تمھارے اعمال کا) نگران حال ہے۔

قرآن مجید کی اس آیت میں حکمت الٰہی کی اس عظیم کار فرمائی کا ذکر آیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے انسان کی تخلیق اور معیشت کا سلسلہ کچھ اس طرح کا بنا دیا کہ پہلے وہ ایک فرد واحد سے پیدا ہوتا ہے، پھر اس کی نسل سے بے شمار افراد پیدا ہوتے ہیں، پھر یہ سلسلے دنیا میں پھیلتے ہیں اور رفتہ رفتہ خاندانوں، قبیلوں، گروہوں اور بستیوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس صورت حال نے افراد کے باہمی اجتماع و اتحاد کے لیے صلۂ رحمی، یعنی نسلی قرابت، کا رشتہ پیدا کر دیا ہے اور معاشرے کا نظام اسی پر قائم ہے۔ اگر اس رشتے کے عوامل و مؤثرات ظہور میں نہ آتے تو انسانی زندگی میں اجتماعیت

کی شکل پیدا نہ ہوتی بلکہ اس میں انفرادیت ہی قائم رہتی ۔

جو لوگ یتیموں کے مال کے نگران اور متولی بنتے ہیں، انہیں اس میں خیانت کرنے سے روکا گیا ہے ۔ اس ضمن میں بھی قرآن نے اللہ کے ڈر اور تقوی کی تلقین فرمائی ہے : وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ○ (۴ [النسآء] : ۹) یعنی لوگوں کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ (کسی حقدار کے حق میں ناانصافی کی جائے)۔ اگر وہ اپنے پیچھے ناتواں اولاد چھوڑ جائیں تو انہیں ان کی نسبت کیسا کچھ اندیشہ ہوگا (ایسا ہی دوسروں کے لیے بھی سمجھیں) ۔ پس چاہیے کہ اللہ سے ڈریں اور معقول بات کہیں ۔

تقوی کا حکم صرف مسلمانوں ہی کو نہیں دیا گیا بلکہ یہ ایک عالمگیر حکم ہے مسلمانوں سے پہلے جو امتیں گزریں ان کو بھی یہ حکم دیا گیا تھا ۔ اللہ کا ڈر سب کے لیے ضروری ہے، مسلمانوں کے لیے بھی اور اہل کتاب کے لیے بھی ۔ فرمایا : وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ؕ (۴ [النسآء] : ۱۳۱)، یعنی ہم نے یقینًا ان لوگوں کو جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی، اور (اسی طرح) خود تم کو بھی یہ حکم دیا کہ اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو (اور احکام حق کی پیروی کرو) ۔

قرآن حکیم میں تقوی کے ساتھ سمع (حکم الٰہی توجہ سے سننے) کا حکم بھی دیا گیا ہے ۔ تقوی اور سمع سے ہٹ جانے میں فسق کا اندیشہ ہے ۔ ارشاد باری تعالی ہے : وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاسْمَعُوْا ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ○ (۵ [المآئدۃ] : ۱۰۸)، یعنی اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرتے رہو، اور اس کا حکم سنو (اور یاد رکھو) کہ اللہ نافرمان لوگوں پر (کامیابی کی) راہ نہیں کھولتا ۔

قیام نماز کے ساتھ بھی قرآن مجید نے تقوی پر کاربند رہنے کا حکم دیا : وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ ؕ وَهُوَ الَّذِيْٓ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ ○ (۶ [الانعام] : ۷۲) یعنی (نیز ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ) نماز قائم کرو اور (ہر حال میں) خدا (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرتے رہو، اور اسی کی طرف (بالآخر) تم سب اکٹھے کیے جاؤ گے ۔

انبیائے کرام ؑ نے بھی اپنی امتوں کو تقوی کا حکم دیا تھا ؛ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے : وَاِبْرٰهِيْمَ اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ ؕ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ (۲۹ [العنکبوت] : ۱۶) اور (اے نبی اکرم ؐ!) حضرت ابراہیم ؑ کو یاد کرو، جب انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس سے ڈرو ۔ اگر تم (واقعات کی رفتار کا) علم رکھتے ہو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے ۔

قرآن مجید میں خود رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم کو بھی اللہ کا تقوی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے :

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ○ۙ (۳۳ [الاحزاب] : ۱) یعنی اے نبی ؐ! اللہ سے ڈرتے رہنا اور کافروں اور منافقوں کا کہا نہ ماننا ۔ یقینًا اللہ جاننے والا حکمت والا ہے ۔

قرآن مجید کی رو سے تقوی انسانی زندگی کی ایک بہت بڑی قدر ہے اور اس کو اختیار کرنے کا

اللہ نے بار بار حکم دیا ہے۔ یہ ایک عالم گیر قدر ہے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی سب کو تاکید کی گئی ہے۔ اس سے کوئی بھی مستثنٰی نہیں، نہ کوئی پیغمبر، نہ کوئی امتی۔

۲۔ رسالت: قرآن مجید میں رسالت کا بار بار ذکر آیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تذکیر و موعظت اور دعوت و ہدایت کا سلسلہ رسالت ہی سے متعلق ہے۔ مختلف قوموں اور مختلف ملکوں میں اللہ تعالٰی نے مختلف رسولوں کو مبعوث فرمایا اور انہوں نے لوگوں کو راہ ہدایت کی تلقین کی اور حق و باطل میں تمیز پیدا کرنے کا درس دیا۔ یہ حقیقت ہے کہ سب پیغمبروں کے مخاطب انسان ہی تھے چونکہ انسان کی خصوصیات اور اسلوبِ حیات سے انسان ہی بخوبی واقف ہو سکتا ہے، اس لیے انبیا بھی سب کے سب انسان ہی تھے۔ قرآن مجید اس کا بار بار ذکر کرتا ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ انبیا کی مخالفت کرنے والا گروہ یہ ماننے کے لیے آمادہ نہ تھا کہ کوئی انسان بھی پیغمبر اور نبی ہو سکتا ہے۔ انبیاے کرام کے مخالف لوگ اس بات پر حیرانی و تعجب کا اظہار کرتے تھے کہ ایک انسان اور بشر کیونکر رسول ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا ○ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۹۴) یعنی جب لوگوں کے پاس ہدایت آ گئی تو ان کو ایمان لانے سے اس کے سوا کوئی چیز مانع نہ ہوئی کہ کہنے لگے کہ کیا اللہ نے ایک آدمی کو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ کفار کو نبی کا انسان ہونا گوارا نہ تھا۔ قرآن مجید نے اس کا جواب یہ دیا کہ دنیا میں انسان بستے ہیں، لہذا ان کی ہدایت اور راهنمائی کے لیے انسان ہی موزوں ہو سکتا ہے اور اگر زمین پر بسنے والے فرشتے ہوتے تو پھر ان کی ہدایت اور راهنمائی کے لیے اللہ تعالٰی کسی فرشتے کو رسول بنا کر بھیجتا۔ دنیا میں تو اولاد آدم آباد ہے۔ اس لیے حضرت انسان کی ہدایت کے لیے رسول اور نبی بھی انسان ہی ہوگا۔ فرمایا: قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْاَرْضِ مَلٰٓئِكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا ○ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۹۵)۔ دوسری جگہ پھر توضیح فرما دی کہ اہل شہر میں سے ہی پیغمبری کے لیے کسی ایک آدمی کو منتخب کرکے اس کی طرف وحی بھیجی جاتی ہے: وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُرٰى ؕ (۱۲ [یوسف]: ۱۰۹) یعنی (اے پیغمبر!) ہم نے آپؐ سے پہلے جس کو بھی رسول بنا کر بھیجا، وہ باشندگان شہر ہی میں سے ایک آدمی تھا اور ہم نے اس پر وحی اتاری تھی۔

جب انبیاے کرامؑ کے مخالفین نے انبیا سے کہا کہ تم بھی ہماری طرح بشر اور انسان ہو، البتہ تم ہم پر اس بہانے حکومت کرنا چاہتے ہو، اگر تمہارے پاس صداقت کی دلیل ہے تو پیش کرو۔ اس پر اللہ تعالٰی نے پیغمبروں کی طرف سے جواب دیا کہ بے شک ہم اور تم بشریت میں برابر ہیں، لیکن اللہ تعالٰی نے ہمیں نبوت و رسالت سے نوازا ہے۔

انبیاے کرام نے اپنی بشریت پر فخر کا اظہار کیا اور وحی و رسالت کو اپنے اوپر اللہ کا احسان قرار دیا: قَالُوْٓا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ؕ تُرِيْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ ○ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ؕ وَمَا كَانَ لَنَآ اَنْ نَّاْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ اِلَّا بِاِذْ

اللّٰهِ ؕ وَ عَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ ○ (۱۴، [ابراہیم] : ۱۰ و ۱۱) یعنی (ان رسولوں کی) قوموں نے ان سے کہا : تم اس کے سوا کیا ہو کہ ہماری ہی طرح کے ایک آدمی ہو اور پھر چاہتے ہو کہ جن معبودوں کو ہمارے باپ دادا پوجتے آئے ہیں، ان کی پوجا کرنے سے ہمیں روک دو ۔ (اگر بات یہی ہے تو) کوئی واضح دلیل پیش کرو ۔ ان کے رسولوں نے جواب میں کہا : ہاں، ہم تمہارے ہی جیسے آدمی ہیں ، لیکن اللّٰہ اپنے جس بندے کو چاہتا ہے، اپنے فضل و احسان کے لیے چن لیتا ہے اور یہ بات ہمارے اختیار میں نہیں کہ تمہیں کوئی معجزہ دکھائیں، مگر ہاں یہ کہ اللّٰہ کے حکم سے ہو، اور اہل ایمان کو اللّٰہ ہی پر بھروسا کرنا چاہیے ۔

قرآن واضح الفاظ میں بتاتا ہے : وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ○ۙ بِالْبَيِّنٰتِ وَالزُّبُرِ ؕ وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ○ (۱۶، [النحل] : ۴۳ و ۴۴) یعنی (اے رسول اکرمؐ !) آپؐ سے پہلے ہم نے جتنے رسولوں کو بھیجا، وہ سب آدمی تھے ۔ ان پر ہم وحی بھیجتے تھے ۔ (ایسا کبھی نہیں ہوا کہ آسمان کے فرشتے اتر آئے ہوں)؛ پس (اے منکرین حق !) اگر خود تمہیں یہ (بات) معلوم نہیں تو ان لوگوں سے دریافت کر لو، جو (آسمانی کتابوں کی) سمجھ بوجھ رکھتے ہیں (یعنی اہل کتاب سے) ۔ ہم نے ان رسولوں کو روشن دلیلوں اور کتابوں کے ساتھ بھیجا تھا اور اسی طرح (اے رسولؐ پاک) آپؐ پر بھی "الذکر" (= قرآن) نازل کیا، تاکہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے، وہ آپ ان پر واضح کر دیں، نیز اسی لیے کہ وہ اس پر غور و فکر کریں ۔

خود آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کو بھی اللّٰہ نے حکم دیا کہ آپؐ یہ اعلان کر دیں کہ میں تو تمہارے جیسا آدمی ہوں : قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا ○ (۱۸، [الکہف] : ۱۱۰)، یعنی (اے رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم) آپ کہ دیں کہ میں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمہارے ہی جیسا ایک آدمی ہوں البتہ اللّٰہ نے مجھ پر یہ وحی کی ہے کہ تمہارا معبود وہی ایک ہے، اس کے سوا کوئی نہیں پس جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ اچھے کام انجام دے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی دوسری ہستی کو شریک نہ کرے ۔

کفار کے نزدیک پیغمبر کو فوق البشر ہونا چاہیے ۔ نہ تو وہ بازاروں میں عام لوگوں کی طرح چلے پھرے اور نہ کچھ کھائے پیے ۔ انہیں اس بات پر بڑی حیرت ہوتی تھی کہ کوئی پیغمبر ہو کر بھی کھانے پینے کی احتیاج محسوس کرے اور بازاروں میں چلتا پھرتا نظر آئے ۔ قرآن مجید نے ان کا یہ استعجاب یوں نقل کیا ہے : وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ؕ (۲۵ [الفرقان] : ۷)، یعنی کفار کہتے ہیں کہ یہ کیسا پیغمبر ہے جو کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے ۔ قرآن مجید نے ان کے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے بتایا کہ پیغمبر انسان ہوتا ہے ۔ اس کی بیویاں بھی ہوتی ہیں اور اولاد بھی ۔ اور وہ کھانے پینے سے بھی بے نیاز نہیں ہو سکتا ۔ اللّٰہ تعالٰی نے فرمایا کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم سے قبل جتنے پیغمبر آئے، وہ صرف یہی نہیں کہ آدمی تھے بلکہ وہ بیویاں

اور اولاد بھی رکھتے تھے۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے: وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّ ذُرِّيَّةً ؕ وَ مَا كَانَ لِرَسُوْلٍ اَنْ يَّاْتِيَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ ○ (۱۳ [الرعد]: ۳۸)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) یہ واقعہ ہے کہ ہم نے آپؐ سے پہلے بھی (بے شمار) پیغمبر قوموں میں پیدا کیے۔ ہم نے انھیں بیویاں بھی دیں اور اولاد بھی دی اور کسی پیغمبر کے اختیار کی بات نہ تھی کہ وہ خود کوئی نشانی لا دکھاتا، مگر اسی وقت جب کہ اللہ کا حکم ہوا ہو، ہر (حکم) قضا (کتاب میں) مرقوم ہے۔

اللہ کے یہ پیغمبر پوری طرح انسانی زندگی بسر کرتے تھے، کھانا کھاتے اور ضرورت کے لیے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے تھے۔ ایسی بات ہرگز نہ تھی کہ وہ کھانا کھائے بغیر زندہ رہتے ہوں۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ملاحظہ ہو: وَمَاۤ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّاۤ اِنَّهُمْ لَيَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُوْنَ فِي الْاَسْوَاقِ ؕ (۲۵ [الفرقان]: ۲۰)، یعنی ہم نے آپؐ سے پہلے جتنے پیغمبر بھیجے، سب کھانا بھی کھاتے تھے اور بازاروں میں بھی چلتے پھرتے تھے۔ ایک دوسری جگہ ارشاد ہے کہ ہم نے ان رسولوں کو جو آنحضرتؐ سے پہلے گزر چکے، انسان بنا کر بھیجا تھا، لیکن وہ ایسے نہ تھے کہ جسم تو انسانوں جیسا ہو، مگر کھانا نہ کھاتے ہوں، یعنی انسان کی شکل میں کوئی اور مخلوق ہوں۔ وہ انسان تھے اور باقاعدگی سے کھانا کھاتے تھے: وَمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوْا خٰلِدِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء]: ۸)، یعنی ہم نے ان پیغمبروں کے لیے ایسے جسم نہیں بنائے تھے کہ وہ کھانا نہ کھاتے ہوں اور نہ وہ ہمیشہ زندہ رہنے والے تھے۔

اللہ کے پیغمبروں کے کچھ اوصاف تھے، وہ خالص توحید کی تبلیغ کرتے اور لوگوں کو اللہ کی عبادت کی دعوت دیتے تھے، وہ اللہ کے سوا کسی سے ڈرتے بھی نہ تھے، وہ بغیر کسی خوف اور لالچ کے اللہ کے احکام لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ قرآن نے اس حقیقت کا بار بار ذکر کیا ہے، اور متعدد مقامات پر اس کی وضاحت فرمائی ہے: اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَ يَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ؕ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا ○ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۹)، یعنی جو لوگ اللہ کا پیغام پہنچاتے اور اسی سے ڈرتے اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے تھے اور اللہ ہی کافی ہے حساب لینے والا۔

قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت کے دلائل بھی دیے ہیں اور بتایا ہے کہ آپؐ اللہ کے سچے نبی تھے اور آپؐ کا پیغام اللہ کا پیغام تھا، جس کی صداقت اور حقانیت میں قطعاً کوئی شبہہ نہیں ہے۔ اہل کتاب کو بھی اس کا اعتراف تھا اور وہ آپؐ کو سچا اور آخری نبی مانتے تھے، کیونکہ ان کی کتابوں میں اسی طرح مرقوم تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ لوگ اس حقیقت کا اظہار مناسب نہ سمجھتے تھے: اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ؕ وَ اِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ ○ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۶)، یعنی جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی ہے (= اہل کتاب کے علما)، وہ پیغمبر اسلام کو اسی طرح جانتے پہچانتے ہیں، جس طرح اپنی اولاد کو جانتے پہچانتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان میں ایک گروہ ایسا ہے، جو جان بوجھ کر سچائی کو چھپاتا ہے۔

کافروں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رسول ماننے سے انکار کر دیا تو اللہ نے فرمایا: گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ ان سے کہیے کہ میری

صداقت اور تمہاری کذب بیانی کا شاہد خود اللہ تعالیٰ ہے : وَ یَقُوْلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلًا ؕ قُلْ کَفٰی بِاللّٰہِ شَہِیْدًۢا بَیْنِیْ وَ بَیْنَکُمْ ۙ وَ مَنْ عِنْدَہٗ عِلْمُ الْکِتٰبِ ۝ (۱۳ [الرعد] : ۴۳) یعنی (اے نبی اکرمؐ!) کافر کہتے ہیں کہ آپ خدا کے بھیجے ہوئے نہیں ہیں۔ آپؐ کہ دیں میرے اور تمہارے درمیان اللہ کی گواہی کافی ہے اور اس کی جس کے پاس کتاب کا علم ہے (یعنی اہل کتاب کے علما بھی آنحضرتؐ کی رسالت کی گواہی دیتے ہیں)۔ اس آیت میں واضح کیا گیا ہے کہ حق و باطل کی موجودہ آویزش کا نقطۂ نزاع کیا ہے؟ قرآن مجید نے آنحضرتؐ سے فرمایا کہ آپ کا دعوٰی تو یہ ہے کہ آپ اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے ہیں۔ اور مخالفین کا کہنا یہ ہے کہ آپ اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے نہیں۔ اب قانون قضا کے مطابق فیصلہ اللہ کے ہاتھ میں ہے اور اس باب میں اس کی شہادت کافی ہے، جو یہ ہے : وَ اللّٰہُ یَعْلَمُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُہٗ ؕ (۶۳ [المنٰفقون] : ۱)، یعنی اللہ جانتا ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا : قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَہَادَۃً ؕ قُلِ اللّٰہُ ۟ۙ شَہِیْدٌۢ بَیْنِیْ وَ بَیْنَکُمْ ۟ (۶ [الانعام] : ۱۹) یعنی (اے پیغمبر!) کہ دیجیے، سب سے بڑھ کر (قرین انصاف) کس کی شہادت ہے۔ کہ دیجیے خدا ہی میرے اور تمہارے درمیان گواہ ہے (کہ میں دعوی رسالت میں سچا ہوں)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی رسالت اسی طرح صحیح اور برحق تھی جس طرح دیگر انبیا کی تھی اور آپؐ کو اسی طرح وحی کی جاتی تھی، جس طرح دوسرے انبیا کو کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے : اِنَّاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْکَ کَمَاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلٰی نُوْحٍ وَّ النَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ ۚ وَ اَوْحَیْنَاۤ اِلٰۤی اِبْرٰہِیْمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ یَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ وَ عِیْسٰی وَ اَیُّوْبَ وَ یُوْنُسَ وَ ہٰرُوْنَ وَ سُلَیْمٰنَ ۚ وَ اٰتَیْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا ۝ۚ (۴ [النسآء] : ۱۶۳)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) ہم نے آپ کی طرف اسی طرح وحی بھیجی، جس طرح نوحؑ اور ان کے بعد آنے والے نبیوں کی طرف بھیجی تھی اور جس طرح ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ، اسحٰقؑ، یعقوبؑ، اولاد یعقوبؑ، عیسٰیؑ، ایوبؑ، یونسؑ، ہارونؑ اور سلیمٰنؑ کی طرف بھیجی اور جس طرح ہم نے داؤدؑ کو زبور عطا کی۔

پیغام حق کے سلسلے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تعلیم وہی تھی جو انبیائے سابقین کی تھی، اس لیے منکرین حق نے آپؐ کی مخالفت میں وہی باتیں کہیں، جو پہلے پیغمبروں کے مخالفوں نے کہی تھیں۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے : مَا یُقَالُ لَکَ اِلَّا مَا قَدْ قِیْلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِکَ ؕ (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۴۳)، یعنی آپ سے وہی باتیں کہی جاتی ہیں جو آپ سے پہلے اور پیغمبروں سے کہی گئی تھیں۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو اسی طرح لوگوں کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا، جس طرح کہ موسٰی علیہ السّلام کو فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا۔ قرآن میں ہے : اِنَّاۤ اَرْسَلْنَاۤ اِلَیْکُمْ رَسُوْلًا ۬ۙ شَاہِدًا عَلَیْکُمْ کَمَاۤ اَرْسَلْنَاۤ اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا ۝ؕ (۷۳ [المزمّل] : ۱۵)، یعنی (لوگو!) بے شک ہم نے تمہاری طرف ایک رسول بھیجا، جو تم پر گواہ ہے، جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تھا۔ دوسری جگہ فرمایا : لٰکِنِ اللّٰہُ یَشْہَدُ بِمَاۤ اَنْزَلَ اِلَیْکَ اَنْزَلَہٗ بِعِلْمِہٖ ۚ وَ الْمَلٰٓئِکَۃُ یَشْہَدُوْنَ ؕ وَ کَفٰی بِاللّٰہِ شَہِیْدًا ۝ؕ (۴ [النسآء] : ۱۶۶) یعنی اللہ نے جو کچھ تم پر نازل کیا ہے، وہ اس کی نسبت گواہی دیتا ہے کہ اس نے اسے اپنے علم سے نازل کیا ہے اور فرشتے بھی اس کی گواہی دیتے ہیں،

اور (حقیقت یہ ہے کہ) اللہ کی گواہی کافی ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور آپؐ کی بعثت و رسالت کا ذکر تورات اور انجیل میں بھی موجود ہے۔ قرآن مجید اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے: اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ ۡ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ؕ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (٧ [الاعراف] ١٥٧)، یعنی وہ لوگ جو رسول اللہ (صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم) کی جو نبی امّی ہیں، پیروی کرتے ہیں، ان کے اوصاف کو وہ اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ وہ انہیں نیکی کا حکم دے گا، برائی سے روکے گا، پسندیدہ چیزیں ان کے لیے حلال کرے گا، گندی چیزیں حرام ٹھیرائے گا۔ اس بوجھ سے نجات دلائے گا جس کے تلے دبے ہوں گے، ان پھندوں سے نکالے گا جس میں گرفتار ہوں گے۔ پس جو لوگ ان پر ایمان لائے، ان کی رفاقت کی اور انہیں مدد دی اور جو نور ان کے ساتھ نازل ہوا اس کی پیروی کی۔ یہی وہ لوگ ہیں جو کامیابی پانے والے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو حکم دیتا ہے کہ آپؐ اپنی رسالت کا اعلان کر دیجیے: قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعَا ۨ الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ ۠ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَكَلِمٰتِهٖ وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝ (٧ [الاعراف] : ١٥٨)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) آپؐ (لوگوں سے) کہیں: اے انسانو! میں تم سب کی طرف، خدا کا بھیجا ہوا رسول آیا ہوں، وہ خدا کہ آسمانوں کی اور زمین کی ساری بادشاہت اس کے لیے ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی جلاتا ہے، وہی مارتا ہے، پس اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے رسول نبی امی پر، جو کہ اللہ اور اس کے کلمات (یعنی اس کی تمام کتابوں) پر ایمان رکھتا ہے اور اس کی پیروی کرو تاکہ تم ہدایت پاؤ۔

یہ ایک نہایت جامع آیت ہے، جس نے دعوت اسلام کی پوری حقیقت واضح کر دی۔ اس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اسلام کی طرف اپنی دعوت عامّہ کا اعلان کیا ہے۔ یہ دعوت کسی خاص قوم اور ملک کے لیے نہیں ہے بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے۔ اس دعوت کا مقصد یہ ہے کہ ایک ہی خدا کے آگے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، سب کے سر جھکے ہوئے ہوں۔ اس میں واضح کیا گیا ہے کہ اس رسول پر ایمان لاؤ جس کا خود اپنا شعار "ایمان باللہ و کلماتہ" ہے، یعنی خدا پر اور اس کے تمام کلمات وحی پر ایمان۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ خدا نے مجھے تم سب کی طرف بھیجا ہے، وہ خدا کہ آسمان و زمین کی ساری بادشاہت اسی کے لیے ہے، یعنی جب تمام کائنات میں ایک ہی خدا کی فرمانروائی ہے تو ضروری ہوا کہ اس کا پیغام بھی ایک ہی ہو اور سب کے لیے ہو۔

پھر فرمایا کہ حضرت عیسیٰؑ نے بنی اسرائیل کو آنحضرتؐ کی بعثت کی اطلاع دی: وَاِذْ قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ ۭ (٦١ [الصّف] : ٦)، یعنی (اے رسول اکرمؐ! وہ وقت یاد کرو) جب عیسیٰؑ ابن مریم نے بنی اسرائیل سے کہا تھا:

اے بنی اسرائیل! میں تمھاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں، تورات کی جو مجھ سے پہلے اتاری گئی، تصدیق کرتا ہوں اور ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئے گا، بشارت دیتا ہوں، اس (پیغمبر) کا نام احمد ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت اور دین حق کے ساتھ مبعوث فرمایا تاکہ وہ اسے دنیا کے باقی تمام ادیان پر غالب کرے۔ ارشاد الٰہی ہے: هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ ؕ وَ كَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا ○ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ؕ (۴۸ [الفتح]: ۲۸ و ۲۹)؛ یعنی اللہ ہی نے اپنے پیغمبرؐ کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کرے اور اس پر اللہ کی گواہی بس کرتی ہے۔ وہ محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) ہیں جو اللہ کے رسول ہیں۔ نیز ارشاد فرمایا: وَ مَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۴۴)، یعنی محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) تو اللہ کے رسول ہیں، ان سے پہلے بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیّٖنَ ؕ (۳۳ [الاحزاب]: ۴۰)، یعنی محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن وہ اللہ کے رسول اور خاتم النّبیّٖن ہیں۔

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر آنحضرتؐ کی رسالت کا ذکر کیا گیا ہے، اور آپؐ سے پہلے پیغمبروں کا بھی تذکرہ موجود ہے۔

۸۔ **اطاعت رسول:** ہر زمانے ہر قوم اور ہر ملک میں بوقت ضرورت پیغمبر آئے اور ان کی معرفت اللہ نے لوگوں میں نور ہدایت پھیلایا۔ قرآن میں ہے کہ دنیا کا کوئی گوشہ ایسا نہیں، جہاں نسل انسانی آباد ہوئی ہو اور خدا کا کوئی رسول مبعوث نہ ہوا ہو: وَ اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ ○ (۳۵ [فاطر]: ۲۴)، یعنی کوئی قوم دنیا کی ایسی نہیں، جس میں (بدعملیوں کے نتائج سے) متنبہ کرنے والا (خدا کا کوئی رسول) نہ گزرا ہو۔ دوسری جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اِنَّمَآ اَنْتَ مُنْذِرٌ وَّ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ○ (۱۳ [الرعد]: ۷)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) آپؐ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور (واقعہ یہ ہے کہ) دنیا کی ہر قوم کے لیے ایک ہدایت کرنے والا ہوا ہے۔

قوموں کے بارے میں حق و انصاف کے ساتھ اللہ کے فیصلے کا انحصار انبیا کی آمد پر ہوتا تھا۔ آپؐ کی بعثت سے قبل کوئی قوم اور کوئی علاقہ اس وقت تک اللہ کے عذاب سے دوچار نہیں ہوا جب تک اس جگہ انبیاے کرام کو نہیں بھیجا گیا۔ انبیا کی آمد کے بعد ہی ان قوموں کے عمل کے نتائج جب واضح طور سے سامنے آگئے تو ان کے بارے میں اللہ نے فیصلے کی صحیح صورت پیدا کر دی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ ۚ فَاِذَا جَآءَ رَسُوْلُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ ○ (۱۰ [یونس]: ۴۷) یعنی (یاد رکھو) ہر امت کے لیے ایک رسول ہے (جو ان میں پیدا ہوتا اور انھیں دین حق کی طرف بلاتا ہے) پھر جب کسی امت میں اس کا رسول ہو گیا تو (ہمارا قانون یہ ہے کہ) ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دیا جاتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ کسی پر ظلم کیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک کسی قوم کو اس کی نافرمانیوں کی وجہ سے مبتلاے عذاب نہیں کیا

جب تک کہ پیغمبر کے ذریعے اس کے سامنے غلط اور صحیح کی وضاحت نہیں کر دی اور یہ نہیں بتا دیا کہ اس قسم کے اعمال کا نتیجہ برا ہوگا اور اس قسم کے اعمال کا اچھا۔ قرآن مجید کی رو سے یہ بات عدل خداوندی کے خلاف ہے کہ ایک گروہ کو اپنے اعمال بد کے لیے جواب دہ ٹھیرایا جائے حالانکہ اس کی ہدایت کے لیے کوئی رسول نہ بھیجا گیا ہو: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ○ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱۵)، یعنی اور جب تک ہم پیغمبر نہ بھیج لیں (کسی قوم کو) عذاب نہیں دیا کرتے۔ دوسری جگہ فرمایا: وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰٓى اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ ○ (۲۸ [القصص] : ۵۹)، یعنی (یاد رکھو) تمھارے پروردگار کا قانون یہ ہے کہ وہ کبھی (انسانوں) کی بستیوں کو (پاداش عمل میں) ہلاک نہیں کرتا، جب تک کہ ان میں کوئی پیغمبر مبعوث نہ کر دے اور وہ ان کو ہماری آیتیں پڑھ کر نہ سنا دے اور ہم کبھی بستیوں کو ہلاک کرنے والے نہیں، مگر اسی حالت میں کہ ان کے باشندوں نے ظلم کا شیوہ اختیار کر لیا ہو۔

پیغمبروں کی بعثت کا سلسلہ نسل انسانی کے ابتدائی عہد ہی میں شروع ہو گیا تھا، بلکہ دنیا کا پہلا انسان، جس کو آدمؑ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، پہلا پیغمبر بھی تھا۔ پھر یکے بعد دیگرے کتنے ہی پیغمبر مبعوث ہوئے، جنھوں نے اپنی اپنی قوم کو پیغام حق پہنچایا: وَكَمْ اَرْسَلْنَا مِنْ نَّبِيٍّ فِي الْاَوَّلِيْنَ ○ (۴۳ [الزخرف] : ۶) یعنی کتنے ہی نبی ہیں جو ہم نے پہلوں میں (یعنی ابتدائی عہد کی قوموں میں) مبعوث کیے۔ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ؕ (۴۰ [المؤمن] : ۷۸)، یعنی (اے نبی اکرمؐ!) ہم نے آپؐ سے پہلے کتنے ہی پیغمبر مبعوث کیے۔ ان میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جن کے حالات ہم نے آپؐ کو سنا دیے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن کے حالات ہم نے آپؐ کو نہیں سنائے (یعنی قرآن مجید میں ان کا ذکر نہیں کیا گیا)۔

جن قوموں کی طرف پیغمبر بھیجے گئے اور ان کے حالات بھی قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں، ان میں قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود وغیرہ ہیں۔ ان کے علاوہ کتنی ہی قومیں ہیں جن کا قرآن مجید میں تذکرہ نہیں کیا گیا اور ان میں کتنے رسول مبعوث ہو چکے ہیں، اس کا ٹھیک ٹھیک حال اللہ ہی کو معلوم ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے: اَلَمْ يَاْتِكُمْ نَبَؤُا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوْحٍ وَّعَادٍ وَّثَمُوْدَ ۬ۛ وَالَّذِيْنَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ ۛؕ لَا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا اللّٰهُ ؕ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ (۱۴ [ابراہیم] : ۹) یعنی تم سے پہلے جو قومیں گزر چکی ہیں کیا تم تک ان کی خبر نہیں پہنچی؟ قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور وہ قومیں جو ان کے بعد ہوئیں، جن کی ٹھیک ٹھیک تعداد اللہ ہی کو معلوم ہے۔ ان سب میں ان کے پیغمبر کھلے نشان لے کر آئے۔

حضرت آدمؑ سے لے کر خاتم النبیین، سید المرسلین، رحمۃ للعالمین حضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک تمام رسولوں اور تمام نبیوں نے اپنی اپنی قوم کو یہی پیغام دیا کہ اللہ واحد کی عبادت کرو؛ اللہ کے سوا کوئی معبود و مسجود اور مقصود و مطلوب نہیں؛ وہی خدائے واحد بندگی اور عبادت کے لائق ہے۔

تمام پیغمبر ایک ہی راہ پر گام زن تھے اور سب خدا کے ایک ہی عالم گیر قانون سعادت کی تعلیم دیتے تھے۔ اس عالم گیر قانون سعادت کو دوسرے لفظوں میں ایمان اور عمل صالح کے قالبوں سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنی ایک پروردگار عالم کی پرستش کرنا اور نیک عملی کی زندگی بسر کرنا۔ اس کے علاوہ اور اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کیا جاتا ہے، دین حقیقی کی تعلیم نہیں۔ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۚ (۶، [النحل]: ۳۶)، یعنی بلاشبہ ہم نے دنیا کی ہر قوم میں ایک پیغمبر مبعوث کیا، (جس کی تعلیم یہ تھی) کہ اللہ کی عبادت کرو، طاغوت سے (یعنی سرکش اور شریر قوتوں سے) اجتناب کرو۔ نیز فرمایا: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ○ (۲، [الانبیآء]: ۲۵)، یعنی (اے پیغمبر!) ہم نے آپ سے پہلے کوئی پیغمبر ایسا نہیں بھیجا، جس پر اس بات کی وحی ہم نے نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم میری ہی عبادت کرو۔

پھر جتنے بھی رسول بھیجے گئے، صرف اس لیے بھیجے گئے کہ لوگ ان کی اطاعت کریں اور ان کے نقش قدم پر چلیں: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ (۴، [النسآء]: ۶۴)، یعنی ہم نے جو رسول بھی بھیجا، اسی لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔ ان قوموں کا یہ حال تھا کہ انھوں نے ان رسولوں کی رسالت کو ماننے سے انکار کیا۔ ایک تو اس لیے کہ تمام رسول، بشر اور انسان تھے اور وہ لوگ یہ باور نہیں کر سکتے تھے کہ کسی فرد بشر کو بھی اللہ کی طرف سے رسالت کا منصب عطا کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رسول ان کو صرف اللہ کی عبادت کا حکم دیتے تھے اور ان لوگوں نے جس ماحول میں نشو و نما پائی تھی، وہ غیر اللہ کی عبادت کا ماحول تھا اور اپنے بڑوں کو انھوں نے ایسا ہی کرتے دیکھا تھا، لیکن یہ چیز جو ان کے آباء و اجداد اور ماحول کی مخالفت پر مبنی تھی، ان کو پسند نہ تھی: قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ○ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ○ (۲، [ابرٰھیم]: ۱۰، ۱۱)، یعنی ان رسولوں نے کہا، کیا تمھیں اس اللہ کے بارے میں شک ہے، جو کہ آسمان و زمین کا بنانے والا ہے؟ وہ تمھیں بلا رہا ہے کہ تمھارے گناہ بخش دے، اور وہ تمھیں ایک مقررہ وقت تک (زندگی و کامرانی کی) مہلت دے۔ (اس پر ان کی) قوموں نے کہا: تم تو محض ہماری ہی طرح کے آدمی ہو، تمھارا منشا یہ ہے کہ جن معبودوں کو ہمارے باپ دادا پوجتے آئے ہیں، ان کی پوجا کرنے سے ہمیں روک دو۔ اچھا (اگر ایسا ہی ہے تو) کوئی واضح دلیل پیش کرو — ان کے رسولوں نے جواب میں کہا: ہاں! ہم تمھاری ہی طرح آدمی ہیں، لیکن اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اپنے فضل و احسان کے لیے چن لیتا ہے اور یہ بات ہمارے اختیار میں نہیں کہ خدا کے حکم کے بغیر تم کو (تمھاری فرمائش کے مطابق) معجزہ دکھائیں اور ایمان رکھنے والوں کو اللہ ہی پر بھروسا کرنا چاہیے:

جن قوموں نے اللہ کے رسولوں کی تکذیب کی اور ان کے پیغام کو ماننے سے انکار کیا، وہ اللہ کے عذاب کے مستوجب ٹھہرے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نافرمانی اور سرکشی کی پاداش میں انھیں ہلاک کردیا: كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَّ عَادٌ وَّ فِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ ۝ وَ ثَمُودُ وَ قَوْمُ لُوطٍ وَّ أَصْحٰبُ لْـَٔيْكَةِ ؕ أُولٰٓئِكَ الْأَحْزَابُ ۝ إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ ۝ (۳۸ [صٓ] : ۱۲ تا ۱۴)؛ یعنی ان سے پہلے قوم نوح، قوم عاد اور میخوں والے فرعون نے جھٹلایا اور ثمود اور قوم لوط اور بن والوں نے بھی۔ یہ (سب) مکذبین کے گروہ ہیں۔ سبھی نے پیغمبروں کی تکذیب کی تو میرا عذاب ان پر واقع ہوا۔

اللہ کے رسولوں میں آخری رسول حضرت محمّد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہیں۔ آپؐ کی تشریف آوری کے بعد، باقی تمام پیغمبروں کی تصدیق کرنا اور آپؐ کے ہر قول و فعل پر ایمان لانا اور اس پر عمل کی دیواریں استوار کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ اللہ سے محبت کرتا ہے تو اس کا یہ دعوٰی غلط ہوگا جب تک اس کے دل کی گہرائیوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی محبت اور آپؐ کی اطاعت کا جذبہ جاگزیں نہ ہو۔ قرآن مجید واضح الفاظ میں اعلان کرتا ہے: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ؕ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ قُلْ أَطِيعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ (۳ [آل عمرٰن] : ۳۱ و ۳۲)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) ان لوگوں سے کہہ دیجیے، اگر تم واقعی اللہ سے محبت رکھتے ہو تو تمھیں چاہیے کہ میری پیروی کرو۔ اگر تم نے ایسا کیا، تو اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا اور تمھاری خطائیں بخش دے گا۔ اللہ بڑا ہی بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔ (اے پیغمبرؐ!) آپؐ کہہ دیں (فلاح و سعادت کی راہ تمھارے لیے ایک ہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ) اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو۔ پھر اگر یہ لوگ روگردانی کریں تو اللہ کفر کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت و فرماں برداری پر کس قدر زور دیا ہے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اس نے اپنی اطاعت کا حکم دیا ہے اور فرمایا ہے کہ تم پر اللہ کی رحمت اسی صورت میں سایہ فگن ہو سکتی ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کو اپنے اوپر لازم قرار دے لو: وَ أَطِيعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۲)، یعنی اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔ پھر اطاعت رسولؐ کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے یہ بھی حکم دیا ہے کہ اگر آپس میں تمھارا کسی معاملے میں جھگڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسولؐ کے پاس لے جاؤ اور یہ دیکھو کہ اس متنازع فیہ معاملے میں اللہ اور اس کے رسولؐ کا حکم کیا ہے۔ اسی کو مانو اور اس فیصلے کو حتمی اور قطعی قرار دو: يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ (۴ [النسآء] : ۵۹)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اور اللہ کے رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحب حکومت و اختیار ہیں اور اگر کسی معاملے میں تم باہم جھگڑ پڑو (یعنی اختلاف و نزاع پیدا ہو جائے) تو چاہیے کہ اللہ اور اس

کے رسول کی طرف رجوع کرو (ان کا جو حکم ہو اسے تسلیم کرو) اگر تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو (تو تمہارے لیے راہ عمل یہی ہے) ۔ اسی میں تمہارے لیے بہتری ہے اور اس میں انجام کار کی خوبی ہے ۔

قرآن مجید میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا جہان کی تمام سعادتوں کے ساتھ تشریف لائے ہیں ۔ اب خیر و برکت کی راہ یہی ہے کہ آپؐ پر ایمان لایا جائے ۔ اگر لوگ آپؐ کی نافرمانی کریں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کا تو کچھ بگاڑ نہیں سکتے ۔ خدائے تعالیٰ تو ان سب نافرمانوں اور کافروں سے بے نیاز ہے ۔ ساری کائنات ارضی و سماوی اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے ۔ اسے ان نافرمانوں کی کیا ضرورت ہے ۔ نقصان ان کا اپنا ہے : يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَاٰمِنُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ؕ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ○ (۴ [النسآء] : ۱۷۰)، یعنی اے لوگو! بلا شبہہ الرسول (یعنی پیغمبر اسلام) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس سچائی کے ساتھ آ گئے ہیں (اور ان کی سچائی اب کسی کے جھٹلائے جھٹلائی نہیں جا سکتی) پس ایمان لاؤ کہ تمہارے لیے (اسی میں) بہتری ہے، اور (دیکھو) اگر تم کفر کروگے تو آسمان و زمین میں جو کچھ ہے، سب اللہ ہی کے لیے ہے ۔ (تمہاری شقاوت خود تمہارے ہی آگے آئے گی) اور (یاد رکھو) اللہ (سب کچھ) جاننے والا، اور (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاحْذَرُوْا ۚ فَاِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا عَلٰى رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ○ (۵ [المآئدة] : ۹۲)، یعنی اللہ کی اطاعت کرو، اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور (نافرمانی سے) بچتے رہو ۔ پھر اگر تم نے روگردانی کی تو جان رکھو کہ ہمارے پیغمبر کے ذمّے صرف پیغام پہنچا دینا ہے اور بس (عمل کرنا یا نہ کرنا تمہارا کام ہے اور جیسا تمہارا عمل ہوگا، ویسا ہی نتیجہ پاؤگے) ۔

قرآن مجید میں یہ بھی حکم دیا گیا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت اسی طرح کرو جس طرح کہ اس کی اطاعت کا حق ہے ۔ ان کے احکام سے روگردانی بالکل نہ کرو : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ○ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ ○ (۸ [الانفال] : ۲۰، ۲۱)، یعنی مسلمانو! اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اس سے روگردانی نہ کرو، اور تم (صدائے حق) سن رہے ہو — اور (دیکھو) ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ، جنہوں نے (زبان سے) کہا تھا کہ ہم نے سنا اور واقعہ یہ تھا کہ وہ سنتے نہ تھے ۔

اس سے آگے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت اسلام سراسر زندگی ہے اور یہی حیات ہے ، لہذا تم اللہ اور اس کے رسول کی ہر بات پر لبیک کہو اور وہ جس چیز کی دعوت دیں ، اسے قبول کرو : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ ۚ (۸ [الانفال] : ۲۴)، یعنی مسلمانو! اللہ اور اس کے رسول کی پکار کا جواب دو جب کہ وہ تمہیں پکاریں، تاکہ تمہیں (روحانی موت کی حالت سے نکال کر) زندہ کر دے ۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کو اپنا شعار ٹھیرا لو اور آپس کے جھگڑے اور نزاع کی تمام کیفیتوں کو ترک کر دو، کیونکہ اس سے اختلاف و افتراق پیدا ہوتا ہے جس سے مسلمانوں میں

جبن اور بزدلی گھر کرلیتی ہے : وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ (۸ [الانفال] : ۴۶)، یعنی اللہ اور اس کے رسول کا کہا مانو، اور آپس میں جھگڑا نہ کرو، ایسا کروگے تو تمھاری طاقت سست پڑ جائے گی اور ہوا اکھڑ جائے گی اور (دیکھو جیسی بھی مشکلیں اور مصیبتیں پیش آئیں) تم صبر کرو، اللہ ان صبر کرنے والے کا مددگار ہے۔ سورۃ النور میں اقامت صلوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کے ساتھ اطاعت رسولؐ کو بھی واجب ٹھیرایا۔ ارشاد ہے : وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۶)، یعنی نماز پابندی کے ساتھ ادا کرو اور زکوٰۃ دو اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی اطاعت کرو، تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت سے تعبیر کیا گیا ہے، فرمایا : مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا ۝ (۴ [النسآء] : ۸۰)، یعنی جس نے اللہ کے رسول کی اطاعت کی تو اس نے فی الحقیقت اللہ کی اطاعت کی اور جس کسی نے روگردانی کی تو (اے پیغمبر!) ہم نے آپؐ کو ان پر کوئی پاسبان بنا کر نہیں بھیجا ہے (کہ ان کے اعمال کے لیے آپؐ جواب دہ ہوں، اور جبراً ان سے اپنی اطاعت کرائیں)۔ نیز فرمایا : وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا ۝ (۴ [النسآء] : ۱۱۵) یعنی جس شخص پر الہدیٰ (یعنی ہدایت کی حقیقی راہ) کھل جائے اور اس پر بھی وہ اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے، تو ہم اسے اسی طرف کو لے جائیں گے، جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے (اور جس کے پہنچنے کی جگہ دوزخ ہوئی تو) یہ پہنچنے کی کتنی بری جگہ ہے۔

قرآن مجید میں جگہ جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی اطاعت کرنے اور آپؐ کے اسوۂ حسنہ پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ہر بات کو ماننا ضروری اور شرعی لحاظ سے فرض ہے اور آپؐ کی نافرمانی کفر ہے۔

۹۔ جہاد : مضامین قرآن مجید میں جہاد کے مضمون کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہ شریعت اسلامی میں عبادت کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں کو اگر اسلام کے دفاع کے لیے اپنی جانیں پیش کرنے کی ضرورت پڑے تو اس میں کسی مسلمان کو پیچھے نہیں رہنا چاہیے۔ انفرادی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں ہر مسلمان کو نہایت خوشی کے ساتھ اس میں حصہ لینا چاہیے۔ جہاد کی فرضیت کا حکم اس وقت نازل ہوا جب مسلمان مکّۂ مکرّمہ سے ہجرت کرکے مدینۂ طیبہ جا چکے تھے، لیکن قریش مکہ وہاں بھی ظلم و ستم سے باز نہ آئے۔ قیام مکہ کے دوران میں مسلمان تیرہ سال تک ان کے ظلم و تشدد کا ہدف بنے رہے۔ بالآخر ترک وطن پر مجبور ہو گئے، مگر کفار قریش نے اب بھی انھیں چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ ان پر حج کی راہ روک دی گئی اور طرح طرح کی ذہنی اور روحانی اذیتیں پہنچاتے رہے۔ مسلمان واقعۃً مظلوم تھے، لہٰذا انھیں جہاد کا اذن دیا گیا اور مظلوم کا حق ہے کہ ظالم کے مقابلے میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت پیدا کرے۔ فرضیت جہاد کے سلسلے میں پہلا حکم جو مدینۂ منورہ میں نازل ہوا یہ ہے : اِنَّ اللّٰهَ يُدٰفِعُ عَنِ

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُوْرٍ ۝ اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ؕ وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُۨ ۝ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ؕ وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا ؕ وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ (۲۲ [الحج]: ۳۸ تا ۴۰)، یعنی جو لوگ ایمان لائے ہیں، یقینا اللہ (ظالموں کے ظلم و تشدد سے) ان کی مدافعت کرتا ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ امانت میں خیانت کرنے والے اور کفران نعمت کرنے والے کو کبھی پسند نہیں کرتا۔ جن (مؤمنوں) کے خلاف ظالموں نے جنگ کر رکھی ہے، اب انھیں بھی (اس کے جواب میں) جنگ کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہو رہا ہے اور اللہ ان کی مدد کرنے پر ضرور قادر ہے۔ یہ وہ مظلوم ہیں جو ناحق اپنے گھروں سے نکال دیے گئے۔ ان کا کوئی جرم نہ تھا، اگر تھا تو یہ کہ وہ کہتے تھے کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے، اور اگر اللہ بعض آدمیوں کے ہاتھوں بعض آدمیوں کی مدافعت نہ کراتا رہتا (اور ایک گروہ کو دوسرے گروہ پر ظلم و تشدد کرنے کے لیے بے روک چھوڑ دیتا) تو نصاریٰ کی خانقاہیں اور گرجے، یہود کی عبادت گاہیں اور مسلمانوں کی مسجدیں، جن میں بکثرت اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے، سب کبھی کے ڈھائے جا چکے ہوتے۔ (یاد رکھو) جو کوئی اللہ کی حمایت کرے گا، ضروری ہے کہ اللہ بھی اس کی مدد فرمائے۔ کچھ شبہہ نہیں وہ یقیناً قوت و طاقت والا اور سب پر غالب ہے۔

جنگ و قتال کی حالت کوئی خوش گواری کی حالت نہیں ہے، لیکن اس دنیا کا یہ ایک عام دستور چلا آ رہا ہے کہ اس کی بہت سی خوش گواریاں، ناگواریوں کے بطن سے پیدا ہوتی ہیں اور بہت سی ناگواریاں، خوش گواریوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جنگ بلا شبہہ ملکوں اور قوموں کے لیے ہلاکت و تباہی کا موجب ہوتی ہے، مگر جب ایک طاغوتی طاقت ظلم و فساد میں بہت آگے بڑھ جائے اور ایک حق پرست اور ایماندار جماعت کو نیست و نابود کر دینے پر اتر آئے تو ایسی صورت میں جنگ فرض ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۚ وَ عَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَ عَسٰٓى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ؕ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرة]: ۲۱۶)، یعنی لڑائی تم پر فرض قرار دے دی گئی ہے اور وہ تمھیں ناگوار ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ ایک بات کو تم ناگوار سمجھتے ہو اور وہ تمھارے حق میں بہتر ہو، اور ایک بات تمھیں اچھی لگتی ہو اور اس میں تمھارے لیے برائی ہو۔ یہ سب باتیں اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے۔

اس سے آگے فرمایا: وَ قَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۲ [البقرة]: ۲۴۴)، یعنی اللہ کی راہ میں جہاد کرو اور جان لو کہ اللہ سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔

قرآن مجید نے خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو مخاطب کرکے مخالفین اسلام کے ساتھ جنگ پر زور دیتے ہوئے فرمایا: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ؕ وَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ ؕ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ (۹ [التوبة]: ۷۳؛ ۶۶ [التحريم]: ۹) یعنی اے پیغمبرؐ! کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ (کیونکہ کافروں کی عہد شکنیاں اور منافقوں کا غدر و فریب اب آخری درجے

تک پہنچ چکا ہے) بالآخر ان کا ٹھکانا دوزخ ہے (اور جس کا آخری ٹھکانا دوزخ ہو تو) کیا ہی بری پہنچنے کی جگہ ہے۔ عام مسلمانوں کو مخاطب کرکے فرمایا: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَ لْیَجِدُوْا فِیْكُمْ غِلْظَةً ؕ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِیْنَ (۹ [التوبۃ]: ۱۲۳)، یعنی مسلمانو! ان کافروں سے جنگ کرو، جو تمھارے آس پاس (پھیلے ہوئے) ہیں اور چاہیے کہ وہ (جنگ میں) تمھاری سختی محسوس کریں اور یاد رکھو کہ اللہ ان کا ساتھی ہے جو (ہر حال میں) متّقی ہیں۔

اگر کافروں کے ساتھ حالت جنگ ہو اور فریقین ایک دوسرے کے مقابلے میں کھڑے ہوں تو کافروں کی کوئی بات نہیں ماننی چاہیے اور ان پر کسی قسم کا اعتماد یا بھروسا نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اپنی تمام کوششیں ان کے خلاف، قرآن مجید کی روشنی میں، جنگ و جہاد کے لیے وقف کر دینی چاہییں: فَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِیْنَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِیْرًا (۲۵ [الفرقان]: ۵۲)، یعنی اے پیغمبرؐ: آپؐ کافروں کا کہنا نہ مانیں، اور اس (قرآن مجید کی روشنی میں) ان کا مقابلہ زور شور سے کریں۔

اہل کتاب میں سے وہ لوگ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر ایمان لے آئے تھے جو علم میں دسترس رکھتے تھے اور کتب سماوی سے واقف تھے اور جنھیں اپنی الہامی کتابوں کے ذریعے یہ معلوم تھا کہ آخری نبی آنے والا ہے۔ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ظہور ہوا تو انھوں نے آپؐ کے اوصاف و کردار سے اندازہ کر لیا تھا کہ آخری نبی جن کی آمد کا وعدہ کیا گیا ہے، یہی ہیں، لیکن کچھ لوگوں نے آپؐ کو ماننے اور آپؐ کی نبوت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ وہ اسلام دشمنی پر اتر آئے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور مسلمانوں کو سخت پریشان کیا اور جہاں تک ممکن ہو سکا، اہل اسلام کو تکلیفیں پہنچائیں۔ جب جہاد کا حکم ہوا تو مسلمانوں کو اہل کتاب کے اس گروہ سے بھی لڑنے کا حکم دیا گیا تھا جو مسلمانوں کی ایذا رسانی کے درپے تھا اور ان سے اس وقت تک لڑائی کا حکم دیا گیا جب تک کہ وہ جزیہ دینا قبول نہ کر لیں اور ان کے غرور و نخوت کی گردن نیچی نہ ہو جائے: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (۹ [التوبۃ]: ۲۹)، یعنی اہل کتاب میں سے جن لوگوں کا یہ حال ہے کہ نہ تو خدا پر (سچا) ایمان رکھتے ہیں، نہ آخرت کے دن پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنھیں اللہ اور اس کے رسول نے (ان کی کتاب میں) حرام ٹھیرا دیا ہے، اور نہ سچے دین ہی کو قبول کرتے ہیں تو (مسلمانو!) ان سے بھی جنگ کرو یہاں تک کہ وہ اپنی خوشی سے جزیہ دینا قبول کر لیں اور حالت ایسی ہو جائے کہ ان کی سرکشی ٹوٹ چکی ہو۔

قرآن مجید کہتا ہے کہ جن لوگوں نے دنیا کی زندگی کا آخرت کی زندگی سے سودا کر لیا ہے، انھیں اللہ کی راہ میں اپنا جان و مال سب کچھ نچھاور کر دینا چاہیے اور اپنے کمزور اور ناتواں مسلمان بھائیوں کے لیے اور عورتوں اور بچوں کے لیے جنھیں ان کی بستیوں سے جبرًا نکال دیا گیا ہے، میدان میں اترنا چاہیے اور ان لوگوں سے لڑنا چاہیے جو ان کو تکلیفوں میں مبتلا کر رہے ہیں: فَلْیُقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یَشْرُوْنَ الْحَیٰوةَ

الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ ۭ وَمَنْ يُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيُقْتَلْ اَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا ○ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاۗءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ۚ وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ۚ وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا (۴ [النساء] : ۷۴ و ۷۵)، یعنی (دیکھو!) جو لوگ آخرت کے بدلے دنیا کی زندگی (اللہ کے ہاتھ) فروخت کر چکے ہیں، انھیں چاہیے کہ اللہ کی راہ میں جنگ کریں اور جو کوئی اللہ کی راہ میں جنگ کرتا ہے تو خواہ قتل ہو جائے، خواہ غالب آئے، (ہر حال میں) ہم اسے بہت بڑا اجر عطا فرمائیں گے اور مسلمانو! تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کی راہ میں جنگ نہیں کرتے؟ حالانکہ کتنے ہی بے بس مرد ہیں، کتنی ہی عورتیں ہیں، کتنے ہی بچے ہیں، جو (ظالموں کے ظلم سے عاجز آ کر) فریاد کر رہے ہیں، خدایا ہمیں اس بستی سے، جہاں کے باشندوں نے ظلم پر کمر باندھ لی ہے، نجات دلا اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا کارساز بنا دے، اور کسی کو مددگاری کے لیے کھڑا کر دے۔

قرآن مجید جنگ کرنے والوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ایک وہ ہیں، جو اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں، وہ مسلمان ہیں؛ دوسرے وہ ہیں جو طاغوت کی راہ میں لڑتے ہیں، وہ شیطان کے ساتھی ہیں: اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِيَاۗءَ الشَّيْطٰنِ ۚ اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا (۴ [النساء] : ۷۶)، یعنی جو لوگ ایمان رکھتے ہیں، ان کا لڑنا اللہ کی راہ میں ہوتا ہے (کیونکہ وہ نفسانی خواہشوں کے لیے نہیں لڑتے، حق و انصاف کی حمایت میں لڑتے ہیں) اور جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ہے وہ طاغوت کی راہ میں لڑتے ہیں (یعنی شر و فساد کی شیطانی طاقتوں کی راہ میں لڑتے ہیں)، سو (اگر تم ایمان رکھتے ہو تو چاہیے کہ) شیطان کے حمایتیوں سے لڑو (اور ان کی طاقت و کثرت کی کچھ پروا نہ کرو)۔ شیطان کا مکر دیکھنے میں کتنا ہی مضبوط دکھائی دے (لیکن حق کے مقابلے میں) کبھی جمنے والا نہیں۔

چند آیات کے بعد اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ارشاد فرمایا کہ آپؐ خود بھی اللہ کی راہ میں مخالفین اسلام سے جنگ کریں اور مسلمانوں کو بھی اس کی ترغیب دیں: فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ لَا تُكَلَّفُ اِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّكُفَّ بَاْسَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۭ وَاللّٰهُ اَشَدُّ بَاْسًا وَّاَشَدُّ تَنْكِيْلًا (۴ [النساء] : ۸۴) یعنی (اے پیغمبر! آپؐ اس بات کی بالکل پروا نہ کریں کہ یہ لوگ آپؐ کا ساتھ دیتے ہیں یا نہیں۔) آپؐ اللہ کی راہ میں جنگ کریں کہ آپؐ پر اپنی ذات کے سوا اور کسی کی ذمے داری نہیں اور مومنوں کو بھی جنگ کی ترغیب دیں۔ عجب نہیں کہ بہت جلد اللہ منکرین حق کا زور اور تشدد روک دے اور اللہ بڑا ہی زور والا ہے، بڑا ہی سزا والا ہے۔

قرآن مجید یہ بھی تاکید کرتا ہے کہ جو لوگ تم سے لڑتے ہیں، تم بھی ان سے لڑو، لیکن یہ یاد رکھو کہ کسی پر زیادتی نہ کرو: وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ (۲ [البقرة] : ۱۹۰)، یعنی جو لوگ تم سے لڑائی لڑ رہے ہیں، چاہیے کہ اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے لڑو، البتہ کسی قسم کی زیادتی نہیں کرنی چاہیے۔ اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا

جو زیادتی کرنے والے ہوں ۔

جب تک دنیا میں ظلم و فساد کے جرائیم موجود ہیں، مسلمانوں کو ہتیار نہیں رکھنے چاہییں، کیونکہ ان کا اصل کام ظلم کی جڑ کاٹنا اور فساد کو ختم کرنا ہے: وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ ۭ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَي الظّٰلِمِيْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۹۳)، یعنی ان لوگوں سے لڑائی جاری رکھو، یہاں تک کہ فتنہ (یعنی ظلم و فساد) باقی نہ رہے اور دین صرف اللہ ہی کے لیے ہو جائے۔ پھر اگر یہ لوگ لڑائی سے باز آ جائیں تو (ان پر کسی طرح کی زیادتی نہیں کرنی چاہیے کیونکہ) زیادتی تو ظالموں کے سوا کسی پر (جائز ہی) نہیں ۔ یہی مضمون دوسری جگہ (۸ [الانفال]: ۳۹) میں بھی تاکیداً آیا ہے ۔

جنگ کے ساتھ ساتھ اللہ کا ذکر بھی ضروری ہے اور ذکر الٰہی ہی ثابت قدمی اور فلاح کا ذریعہ ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (۸ [الانفال]: ۴۵)، یعنی اے مسلمانو! جب (حملہ آوروں کی) کسی جماعت سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو لڑائی میں ثابت قدم رہو اور زیادہ سے زیادہ اللہ کو یاد کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ ۔

مسلمان مجاہد کو حکم دیا گیا کہ ثابت قدم رہے اور میدان جنگ سے نہ بھاگے ۔ فرمایا: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ (۸ [الانفال]: ۱۵)، یعنی اے ایمان والو! جب کافروں کے لشکر سے تمہاری لڑائی شروع ہو جائے تو انھیں پیٹھ نہ دکھاؤ، (سینہ سپر ہو کر مقابلہ کرو) ۔ جو لوگ میدان سے بھاگ جائیں، ان کے لیے اللہ کی ناراضگی اور جہنم کی وعید سنائی، فرمایا: فَقَدْ بَاۗءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ ۭ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ (۸ [الانفال]: ۱۶)، یعنی جس نے میدان جنگ میں پیٹھ دکھائی وہ اللہ تعالیٰ کے غضب اور عتاب کا مستوجب ٹھیرا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور یہ بہت ہی برا ٹھکانا ہے ۔

قرآن مجید میں ان لوگوں کے اجر و ثواب کا مقابلہ بھی کیا گیا ہے جو جہاد میں شریک ہوتے ہیں اور جو کسی وجہ سے شریک نہیں ہو سکتے ۔ فرمایا، شریک جہاد ہونے والوں کا درجہ بہت بلند ہے: لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ ۭ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَي الْقٰعِدِيْنَ دَرَجَةً ۭ وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰي ۭ وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَي الْقٰعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا ۝ دَرَجٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَّرَحْمَةً ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۴ [النساء]: ۹۵ و ۹۶)، یعنی مسلمانوں میں سے جو لوگ بلا عذر بیٹھے رہے ہیں (یعنی جہاد میں شریک نہیں ہوئے) وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہو سکتے جو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے ہیں ۔ اللہ نے مال و جان سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھے رہنے والوں پر بہ اعتبار درجے کے فضیلت دی ہے اور (یوں تو) خدا کا وعدۂ نیک سب کے لیے ہے، (کسی کا بھی عمل نیک ضائع نہیں ہو سکتا، لیکن درجے کے اعتبار سے سب برابر نہیں) اور (اس لیے) بیٹھے رہنے والوں کے مقابلے میں جہاد کرنے والوں کو ان کے بڑے اجر میں بھی اللہ نے فضیلت عطا فرمائی ۔ یہ اس کی طرف سے (مقرر کیے ہوئے) درجے ہیں ۔ اس کی بخشش اور رحمت ہے، اور وہ بڑا ہی بخشنے والا، رحمت رکھنے والا ہے ۔

قرآن مجید نے اندھوں، لنگڑوں اور بیماروں

کو جہاد سے مستثنٰی قرار دیا ہے (۴۸ [الفتح] : ۱۷)۔

قرآن مجید نے جہاد کی تیاری پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح بن پڑے دشمن کے مقابلے کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے اور ہر قسم کی تیاری میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی جائے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ ۭ (۸ [الانفال] : ۶۰)، یعنی اے (مسلمانو!) جہاں تک ہو سکے قوت پیدا کرکے اور گھوڑے تیار کرکے دشمنوں کے مقابلے کے لیے ہر وقت مستعد رہو تاکہ اس سے اللہ کے دشمنوں پر اور تمھارے دشمنوں پر اور ان کے سوا دوسروں پر جن کو تم نہیں جانتے، اللہ ان کو جانتا ہے، خوف چھایا رہے۔ [مختصر یہ کہ جہاد کے مضمون کو قرآن مجید نے مختلف مقامات پر تفصیل سے بیان کیا ہے اور مسلمانوں کو اس امر کی بڑی تاکید کی ہے کہ وہ جہاد کے لیے ہر وقت سازوسامان تیار رکھیں اور اپنی عسکری قوت کو ہر لحاظ سے مضبوط و مستحکم کرتے رہیں تاکہ دشمن مرعوب رہے [نیز رک بہ جہاد]۔

**۱۰- نماز:** نماز اسلام کا ایک بنیادی اور اساسی رکن ہے۔ انبیاے سابقین بھی نماز پڑھتے اور اپنی امت کو اس کی تاکید کرتے تھے اور قرآن مجید میں ان میں سے بہت سے انبیا کی نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی نماز کی کیا صورت تھی اور وہ کس انداز و اسلوب سے نماز ادا کرتے تھے۔ حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں قرآن مجید کہتا ہے: فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ ۙ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳۹)، یعنی پھر ایسا ہوا کہ فرشتوں نے (زکریا ؑ کو) پکارا وہ محراب میں کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ حضرت موسیٰ ؑ اور ہارون ؑ کے متعلق ارشاد ہوا: وَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰى وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً وَّاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ۭ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۱۰ [یونس] : ۸۷)، یعنی ہم نے موسیٰ ؑ اور اس کے بھائی (ہارون ؑ) پر وحی کی کہ اپنی قوم کے لیے مصر میں مکان بناؤ اور اپنے مکانوں کو قبلہ ٹھیرا لو اور (ان میں) نماز قائم کرو، اور جو ایمان لائے ہیں، انھیں (کامیابی کی) بشارت دو۔

حضرت شعیب ؑ کی نماز کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے: قَالُوْا يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاۗؤُنَآ (۱۱ [ہود] : ۸۷) یعنی لوگوں نے کہا: اے شعیب ؑ! کیا تمھاری نماز تمھیں یہ حکم دیتی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں، جنھیں ہمارے باپ دادا پوجتے رہے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے رب سے اپنے لیے اور اپنی اولاد کے لیے باقاعدہ دعا کی کہ وہ انھیں نماز پر قائم رکھے: رَبِّ اجْعَلْنِيْ مُقِيْمَ الصَّلٰوةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِيْ ڰ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاۗءِ (۱۴ [ابراہیم] : ۴۰) یعنی خدایا! مجھے توفیق دے کہ میں نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق دے)۔ اے پروردگار! میری یہ دعا قبول فرما۔

حضرت اسمٰعیل ؑ اپنے اہل و عیال کو نماز کی پابندی اور زکوٰۃ کی ادائی کا حکم دیتے تھے: وَكَانَ يَاْمُرُ اَهْلَهٗ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ ۠ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِيًّا (۱۹ [مریم] : ۵۵)، یعنی وہ (اسمٰعیل ؑ) اپنے گھر والوں کو نماز اور زکوٰۃ

کا حکم دیتا تھا اور وہ (اپنی ساری باتوں میں) اپنے پروردگار کے حضور پسندیدہ تھا ۔

اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم، اسحٰق، یعقوب اور لوط علیہم السلام کا ذکر کرکے فرمایا کہ ہم نے ان سب کو نماز قائم کرنے کا حکم دیا تھا : وَ جَعَلْنٰـهُمْ اَئِمَّةً یَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرٰتِ وَ اِقَامَ الصَّلٰوةِ وَ اِیْتَآءَ الزَّکٰوةِ ۚ وَ کَانُوْا لَنَا عٰبِدِیْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۷۳) یعنی ہم نے انھیں (انسانوں کا) پیشوا بنایا ؛ وہ ہمارے حکم سے (لوگوں کو) ہدایت کرتے تھے ۔ ہم نے ان پر وحی بھیجی کہ ہر طرح کی بھلائی کے کام انجام دیں، نیز نماز قائم رکھیں اور زکٰوۃ ادا کریں ۔ وہ ہماری بندگی میں لگے رہتے تھے ۔ حضرت لقمٰن نے بھی اپنے لڑکے کو نماز ادا کرنے کی تاکید کی : یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۷)، یعنی بیٹا ! نماز قائم رکھو ۔

حضرت عیسٰی علیہ السلام کو بھی اقامت نماز کا حکم تھا اس کا ذکر وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں : وَ اَوْصٰنِیْ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّکٰوةِ مَا دُمْتُ حَیًّا (۱۹ [مریم] : ۳۱) یعنی اللہ تعالٰی نے مجھے نماز اور زکٰوۃ کا زندگی بھر کے لیے حکم دیا ہے ۔

حضرت آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ اور ادریسؑ وغیرہ تمام پیغمبروں کے زمانے میں نماز پڑھی جاتی تھی، مگر بعد کے لوگوں نے ترک کر دی تھی اور برائیوں کا ارتکاب کرنے لگے تھے ۔ ارشاد فرمایا : فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا (۱۹ [مریم] : ۵۹) یعنی ان کے بعد ایسے ناخلف ان کے جانشین ہوے، جنھوں نے نماز ضائع کر دی اور اپنی نفسانی خواہشوں کے پیچھے لگ گئے، سو عنقریب ان کو گمراہی کی سزا ملے گی ۔

بنی اسرائیل کو بھی نماز کا حکم تھا، اس کا ذکر قرآن مجید نے کئی جگہ کیا ہے، مگر وہ اس پر قائم نہ رہے ۔ ارشاد ربانی ہے : وَ اِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ ۟ وَ بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّ ذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَ قُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوةَ ؕ ثُمَّ تَوَلَّیْتُمْ اِلَّا قَلِیْلًا مِّنْکُمْ وَ اَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ (۲ [البقرة] : ۸۳) یعنی اور (وہ وقت) یاد کرو جب ہم نے بنی اسرائیل سے عہد لیا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا، ماں باپ کے ساتھ احسان کرنا، رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ بھلائی کرتے رہنا اور لوگوں سے اچھی باتیں کہنا اور نماز قائم کرنا اور زکٰوۃ ادا کرنا، لیکن تھوڑے سے لوگوں کے سوا تم اس عہد سے پھر گئے اور تم ہدایت سے منہ پھیرے ہوے ہو ۔

غرض تمام انبیا کو اللہ کی طرف سے نماز قائم رکھنے کا حکم تھا ۔ یہی حکم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو بھی ہوا ۔ قرآن مجید نے نماز کے بنیادی اور اصولی گوشوں کی وضاحت کی ہے اور جیسا کہ پہلے گزر چکا، اس کے ضروری احکام اور شرائط بھی بیان کیے ہیں ۔ قرآن مجید کہنا یہ چاہتا ہے کہ امت محمدی کے لیے نماز کوئی انوکھا حکم نہیں، بلکہ یہ وہی حکم ہے، جو انبیاے سابقین کو دیا گیا اور جس پر وہ عمل بھی کرتے رہے ۔ امت محمدی کو اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرنی چاہیے اور نماز پابندی، باقاعدگی اور اہتمام سے پڑھنی چاہیے ۔ [نماز کی تفصیلات کے لیے رک بہ صلوٰۃ] ۔

قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر نماز کا ذکر کیا گیا اور اس کی اہمیت اور شان کی خوب وضاحت فرمائی گئی ہے ۔ جو لوگ تارک نماز ہیں یا ریاکاری

کی نماز پڑھتے ہیں، یا اس میں کاہلی اور سستی کا ثبوت دیتے ہیں، یا منافقت سے کام لیتے ہیں، ان کی شدید مذمت کی گئی ہے اور جو دلجمعی، خلوص، انہماک، خشوع و خضوع اور توجہ الی اللہ سے نماز پڑھتے ہیں، ان کی تعریف کی گئی ہے۔

۱۰۔ زکوٰۃ: اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک رکن زکوٰۃ ہے۔ زکوٰۃ کی ادائی اسی طرح فرض ہے، جس طرح نماز کا قیام فرض ہے۔ قرآن مجید نے جہاں نماز کا ذکر کیا ہے، وہاں عام طور پر زکوٰۃ کا بھی کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ نماز کے سلسلے میں گزر چکا ہے، انبیائے سابقین کو قیام نماز کے ساتھ ساتھ ادائے زکوٰۃ کا بھی حکم تھا۔ دنیا کے تمام مذاہب نے محتاجوں اور مسکینوں کی مالی خدمت کی تلقین کی ہے، مگر اس کا تعین نہیں کیا کہ کتنی رقم میں سے کتنی رقم ادا کی جائے۔ یہ خصوصیت صرف اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے صاف لفظوں میں بتا دیا کہ اتنی رقم میں سے اتنی رقم بطور زکوٰۃ کے ادا کی جائے اور اتنے غلے میں سے اتنا غلہ دیا جائے۔ پھر یہ بھی وضاحت کر دی کہ ہر سال آمدنی کا پورا پورا حساب کیا جائے اور اس میں سے ایک خاص مقدار کے ساتھ سال بسال یہ رقم ادا کی جائے۔ قرآن مجید نے اس کو اس درجہ اہمیت دی کہ اعمال میں نماز کے بعد اسی کا درجہ ہوا اور قرآن مجید نے ہر جگہ دونوں عملوں کا ایک ساتھ ذکر کرکے یہ بات واضح کر دی کہ نماز اور زکوٰۃ اسلامی زندگی کی سب سے پہلی علامت ہیں۔ اگر کوئی جماعت بحیثیت جماعت ان اعمال کو یک قلم ترک کر دے گی تو اس کا شمار مسلمانوں میں نہ ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مانعین زکوٰۃ سے قتال کیا گیا۔

شریعت اسلام میں جس طرح نماز ایک عبادت ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی عبادت ہے۔ نماز بدنی عبادت ہے اور زکوٰۃ مالی عبادت۔

زکوٰۃ کی فرضیت کا اصل مقصد یہ ہے کہ دولت چند لوگوں میں مرکوز ہو کر نہ رہ جائے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ قطعاً پسند نہیں کہ ایک فریق تو دولت جمع کرتا رہے اور پھر اس پر سانپ بن کر بیٹھ جائے اور دوسرے فریق کو پیٹ بھر کر روٹی بھی میسر نہ آئے۔ معاشرے کے ایک گروہ میں دولت کو منجمد کر دینا اسلام کو ہرگز منظور نہیں ہے، بلکہ وہ زکوٰۃ کے ذریعے سرمائے کو جاری و ساری کرنے کا خواہاں ہے۔

قرآن مجید نے جن آٹھ مصارف زکوٰۃ کا ذکر کیا ہے، ان میں ضرورت کے مطابق زکوٰۃ دی جائے۔ جہاں زیادہ مال خرچ کرنے کی ضرورت ہو، وہاں زیادہ خرچ کیا جائے اور جو مصرف کم خرچ کرنے کا متقاضی ہو، وہاں کم کیا جائے۔ فقرا و مساکین میں ایسے افراد بھی شامل ہیں جن پر ذرائع معیشت کی تنگی کی وجہ سے معیشت کے دروازے بند ہو گئے ہوں۔ اگرچہ وہ خود حصول معیشت کے لیے پوری طرح کوشاں ہیں، مگر نہ ملازمت ملتی ہے، نہ معیشت کی کوئی اور صورت پیدا ہوتی ہے۔ بلاشبہ وہ اس مدد کے مستحق ہیں اور انھیں مال زکوٰۃ میں سے بہر حال حصہ ملنا چاہیے، لیکن اس کا خیال بہر حال رکھا جائے کہ وہ اپنے آپ میں بے کاری کی عادت نہ ڈال لیں اور اسی کو مستقل ذریعۂ آمدنی نہ قرار دے لیں۔ پھر ایسے افراد امت بھی اس میں شامل ہیں جو بلاشبہ خوش حال تھے، مگر کسی ناگہانی مصیبت میں مبتلا ہو گئے اور کاروبار ختم ہو گیا۔ اگرچہ اپنی پچھلی حیثیت کی بنا پر انھیں اب بھی معزز ہی

سمجھا جاتا ہے، لیکن در حقیقت افلاس کا شکار ہیں۔ ضروری ہے کہ انہیں مساکین میں شمار کر کے مستحق زکوٰۃ سمجھا جائے اور ان کی مدد کی جائے۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ زکوٰۃ]۔

۱۲۔ روزہ (صوم): روزہ اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے ایک رکن ہے اور قرآن مجید نے اس کو بڑی اہمیت و عظمت عطا کی ہے۔ قرآن مجید مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ روزے تم پر فرض قرار دیے گئے ہیں اور تم سے پہلی امتوں پر بھی یہ فرض ٹھیرائے گئے تھے۔

روزے کی فضیلت کا بنیادی مقصد لوگوں کے دلوں میں تقوٰی پیدا کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تقوٰی کیا ہے۔ کیا تقوٰی بھوکا رہنے کا نام ہے؟ یا روح کے مقابلے میں جسم کے تقاضوں کو کچل دینے کو تقوٰی سے تعبیر کیا جاتا ہے؟ یا محض بھوک پیاس کی شدتوں کو برداشت کرنا تقوٰی کہلاتا ہے؟ نہیں! روزے سے مقصود یہ نہیں کہ فاقہ کرنے اور اپنے جسم کو مشقت میں ڈالنے سے انسان تقوٰی کی معراج تک رسائی حاصل کر لیتا ہے، بلکہ تقوٰی کسی دوسری شے کا نام ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آدمی مہینا بھر نہ کھائے، مگر اس کے خبث باطن میں سرمو تبدیلی پیدا نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ انسان پیٹ بھر کر کھائے اور اللہ کے حدود اطاعت و شکر سے باہر نہ ہو۔

اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی شخص پورا ایک مہینا اس طرح گزارتا ہے کہ بہتر سے بہتر غذائیں اس کے سامنے موجود ہیں اور عمدہ سے عمدہ مشروبات کام و دہن کی تواضع کے لیے مہیا ہیں، مگر وہ محض اللہ تعالٰی کے حکم کی اطاعت اور اس کی رضا جوئی کے لیے نہ کچھ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے اور بھوک اور پیاس کی صعوبتوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے تو یہی تقوٰی ہے۔ اگر اللہ تعالٰی کی اطاعت کا جذبہ اس سطح تک ابھر آتا ہے کہ انسان بھوک پیاس اور جنسی خواہشات تک کے لیے قرآن و سنت سے رہنمائی حاصل کرتا ہے، نفس و عقل سے نہیں، تو اس سے بڑھ کر پاکیزگی اور کیا ہو سکتی ہے؟ بالفاظ واضح یوں سمجھیے کہ اصل تقوٰی اطاعت خداوندی، نفس انسانی کی اصلاح و تہذیب اور نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھنا ہے، صرف بھوکا پیاسا رہنا نہیں، البتہ بھوک اور پیاس اوصاف تقوٰی کا ایک ذریعہ بن جاتے ہیں۔

روزے کی فرضیت اور اس کے بارے میں ضروری اور اصولی احکام ہیں، جن کی قرآن مجید نے وضاحت کی ہے۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ صوم]۔

۱۳۔ حج: حج بھی اسلام کا ایک بنیادی رکن ہے اور ان لوگوں پر فرض ٹھیرایا گیا ہے، جو زاد راہ رکھتے ہوں اور ان تمام تقاضوں کو پورا کرتے ہوں جو حج کی فرضیت کے لیے ضروری ہیں۔ حج کے لیے اللہ تعالٰی نے سب سے پہلے حضرت ابراہیمؑ کو حکم دیا تھا۔ انہیں کو پھر سے بیت اللہ تعمیر کرنے کا حکم دیا اور لوگوں میں حج کی فرضیت کا اعلان کرنے کی تاکید فرمائی اور بیت اللہ کو پاک صاف رکھنے کا حکم جاری کیا: وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْـًٔا وَّطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْقَآئِمِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ ○ وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ (۲۲ [الحج]: ۲۶ و ۲۷)، یعنی (اس وقت کو یاد کرو) جب ہم نے ابراہیمؑ کے لیے خانۂ کعبہ کی جگہ مقرر کر دی اور (حکم دیا کہ) میرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھیرانا، اور میرے

اس گھر کو طواف کرنے والوں اور قیام کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لیے پاک صاف رکھنا اور (ہم نے ابراہیمؑ سے یہ بھی کہا کہ) لوگوں میں حج کے فرض ہونے کا اعلان کر دو۔ لوگ تمھارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دبلی اونٹنیوں پر بھی جو دور دراز راستوں سے پہنچیں گی۔

قرآن مجید کے مطابق دنیا کا پہلا مرکز عبادت مکۂ مکرمہ میں ہے جسے حضرت ابراہیمؑ نے تعمیر کیا تھا۔ جو شخص، اگرچہ دنیا کے کسی گوشے میں رہائش رکھتا ہو، مالی اور جسمانی طاقت کے اعتبار سے وہاں پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، اس کے لیے حج کی سعادت سے بہرہ اندوز ہونا ضروری ہے اور جو اس سے انکار کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس سے بے نیاز ہے: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝ فِيْهِ اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ إِبْرٰهِيْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ؕ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا ؕ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۹۶ و ۹۷)، یعنی بلا شبہہ پہلا گھر جو لوگوں کی عبادت کے لیے مقرر کیا گیا، وہی ہے جو مکۂ مکرمہ میں ہے، برکت والا اور تمام انسانوں کے لیے ہدایت کا سرچشمہ۔ اس میں (دین حق کی) کھلی نشانیاں ہیں۔ ازاں جملہ مقام ابراہیمؑ ہے (یعنی حضرت ابراہیمؑ کے کھڑے ہونے اور عبادت کرنے کی جگہ جو اس وقت سے لے کر آج تک بغیر کسی شک و شبہہ کے مشہور اور معین رہی ہے) اور جو شخص اس مبارک گھر میں داخل ہوا، وہ امن و حفاظت میں آ گیا۔ اللہ کی طرف سے لوگوں کے لیے یہ بات فرض ہو گئی کہ اگر اس تک پہنچنے کی استطاعت پائیں تو اس گھر کا حج کریں، لیکن جو کوئی اس سے انکار کرے تو یاد رکھو، اللہ بھی تمام دنیا سے بے نیاز ہے (اور وہ اپنے کاموں کے لیے کسی فرد اور قوم کا محتاج نہیں)۔

حج کے دوران میں چند آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے: اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ ۙ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ؕ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ؕ وَتَزَوَّدُوْا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى ۫ وَاتَّقُوْنِ يٰاُولِي الْأَلْبَابِ ۝ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۷) یعنی حج کے مہینے سب کو معلوم ہیں۔ پس کسی نے ان مہینوں میں حج کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تو وہ حج کے دنوں میں نہ تو عورتوں کی طرف رغبت کرے، نہ گناہ کی کوئی بات کرے، اور نہ لڑائی جھگڑا اور جو نیک کام تم کرو گے وہ سب اللہ کے علم میں ہے۔ پس (حج کرو تو اس کے) سر و سامان کی تیاری بھی کرو اور سب سے بہتر سر و سامان تقوی ہے۔ اے ارباب دانش! (ہر حال میں) مجھ سے ڈرتے رہو۔

حج اور عمرے کے لیے احرام باندھ لیا جائے تو شکار کرنا جائز نہیں رہتا۔ قرآن مجید میں فرمان خداوندی ہے: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ؕ إِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ (۵ [المآئدۃ] : ۱)، یعنی تمھارے لیے مویشی جانور حلال قرار دیے گئے ہیں، سوا ان کے جن کے بارے میں تم کو (دوسری جگہ) بتایا جائے گا، لیکن جب احرام کی حالت میں ہو تو شکار کرنا حلال نہ سمجھ لو۔ بلا شبہہ اللہ جیسا کچھ چاہتا ہے، حکم دیتا ہے۔ (نیز دیکھیے ۵ [المآئدۃ] : ۹۵)۔

یہاں یہ بات یاد رہے کہ محرِم پر جنگل کا شکار حرام ہے، سمندری اور دریائی شکار حلال ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۵ [المآئدة]: ۹۶)، یعنی تمھارے لیے سمندر اور دریا کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے تاکہ ان سے خود تمھیں بھی فائدہ پہنچے اور اہل قافلہ بھی فائدہ اٹھالیں، لیکن خشکی کا شکار، جب تک احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام ہے۔ پس اللہ سے ڈرتے رہو کہ اسی کے پاس تم سب جمع کیے جاؤ گے۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ حج]۔

۳۰۔ عدل و انصاف: عدل و انصاف، اسلام کی بنیادی اقدار میں سے ہے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنا ہر مسلمان کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس باب میں کسی کی بے جا رعایت کرنا یا کسی خاص وجہ سے کسی کے خلاف یا حق میں فیصلہ دینا اسلام کے سراسر منافی ہے۔ قرآن مجید نے اس سے باز رہنے کی زور دار الفاظ میں تاکید کی ہے اور نہایت واضح انداز میں فرمایا ہے کہ عدالت کی مسند پر فائز ہونے کے بعد کسی کی حق تلفی نہ کرو اور طالب انصاف خواہ کسی بھی قوم اور گروہ اور ملک سے تعلق رکھتا ہو اسے عدل کے بنیادی تقاضوں سے محروم نہ کرو۔ ارشاد خداوندی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ○ (۵ [المآئدة]: ۸)، یعنی اے ایمان والو! اللہ (کے احکام) کی پوری پابندی کرنے والے اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے ہو جاؤ۔ ایسا کبھی نہ ہو کہ کسی گروہ کی دشمنی تمھیں اس بات کے لیے ابھار دے کہ (اس کے ساتھ) انصاف نہ کرو۔ (ہر حال میں) انصاف کرو کہ یہی تقوٰی سے لگتی ہوئی بات ہے اور اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو۔ تم جو کچھ کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے۔

اس آیت نے وضاحت کر دی کہ عدل و انصاف کے تقاضے تقوٰی کی سرحدوں سے وابستہ ہیں۔ کسی وجہ سے ان سے اغماض و انحراف کرنا اللہ کی نافرمانی کے مترادف ہے اور اس کے نتائج اخلاقی اعتبار سے اور انسانیت کے لحاظ سے حد درجہ خطرناک ہیں۔ سورۃ النسآء میں اس موضوع سے متعلق متعدد آیات ارشاد فرمائی گئی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کسی حالت میں بھی حق و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اسے قطعاً یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ایک فریق مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم۔ لہٰذا وہ غیر مسلم کے مقابلے میں مسلمان کی طرف داری کرے گا۔ اسے ہر آن یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ فصل خصومات اور قضایا کی فطرت دوسری ہے اور دھڑے بندی یا اپنے پرائے میں امتیاز شے دیگر!

قاضی کو ہمیشہ خدا سے طالب عفو رہنا چاہیے، کیونکہ عدالتی معاملہ نہایت نازک اہمیت رکھتا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ دل کسی خاص جذبے سے متاثر ہو کر لغزش کھا جائے اور معدلت گستری کی مسند بلند داغدار ہو جائے۔ قاضی کو کوئی ایسی بات زبان سے نہیں نکالنی چاہیے، جس سے کسی فریق کی وکالت و حمایت یا جانب داری کا شائبہ بھی پایا جاتا ہو۔

مسلمانوں کو ہم مذہب ہونے کی بنا پر یا اپنے ہم خاندان اور تعلق دار ہونے کی وجہ سے کسی مجرم کی حمایت نہیں کرنی چاہیے اور کسی سازش یا کسی منصوبے کے تحت کسی فریق کے خلاف یا کسی فریق کی حمایت میں محاذ نہیں قائم کر لینا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی اس سازش یا حمایت سے لوگ تو باخبر نہ ہوں، لیکن اللہ تو خوب جانتا ہے کہ کون مجرم ہے اور کون برسر حق۔

برائی اور غلط کاری کا ذمے دار فقط اس کا مرتکب ہے۔ اس خیال کو دل سے نکال دو کہ اس کا جرم ثابت ہونے پر کسی اور کے دامن پر بھی دھبا لگے گا۔ خود برائی کا ارتکاب کرنا اور اسے دوسرے کے سر تھوپ دینا، ایک معصیت کے بعد دوسری معصیت کا ارتکاب کرنا ہے۔ اس حرکت سے دنیا کی عدالت کو تو دھوکا دیا جا سکتا ہے، لیکن اللہ کی عدالت کو دھوکا نہیں دیا جا سکتا۔

جو شخص کسی غلط کار کو عدل و انصاف کے صحیح تقاضوں سے بچانا چاہتا ہے، وہ اللہ کے نزدیک سخت ترین سزا کا مستوجب ہے۔

عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھنے اور سچی شہادت دینے پر قرآن مجید نے اس درجہ زور دیا ہے کہ اس سلسلے میں اگر اپنے رشتے داروں اور خود اپنے آپ پر بھی زد پڑتی ہو تو پروا نہیں کرنی چاہیے اور ہر حال میں عدل و انصاف کی ذمے داریوں کو نبھانا چاہیے۔ ارشاد الٰہی ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاۗءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓي اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۣ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا (۴ [النساء]: ۱۳۵)، یعنی اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لیے (سچی) گواہی دینے والے ہو جاؤ، اگر تمھیں خود اپنے خلاف یا اپنے ماں باپ اور قرابت داروں کے خلاف بھی گواہی دینی پڑے، جب بھی نہ جھجکو۔ اگر کوئی مال دار ہے یا محتاج ہے تو اللہ (تم سے) زیادہ ان پر مہربانی رکھنے والا ہے۔ (تمھیں مال دار کی دولت کے لالچ میں یا محتاج کی محتاجی پر ترس کھا کر کسی کی رو رعایت نہیں کرنی چاہیے)۔ دیکھو! ایسا نہ ہو کہ ہوائے نفس کی پیروی تمھیں انصاف سے باز رکھے اور اگر تم (گواہی دیتے ہوئے) بات کو گھما پھرا کر کہو گے (یعنی صاف صاف نہ کہنا چاہو گے) یا گواہی دینے سے پہلوتہی کرو گے تو جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے۔

عدل و انصاف اور صدق و سچائی کی حدود بہت وسیع ہیں۔ سچی گواہی دینا اور نزاع و جدل میں صداقت شعار رہنا، مسلمان کے لیے انتہائی ضروری ہے۔ قرآن مجید یہ چاہتا ہے کہ اس باب میں نہ کسی جھجک کا اظہار کرنا چاہیے، نہ لفظوں کی ہیرا پھیری سے اور نہ واقعات کو توڑ مروڑ کر بات کو مشتبہ بنانا چاہیے۔ عدل و انصاف کی زد خواہ کسی پر بھی پڑتی ہو، مسلمان کو بہرحال عدل و انصاف اور حق و صداقت کا دامن نہ چھوڑنا چاہیے۔

پھر انصاف کا مطلب یہ نہیں کہ مال دار کے حقوق تو پورے کیے جائیں اور غربا و یتامٰی کو نظر انداز کر دیا جائے۔ انصاف کا اصل تقاضا اس وقت پورا ہوگا جب معاشرے کا کمزور سے کمزور فرد اور غریب سے غریب طبقہ بھی عدل و انصاف سے باسانی بہرہ یاب ہو سکے گا اور داد خواہی کے دروازے سب پر کھلے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے

قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے : وَ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتٰمٰى بِالْقِسْطِ ؕ (۴ [النسآء] : ۱۲۷) یعنی یہ بھی حکم ہے کہ یتیموں کے بارے میں انصاف پر قائم رہو۔ ادائے امانت اور قیام عدل کا تعلق ان امور اور مہمات میں سے ہے جن کی قرآن مجید نے بدرجۂ غایت تاکید فرمائی ہے : اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤى اَهْلِهَا ۙ وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًۢا بَصِيْرًا ۝ (۴ [النسآء] : ۵۸)، یعنی (مسلمانو!) اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ جو جس کی امانت ہو، وہ اس کے حوالے کر دو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ کیا ہی اچھی بات ہے جس کی خدا تمھیں نصیحت کرتا ہے۔ بلا شبہہ وہ سب کچھ سننے والا جاننے والا ہے۔

قرآن مجید نے یہ سبق سکھایا ہے کہ معاشرتی اور اجتماعی زندگی کی سعادت و کامیابی کا انحصار اس بات پر ہے کہ حق دار کے حق کا کھلے الفاظ میں اعتراف کیا جائے اور جو شخص واقعۃً جس چیز کا مستحق ہے، وہ بلا تأمل اس کے حوالے کر دی جائے۔ حق وراثت ہو، مال یتیم ہو، قرض خواہ کا قرض ہو، امانت والے کی امانت ہو، کوئی منصب و عہدہ ہو، کوئی چیز اور کوئی صورت ہو، جو جس کا حق ہے اور جو جس کا اہل ہے، وہ ہر حال میں اسے ملنا چاہیے۔ اس کے بعد فرمایا کہ جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا ہو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو۔ کسی صورت میں بھی اس کی اجازت نہیں کہ فیصلہ کرتے وقت عدل و انصاف کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز کر دیا جائے۔

عدل و قضایا کے باب میں بنیادی چیز جو ہمیشہ ذہن میں محفوظ رکھنے کی ہے اور جس سے کسی آن تغافل نہیں برتنا چاہیے، یہ ہے کہ مسلمان کو اپنے تمام تر جھگڑے اور ہر قسم کے نزاع اللہ اور اس کے رسولؐ کی عدالت میں لے آنا چاہیے اور انہیں کے فیصلوں کو حتمی اور قطعی سمجھنا چاہیے۔ قرآن مجید کہتا ہے: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ (۴ [النسآء] : ۵۹)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں صاحب حکومت ہیں۔ پھر اگر تم میں کسی معاملے میں باہم اختلاف و نزاع پیدا ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو (اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے، اسے تسلیم کر لو) اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو، اسی میں تمھارے لیے بہتری ہے اور اسی میں انجام کار کی خوبی ہے۔

اگر مسلمان اللہ اور رسول کی اطاعت کو مطمح نظر ٹھیرا لیں اور اپنا سفر حیات کتاب و سنت کے احکام کی روشنی میں طے کرنے کا فیصلہ کر لیں تو ان کے باہمی اختلاف و نزاع کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور فتنہ و فساد کے ابھرنے کے مواقع باقی نہیں رہتے۔ لیکن اگر بتقاضائے بشریت کسی معاملے میں جھگڑا پیدا بھی ہو جائے اور صورت حال اس حد تک نازک ہو جائے کہ فریقین کا آپس میں کسی بہتر نتیجے تک پہنچنا ممکن نہ رہے تو متنازع فیہ مسئلے کو شرعی عدالت میں لے آنا چاہیے اور افتراق و اختلاف کے تمام دروازوں کو جلد سے جلد بند کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ انسانی اور معاشرتی بھلائی کا واحد ذریعہ یہی ہے۔

جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے سلسلے میں قرآن مجید نے متعدد مقامات پر "قسط" کا لفظ استعمال کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ آپؐ اگر کوئی فیصلہ صادر فرمائیں تو قسط یعنی انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں۔ فرمایا: وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ؕ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ (۵ [المآئدۃ]: ۴۲)، یعنی اگر آپؐ ان کے درمیان کوئی فیصلہ کریں تو انصاف کے ساتھ کریں بلا شبہہ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

قرآن مجید ان تمام کتابوں کی تصدیق کرتا ہے جو اس سے پہلے اللہ کی طرف سے نازل کی گئیں، لہذا اپنے فیصلہ طلب امور کے لیے اسی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ارشاد ہے: وَ اَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ ؕ (۵ [المآئدۃ]: ۴۸)، یعنی (اے پیغمبر) ہم نے آپؐ کی طرف ایسی کتاب اتاری جو خود بھی متصف بصدق ہے اور ان کتابوں کی بھی تصدیق کرنے والی ہے، جو پہلے سے موجود ہیں، اور ان کتابوں کی نگہبان ہے، سو آپؐ خدا کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق لوگوں کے باہمی معاملات کے متعلق فیصلے کریں اور جو سچائی آپ کے پاس آ چکی ہے، اسے چھوڑ کر لوگوں کی خواہشوں کی پیروی نہ کریں۔ اگلی آیتوں میں فرمایا: وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكَ ؕ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّصِيْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْ ؕ وَ إِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُوْنَ ○ اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ ؕ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ (۵ [المآئدۃ]: ۴۹، ۵۰)، یعنی (اے پیغمبر! ہم مکرر حکم دیتے ہیں کہ) ان کے باہمی معاملات میں اسی کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے (آپؐ پر) نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کریں نیز ان کی طرف سے ہوشیار رہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ جو کچھ خدا نے نازل کیا ہے اس کے حکم (کی تعمیل و تنفیذ) میں آپؐ کو ڈگمگا دیں (یعنی ایسی صورت پیدا کر دیں کہ کسی حکم کا نفاذ عمل میں نہ آ سکے)، پھر اگر یہ لوگ رو گردانی کریں (اور حکم الٰہی نہ مانیں) تو جان لو کہ خدا کو یہی منظور ہے کہ ان کے بعض گناہوں کی وجہ سے ان پر مصیبت ڈالے اور حقیقت یہ ہے کہ انسانوں میں سے بہت سے انسان (احکام حق سے) نافرمان ہیں۔ پھر (جو لوگ احکام الٰہی کا فیصلہ پسند نہیں کرتے، تو وہ کیا چاہتے ہیں؟) کیا جاہلیت کا سا فیصلہ چاہتے ہیں؟ اور ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھنے والے ہیں، اللہ سے بہتر فیصلہ دینے والا کون ہے۔ دوسری جگہ فرمایا ہے: وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ ۚ وَ قُلْ اٰمَنْتُ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍ ۚ وَ اُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ؕ (۴۲ [الشوریٰ]: ۱۵)، یعنی (اے پیغمبر!) ان لوگوں کی خواہشوں پر نہ چلیے اور کہہ دیجیے کہ اللہ نے جتنی کتابیں نازل فرمائی ہیں، میں ان سب پر ایمان لاتا ہوں اور مجھے یہ بھی حکم ہوا ہے کہ تمھارے درمیان عدل قائم کروں۔

فصل خصومات اور قیام عدل و انصاف کے باب میں کسی کی خواہشوں کی عدمِ اتباع کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ کتنے ہی جھوٹے اور غلط رو آدمی عدالت کو دھوکا دینے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے حق میں فیصلہ کرانے کے لیے ساعی ہوتے ہیں۔ قرآن مجید نے اس کو سخت ناپسند فرمایا ہے اور

عدالت کو از خود بھی اپنے علم و مطالعہ کی روشنی میں کسی نتیجے پر پہنچنے کی تلقین کی ہے۔ اس سے غلط قسم کی سفارشوں کی مخالفت کا مفہوم بھی نکلتا ہے۔ قرآن مجید کا مقصد یہ بھی ہے کہ عدالت کو کسی طور سے بھی متاثر نہیں ہونا چاہیے اور عدل و انصاف کی راہ میں کسی نوع کی رکاوٹ نہیں ڈالنے دینی چاہیے۔ عدالت کا یہ بھی فرض ہے کہ کسی بڑی سے بڑی شخصیت کو بھی اپنے اوپر اثر انداز ہونے کا موقع نہ دے اور اپنے فرائض بغیر کسی بیرونی اثر پذیری کے پوری ذمے داری اور خوش اسلوبی سے انجام دے۔ اس ضمن میں خواہشات کی پیروی ایک سنگین جرم ہے جس سے بچنے کی قرآن مجید بار بار تاکید کرتا ہے؛ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کو، جو معاملہ فہمی اور عدل گستری میں اپنی نظیر نہ رکھتے تھے، مخاطب کرکے حکم دیا گیا: یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ الَّذِیْنَ یَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌۢ بِمَا نَسُوْا یَوْمَ الْحِسَابِ (۳۸ [صٓ]: ۲۶)، یعنی اے داؤد، ہم نے تم کو زمین پر حاکم بنایا ہے سو لوگوں میں انصاف کے ساتھ فیصلے کرو۔ نفسانی خواہش کی پیروی نہ کرنا۔ یہ تمھیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔ جو لوگ اللہ کی راہ سے بھٹک جاتے ہیں، ان کے لیے سخت عذاب ہوگا، اس لیے کہ وہ روز حساب کو بھول بیٹھے۔

قرآن مجید نے عدل و انصاف کی تاکید کرتے ہوئے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بار بار حکم دیا ہے کہ انصاف کے تقاضوں کو ہر حال میں پورا کریں اور عدل کے ترازو کو ہر آن سیدھا رکھیں اور لوگوں میں اعلان کر دیں کہ اللہ عدل و انصاف کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ ارشاد ہے: قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ ۫ (۷ [الاعراف]: ۲۹)، یعنی کہہ دیجیے کہ میرے رب نے انصاف کرنے کا حکم دیا ہے۔ مطلب یہ کہ انصاف اور عدل (قسط) وہ انسانی اور اسلامی قدر ہے جس کو کسی صورت میں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے: اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ ۚ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۹۰)، یعنی (مسلمانو!) اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ (ہر معاملے میں) انصاف کرو اور (سب کے ساتھ) بھلائی کرو اور قرابت داروں کے ساتھ حسن سلوک کرو اور تمھیں بے حیائی کی باتوں سے، ہر طرح کی برائیوں سے اور ظلم و زیادتی کے کاموں سے روکتا ہے، وہ تمھیں اس لیے نصیحت کرتا ہے کہ تم نصیحت قبول کرو۔ اس آیت میں قرآن مجید نے تین باتوں کا حکم دیا ہے: (۱) انصاف؛ (۲) بھلائی اور (۳) قرابت داروں سے حسن سلوک اور تین باتوں سے روکا ہے: (۱) بے حیائی؛ (۲) برائی اور (۳) ظلم و عدوان۔ احکام کے سلسلے میں سب سے پہلے عدل کا ذکر کیا، کیونکہ عدل ہی تمام نیکیوں اور محاسن اعمال کی اساس ہے۔ جو شخص اس صفت (عدل) سے متصف ہو گیا اس نے سب کچھ پا لیا۔ اس کے بعد وہ نیکی اور لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کے جوہر سے بھی بہرہ ور ہوگا اور فحشاء و منکر، بغی و عدوان اور ظلم و بدکرداری سے بھی کنارہ کش رہے گا۔ عدل کا جذبہ انسان کو ایسے سانچے میں ڈھال دیتا ہے کہ انسان کے لیے ہر برائی اور بے حیائی سے اجتناب اور کنارہ کشی ممکن ہو جاتی ہے۔

عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے قرآن مجید میں یہاں تک وضاحت کی گئی ہے کہ انبیا علیہم السلام کی

بعثت اور ان پر نزول کتب کا مقصد ہی یہ ہے کہ دنیا سے ناانصافی کو ختم کر دیا جائے اور اللہ کی زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیا جائے تاکہ بنی نوع انسان آرام اور سکھ کی زندگی بسر کر سکے اور ظلم و عدوان کا قطعی طور سے خاتمہ ہو جائے۔ ارشاد ہے: لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْکِتٰبَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (۵۷ [الحدید]: ۲۵)، یعنی ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو اتاری، تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔ بالفاظ دیگر حقوق اللہ اور حقوق العباد میں عدل کی راہیں استوار کرنا اور انصاف کی ترازو ہاتھ میں تھامے رکھنا تمام پیغمبروں کی بعثت کا مقصد اصلی تھا۔

قرآن مجید نے مخالفین اسلام اور منکرین دین سے بھی بہتر سلوک روا رکھنے کی تاکید فرمائی ہے۔ مکۂ مکرمہ میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے، جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپؐ کے متبعین سے لڑنے جھگڑنے اور آپؐ کو گھربار چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا تھا، بلکہ ان لوگوں نے آپؐ کے بارے میں مکمل خاموشی اختیار کیے رکھی۔ قرآن مجید میں ان لوگوں کے ساتھ نیکی کا سلوک کرنے اور عدل و انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کیا گیا: لَا یَنْهٰىکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَیْهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ (۶۰ [الممتحنة]: ۸)، یعنی اللہ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمھارے گھروں سے نہیں نکالا؛ اللہ تعالٰی انصاف کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ منکرین اسلام کے صرف اس گروہ سے عدل و انصاف کا برتاؤ کیا جائے جو مسلمانوں کو کسی قسم کی تکلیف نہیں پہنچاتے اور ان سے قتال نہیں کرتے۔ قرآن مجید نے تو اپنے سخت ترین مخالفین کے ساتھ بھی دنیوی معاملات میں اسی طرح انصاف اور عدل کرنے کا حکم دیا ہے جس طرح کہ مسلمانوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کا ان الفاظ میں ذکر ہے: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ز وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا ط اِعْدِلُوْا قف هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ز وَاتَّقُوا اللّٰهَ ط اِنَّ اللّٰهَ خَبِیْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ (۵ [المآئدة]: ۸)، یعنی اے مسلمانو! خدا (کی سچائی) کو مضبوطی سے قائم کرنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے ہو جاؤ۔ ایسا کبھی نہ ہو کہ کسی گروہ کی دشمنی تمھیں اس بات کے لیے ابھار دے کہ (اس کے ساتھ) انصاف نہ کرو۔ (ہر حال میں) انصاف کرو کہ یہی تقوی سے لگتی ہوئی بات ہے اور اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو۔ تم جو کچھ کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے۔

قرآن مجید نے ان لوگوں کی شدید مذمت کی ہے جو اپنے باہمی نزاع کتاب و سنت کی روشنی میں طے کرانے سے گریز کرتے ہیں کیونکہ انھیں اپنی اس کمزوری کا علم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں صادق نہیں ہیں، لہٰذا شرعی فیصلہ ان کے خلاف ہوگا اور اگر انھیں یقین ہو کہ فیصلہ ان کے حق میں جائے گا تو جھٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو جاتے ہیں: وَاِذَا دُعُوْٓا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ ○ وَاِنْ یَّکُنْ لَّهُمُ الْحَقُّ یَاْتُوْٓا اِلَیْهِ مُذْعِنِیْنَ ○ اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْٓا

اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَ رَسُوْلُهٗ ؕ بَلْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۲۴ [النور] : ۴۸ تا ۵۰)، یعنی یہ لوگ جب اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی طرف اس غرض سے بلائے جاتے ہیں کہ رسول اکرمؐ (ان کے نزاع سے متعلق) ان کے درمیان فیصلہ کریں تو ان میں کا ایک گروہ پہلو تہی کرتا ہے اور اگر (کسی طرف) ان کا حق بنتا ہو تو سر تسلیم خم کیے ہوئے آپؐ کی طرف چلے آتے ہیں (کیونکہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہاں حق رسی ہوگی)۔ کیا ان کے دلوں میں (کفر کا) مرض ہے یا یہ شک (کی بیماری) میں مبتلا ہیں یا اس اندیشے کا شکار ہیں کہ اللہ اور اس کا رسول ان پر ظلم کریں گے ۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی ظالم ہیں ۔ اس سے اگلی آیت میں اہل ایمان کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے فرمایا : اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۱)، یعنی مسلمانوں کی تو یہ بات ہے کہ جب ان کو (کسی مقدمے میں) اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے، تاکہ آپؐ ان کے درمیان فیصلہ کریں تو وہ کہ دیتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور اس کو مان لیا ۔ یاد رکھو یہی وہ لوگ ہیں جو فلاح پانے والے ہیں ۔ مطلب ہے کہ وہ فصل خصومات میں اللہ اور رسول کی سمع و اطاعت کو ضروری سمجھتے ہیں ۔

۵ ۔ سود : اسلام کی آمد کے وقت جس طرح دوسری قوموں میں سود کا رواج تھا، اسی طرح عرب بھی اس مرض میں گرفتار تھے ۔ چونکہ اسلام لوگوں میں باہمی الفت و ہمدردی پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایسے تمام دروازوں کو بند کرنے کا خواہاں ہے، جو دوسروں کی ذہنی و فکری یا مالی و بدنی تکلیف پر منتج ہوتے ہوں ، لہٰذا انسانی ہمدردی کے لیے اللہ نے خیرات کا حکم دیا تاکہ جہاں تک ہو سکے معاشرے کے معذور اور حاجت مند افراد کو سہارا دے کر انھیں باوقار طریقے سے زندگی گزارنے میں مدد دی جا سکے ۔

سود خوری کی ذہنیت اس کے بالکل برعکس ہے ۔ سود خوار ایک ضرورت مند انسان کی ضرورت پوری کرنے کے بجائے اس کی حاجت مندی کو مزید بڑھاتا ہے اور اس میں بے بسی اور احتیاج کی زیادہ سے زیادہ کیفیت پیدا کرکے اس سے مالی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ خود غرضی کا یہ جذبہ اس درجہ بڑھ جاتا ہے کہ انسانی ہمدردی کا کوئی شائبہ بھی اس کے دل میں باقی نہیں رہتا اور وہ بے رحم درندے کی طرح ضرورت مند افراد کو اپنی سنگین گرفت میں لے کر ان کے جسم سے خون کا آخری قطرہ تک نچوڑنے کی کوشش کرتا ہے ۔ قرآن مجید نے اس حالت کو مرگی کے مرض سے تشبیہ دی ہے جسے عربی میں شیطان کے مس سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی حصول زر کی بے رحمانہ کوشش سے اس کا جذبہ ترحم ختم ہو جاتا ہے اور وہ ایک پاگل کی طرح پیسے کے پیچھے دوڑتا پھرتا ہے : اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ؕ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَ اَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ؕ وَ مَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۷۵)، یعنی جو لوگ سود لیتے اور اس سے اپنا پیٹ پالتے ہیں، وہ کھڑے نہیں ہو سکیں گے مگر اس آدمی کی طرح جس کو شیطان کی چھوت چھات نے باؤلا

کر دیا ہو (یعنی مرگی کا روگی ہو) یہ اس لیے ہوگا کہ انہوں نے (سود کے ناجائز ہونے سے انکار کیا اور) کہا خرید و فروخت کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے قرض دے کر سود لینا، حالانکہ خرید و فروخت کو تو خدا نے حلال ٹھیرایا ہے اور سود کو حرام۔ سو اب جس کسی کو اس کے پروردگار کی یہ نصیحت پہنچ گئی اور وہ آئندہ سود لینے سے رک گیا، تو جو کچھ پہلے لے چکا ہے، وہ اس کا ہو چکا، اس کا معاملہ خدا کے حوالے ہے، لیکن جو کوئی باز نہ آیا تو وہ دوزخی گروہ میں سے ہے ہمیشہ عذاب میں رہنے والا۔

سود کی حرمت کی ایک وجہ تو یہ ہوئی کہ سود خوار کے دل سے ہمدردی اور رحم کا جذبہ بالکل نکل جاتا ہے اور وہ پاگلوں کی طرح دولت سمیٹنے میں لگ جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سود سے سرمایہ دارانہ استحصال کی راہیں کھلتی ہیں اور ناجائز طریق سے حصول دولت کا جذبہ بڑھتا ہی جاتا ہے، لیکن اسلام اس انداز سے دولت جمع کرنے کا شدید مخالف ہے۔ وہ خدا ترسی اور خیرات کے ذریعے معاشرے کے ہر فرد میں انسانی ہمدردی پیدا کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سود سے معاشرے میں استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا غلط جذبہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا کہ سود کو ختم ہونا چاہیے اور صدقات کو بڑھنا چاہیے: يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ ۭ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ (۲ [البقرة] : ۲۷۶)، یعنی اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور ہر ایسے شخص کو، جو نصیحت الٰہی کا ناسپاس اور نافرمان ہے، اللہ کی پسندیدگی حاصل نہیں ہو سکتی۔

سودی لین دین کے سلسلے میں اللہ تعالٰی سے خصوصی طور پر ڈرنے کا حکم ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی اعلان کر دیا گیا جو سود کسی کے ذمے باقی ہے، اس کو چھوڑ دیا جائے اور اگر کوئی ایسا نہیں کرے گا اور سودی کاروبار کو بدستور جاری رکھے گا تو اس کے جرم کی سنگینی کا یہ عالم ہے کہ اس معاملے کو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ کے مترادف قرار دیا گیا۔ قرآن مجید صاف لفظوں میں کہتا ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲۷۸ و ۲۷۹)، یعنی اے مسلمانو! اگر تم واقعی خدا پر ایمان رکھتے ہو تو اس سے ڈرو، اور جس قدر سود، مقروضوں کے ذمے باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ (کیونکہ ممانعت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسول سے برسر جنگ ہو جانا ہے) اور اگر اس (باغیانہ روش) سے توبہ کرتے ہو، تو پھر تمھارے لیے یہ حکم ہے کہ اپنی اصلی رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تو تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمھارے ساتھ ظلم کیا جائے گا۔

سود کی حرمت کے سلسلے میں مزید ارشاد فرمایا: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۠ وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۝ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۰ و ۱۳۱)، یعنی اے مسلمانو! سود کی کمائی سے، جو دگنی چوگنی ہو جاتی ہے، اپنا پیٹ نہ بھرو۔ اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پاؤ اور اس آگ کے عذاب سے ڈرو جو کافروں کے لیے

اختیار کی گئی ہے۔

قرآن مجید کی ان آیات کے مطابق سود کی خاصیت ہی یہ ہے کہ جو مفلس ہیں وہ مفلس تر ہوتے جاتے ہیں اور جو امیر ہیں وہ امیر تر۔ سود کو حرام قرار دے کر قرآن مجید ایسے استحصالی معاشرے کو ختم کر دینا چاہتا ہے۔ سود کو سراسر خسارے کا سودا قرار دیا ہے: وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ ۚ (۳۰ [الروم]: ۳۹)، یعنی جو سود تم اس لیے دیتے ہو کہ لوگوں کے مالوں میں اضافہ ہو تو وہ اللہ کے نزدیک بڑھتا نہیں۔ نزول قرآن کے وقت سودی کاروبار معاشرے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا تھا، مگر قرآن مجید نے اس کی شدید مذمت کی ہے اور سود کو نہ صرف حرام قرار دیا ہے بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ جنگ آزمائی سے تعبیر کیا ہے۔

۱۶۔ اخلاق: جب سے انسان عالم وجود میں آیا ہے اور اس نے شعور و ادراک کی آنکھ کھولی اور مل جل کر رہنے کی طرح ڈالی ہے، اس وقت سے اس کے سامنے کوئی نہ کوئی ضابطۂ اخلاق رہا ہے، جس کی پابندی کو اس نے ضروری ٹھیرایا ہے، اس لیے کہ اخلاق کو اپنائے اور اس کے تقاضوں پر عمل کیے بغیر اجتماعی اور معاشرتی زندگی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ سطح ارض پر جتنی قومیں نمودار ہوئیں اور اس عالم رنگ و بو میں جتنے بھی مذہب پیدا ہوئے، ان میں ہمیشہ ایک ایسا اخلاق محور ضرور رہا ہے جس کے گرد تمام نیکیاں گردش کرتی تھیں اور جو اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتا تھا کہ تمام اعمال خیر اس مرکزی نقطے پر مجتمع ہوتے رہیں، مگر اسلام نے اخلاق کے جس پیمانے کا انتخاب کیا، وہ سب سے مختلف اور سب سے جامع بھی ہے اور اس لائق بھی ہے کہ سیرت و عمل کو سنوارنے کے سلسلے میں عمدہ ترین کردار ادا کر سکے۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس پیمانے اور معیار کا نام تقوٰی ہے۔ یہ لفظ ہر نیکی، ہر فضیلت اور ہر اچھے کام کے لیے قرآن مجید میں بار بار استعمال ہوا ہے۔ اگر انسان تقوٰی کو ملحوظ رکھے اور اپنے اندر تعلق باللہ، محبت الٰہی اور ان تمام صفات کو جمع کرے جو اس کو خیر و خوبی کی طرف قدم بڑھانے میں مدد دیتی ہیں تو وہ بہترین اوصاف کا حامل قرار پائے گا۔ یہ حسن کردار اور علو اخلاق کا ایسا پیمانہ ہے، جس کا کوئی بدل نہیں۔ ارشاد ہے: وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ۙ ذٰلِكَ خَيْرٌ ۭ (۷ [الاعراف]: ۲۶)، یعنی جو تقوٰی کا لباس ہے، وہی سب سے بہتر ہے۔

جب کوئی شخص تقوٰی کی مختلف کیفیتوں سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ایسی بصیرت اور فکر و نظر کی ایسی روش پیدا ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ خیر و شر نیز اچھائی اور برائی میں فرق و امتیاز کے تمام حدود سے آگاہ ہو جاتا ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا وَّيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ (۸ [الانفال]: ۲۹)؛ یعنی اے مومنو! اگر تم تقوٰی اختیار کرو گے تو اللہ تمھیں حق و باطل میں امتیاز کرنے کی قوت و صلاحیت بخش دے گا۔ تمھاری برائیاں تم سے دور کر دے گا اور تمھاری مغفرت فرما دے گا۔

تقوٰی اختیار کرنے سے، چونکہ مومن کلیۃً اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کر دیتا ہے، لہٰذا اس کے لیے اللہ کی طرف سے فلاح و کامرانی کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور مصائب و آلام سے مخلصی حاصل کرنے کی صورتیں پیدا کر دی جاتی

میں ۔ فرمان اقدس ہے : وَ مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَّ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ؕ (۶۵ [الطلاق] : ۲، ۳)، یعنی جو شخص اللہ کا تقوٰی اختیار کرے گا، اللہ اس کے لیے (رنج و محن سے) مخلصی کی راہ پیدا کر دے گا اور اسے ایسے ذرائع سے رزق عطا فرمائے گا کہ جن کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتا ۔ پھر ہر قسم کی سہولت و آسانی بھی اسے میسر آ جاتی ہے : وَ مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ يُسْرًا (۶۵ [الطلاق] : ۴)، یعنی جو شخص اللہ کے تقوٰی کو اپنا شعار بنا لے گا، اللہ اس کے کاموں میں سہولت پیدا کر دے گا ۔

تقوٰی کے بارے میں تفصیلات، گزشتہ صفحات میں تقوٰی کے بیان میں بتائی جا چکی ہیں ۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اخلاق کا اصل مرکز تقوٰی ہے اور یہ ایک ایسا جامع لفظ ہے، جس نے اپنے اندر ان تمام امور کو سمیٹ لیا جو کسی نوع سے بھی اخلاق و کردار کی عمدگی سے تعلق رکھتے ہیں ۔

آنحضرتؐ کا خلق قرآن مجید تھا ۔ مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے اخلاق کے تمام پہلو، قرآن مجید کی تعلیمات و ارشادات کے سانچے میں ڈھلے ہوے تھے ۔ توازن، سچائی، نیکی، دوسروں کی خیرخواہی، جذبہ خدمت خلق، احکام الٰہی کی اطاعت، گفتار میں عتدال اور فکر و نظر میں استواری، قلب و ذہن میں نورانیت، عبادت میں انہماک، تبلیغ دین کا شوق ور ولولہ، اخلاق کی دولت بے پایاں سے بہرہ مندی، ساتھیوں کی بھلائی اور مخلوق خدا کی ہمدردی، جو شخص ان صفات سے متصف ہوگا، اس کو خلاق حسنہ کا مکمل ترین نمونہ کہا جائے گا ۔

قرآن مجید نے محاسن اعمال اور حسن سیرت منبع اور مرکز آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ذات کو قرار دے کر تمام دنیا کے لیے آپؐ کی ذات کو اسوۂ حسنہ، یعنی کامل نمونہ ٹھیرایا اور دنیا کو آپؐ کے اِتباع کی دعوت دی؛ چنانچہ فرمایا : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۲۱)، یعنی بلا شبہہ تمھاری اطاعت و پیروی کے لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم میں اسوۂ حسنہ پایا جاتا ہے، لیکن اس سے استفادے کی توفیق اسی کو ملے گی جو اللہ اور روزآخرت پر یقین رکھتا ہو، اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتا ہو ۔ دوسری جگہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے فرمایا : وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ۝ (۶۸ [القلم] : ۴)، یعنی (اے رسول اکرمؐ) آپ بلاشبہہ اخلاق کے اعلٰی مرتبے پر فائز ہیں ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم جہاں اخلاق و سیرت کی جامعیت و ہمہ گیری کے بلند منصب پر فائز تھے، وہاں اس کی تکمیل و اتمام کی آخری منزل بھی آپؐ ہی کی ذات گرامی قدر تھی : وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ (۳۴ [سبا] : ۲۸)، یعنی ہم نے آپؐ کو دنیا بھر کے لوگوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے، لیکن اکثر مخالفین اس حقیقت سے آگاہ نہیں ۔

آپؐ کی سیرت، پاکیزگی، کشادہ دلی اور اخلاق کی راست و عظمت کا ذکر قرآن مجید ان الفاظ میں کرتا ہے : اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴ [الانشراح] : ۱)، یعنی کیا ہم نے آپؐ کا سینہ نہیں کھول دیا ۔ مطلب یہ کہ آنحضرتؐ کا سینہ اخلاق حمیدہ اور اعمال حسنہ کے لیے مکمل طور پر کھول دیا گیا تھا اور وہ تمام نیکیوں اور پاکیزگیوں کا مخزن قرار پا گیا تھا ۔

ذیل میں قرآن مجید کی وہ آیات درج کی جاتی ہیں، جن سے اسلامی اخلاقیات کے مزاج اور نوعیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور پتا چلتا ہے کہ قرآن مجید کی رو سے اخلاق کا دائرہ کس درجہ وسعت پذیر ہے:

غیبت، تجسس اور سوء ظن سے ممانعت: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ ۡ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ وَّلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا ۭ اَيُحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَّاْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ ۭ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۲)، یعنی اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کے بارے میں تجسس نہ کرو اور نہ کوئی کسی کی غیبت کرے۔ کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے؟ اس سے تم ضرور نفرت کروگے اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے۔

کسی کا مذاق نہ اڑاؤ، کسی کا نام نہ بگاڑو اور کسی کو برے ناموں سے نہ پکارو: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاۗءٌ مِّنْ نِّسَاۗءٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۚ وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ ۭ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ ۚ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۱)، یعنی اے ایمان والو! کوئی مرد کسی دوسرے کا مذاق نہ اڑائے، ممکن ہے (جن کا مذاق اڑایا جا رہا ہے) وہ ان سے (جو مذاق اڑا رہے ہیں) بہتر ہوں اور نہ عورتیں عورتوں کا مذاق اڑائیں، ہو سکتا ہے وہ ان (مذاق کرنے والیوں) سے بہتر ہوں اور اپنے مومن بھائی کو عیب نہ لگاؤ اور نہ ایک دوسرے کا برا نام رکھو۔ ایمان قبول کر لینے کے بعد برا نام رکھنا گناہ ہے اور جو اب بھی توبہ نہ کریں، وہ ظالم ہیں۔

عفو اور در گزر کو اپنا شعار بنا لو: وَاِنْ تَعْفُوْا وَتَصْفَحُوْا وَتَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۶۴ [التغابن]: ۱۴)، یعنی اگر تم معاف کر دو اور در گزر سے کام لو اور بخش دو تو اللہ (بھی) بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔

ناپ تول درست رکھو، اس میں کمی بیشی سے کام نہ لو: وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيْزَانَ (۵۵ [الرّحمٰن]: ۹)، یعنی انصاف کے ساتھ ٹھیک تولو اور تول کم نہ کرو؛

امانت اور عہد کی جو ذمے داریاں تمھارے سپرد ہیں ان کو پورا کرو: اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۙ (۴ [النسآء]: ۵۸)، یعنی اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کے حوالے کر دیا کرو۔ نیز فرمایا: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ڛ (۵ [المآئدۃ]: ۱)، یعنی اے ایمان والو! اپنے اقراروں کو پورا کرو:

ماں باپ کے ساتھ احسان کرو، یتیموں، مسکینوں، پڑوسیوں اور قرابت داروں کے حقوق کا خیال رکھو: وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْۢبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرَا (۴ [النسآء]: ۳۶)، یعنی ماں باپ کے ساتھ، قرابت داروں کے ساتھ، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ، پڑوسیوں کے ساتھ، خواہ قرابت والے پڑوسی ہوں خواہ اجنبی ہوں،

نیز پاس کے اٹھنے بیٹھنے والوں کے ساتھ اور ان لوگوں کے ساتھ جو مسافر ہوں، اور ان کے ساتھ جو (لونڈی غلام ہونے کی وجہ سے) تمھارے قبضے میں ہوں، احسان اور حسن سلوک کے ساتھ پیش آؤ۔ قرآن مجید نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی بہت تاکید کی ہے: وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۚ (۴۶ [الاحقاف] : ۱۵)، یعنی ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کا حکم دیا۔ نیز ارشاد فرمایا: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ○ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۳، ۲۴)، یعنی تمھارے پروردگار نے یہ بات ضروری قرار دے دی کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو اور ماں باپ کے ساتھ بھلائی کرو، اگر ماں باپ میں سے کوئی ایک یا دونوں، تمھاری زندگی میں بڑھاپے کی عمر تک پہنچ جائیں (اور ان کی خدمت کا بوجھ تم پر آ پڑے) تو ان کی کسی بات پر اف نہ کرو (یعنی کوئی بات کتنی ہی ناگوار گزرے، حرف شکایت زبان پر نہ لاؤ اور نہ (تیزی میں آ کر) ان کو جھڑکنے لگو، ان سے بات چیت عزت و ادب کے ساتھ کرو۔ ان کے آگے محبت و مہربانی کے ساتھ عاجزی کا سر جھکائے رکھو، ان کے حق میں ہمیشہ دعا کرو کہ پروردگار جس طرح انھوں نے مجھے صغر سنی میں پالا پوسا اور بڑا کیا، اسی طرح تو بھی ان پر رحم کر۔

قرآن مجید نے یہ تعلیم دی کہ جس بات کا علم نہ ہو، اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو اور غلط باتیں کہنے سننے سے بچو: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۶) یعنی جس بات کا تمھیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو یاد رکھو، کان، آنکھ اور دل ان سب کے بارے میں باز پرس ہونے والی ہے۔

زمین میں اکڑ کر نہ چلو، ہر حال میں اعتدال میں رہو: وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۷)، یعنی زمین پر اکڑ کر نہ چلو۔ یقیناً تم زمین میں شگاف نہیں ڈال سکتے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتے ہو۔

ازدواجی زندگی میں اپنی بیویوں کے ساتھ ہمیشہ حسن سلوک کرو: وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ (۴ [النسآء] : ۱۹)، یعنی ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح رہو سہو۔

سوچ سمجھ کر درست اور سیدھی بات منہ سے نکالو: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (۳۳ [الاحزاب] : ۷۰)، یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور بات جچی تلی اور پکی کہو۔

دوسروں کے پیشواؤں اور معبودوں کے بارے میں نازیبا الفاظ نہ استعمال کرو: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ (۶ [الانعام] : ۱۰۸)، یعنی جنھیں یہ لوگ خدا کے سوا پکارتے ہیں، تم انھیں گالیاں نہ دو کہ پھر وہ بھی حد سے متجاوز ہو کر بے سمجھے بوجھے خدا کو برا بھلا کہنے لگیں گے۔

اصل ایمان کے لیے لازمی قرار دیا کہ وہ

عدل و انصاف کے تقاضوں کو غیر مشروط طور سے پورا کریں اور کسی کی ضد یا مخالفت میں آ کر اس کے خلاف فیصلہ نہ کریں۔

تمام بنی نوع انسان تکریم و احترام کے یکساں استحقاق رکھتے ہیں: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰي كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۷۰)، یعنی ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو جنگل اور دریا میں سواری دی اور پاکیزہ روزی عطا کی اور ان کو اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی۔

فضیلت کا اصل پیمانہ سیرت اور کردار کی بلندی اور پاکیزگی ہے۔ نسل اور جاہ و حشم معیار فضیلت نہیں۔ انسان کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ نیکی اور پرہیزگاری ہی کو معیار فضیلت گردانے: يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۗىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۭ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو اور اللہ کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔ بلا شبہہ اللہ سب کو جاننے والا اور سب سے باخبر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ کسی کے گھر جاؤ تو یونہیں اندر نہ گھس جاؤ بلکہ دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دو، اجازت مانگو، سلام کہو، اگر صاحب خانہ کی طرف سے اجازت ملے تو اندر جاؤ، ورنہ واپس آ جاؤ: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓي اَهْلِهَا ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (۲۴ [النور]: ۲۷)، یعنی اے ایمان والو! اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے کے گھروں میں مت جایا کرو یہاں تک کہ ان سے اجازت لے لو اور گھر والوں کو سلام کہو۔ یہ بات تمہارے لیے بہت بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو۔ نیز فرمایا: فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِيْهَآ اَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ ۚ وَاِنْ قِيْلَ لَكُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا هُوَ اَزْكٰى لَكُمْ ۭ (۲۴ [النور]: ۲۸)، یعنی پھر اگر گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو اس میں نہ جاؤ جب تک کہ اجازت نہ ملے اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس چلے جاؤ تو واپس ہو جاؤ۔ اس میں تمہارے لیے بڑی پاکیزہ بات ہے۔ اگر کسی مکان میں کوئی خاص آدمی نہیں رہتا، نہ اس میں داخلے کے لیے کوئی روک ٹوک ہے، مثلاً مسجد، مدرسہ، خانقاہ یا سرائے وغیرہ تو اس میں بلا اجازت بھی داخل ہو سکتے ہیں: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُوْنَةٍ فِيْهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ۭ (۲۴ [النور]: ۲۹) یعنی جن گھروں میں کوئی سکونت پذیر نہیں ہے اور ان میں تمہارا کچھ مال ہو، ان میں بغیر اجازت کے جا سکتے ہو۔

پاکبازی اور نیک کرداری کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا کہ مردوں کو چاہیے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنے ناموس کی حفاظت کریں: قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ۭ (۲۴ [النور]: ۳۰)۔ یعنی (اے پیغمبر) مومن مردوں سے کہیے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور ستر کی حفاظت کریں۔ اس سے اگلی آیت میں عورتوں کو بھی یہی حکم دیا گیا ہے: وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ

يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ (۲۴ [النور] : ۳۱) یعنی (اے پیغمبر) مومن عورتوں سے بھی کہیے کہ وہ اپنی نظر نیچی رکھیں اور ستر کی حفاظت کریں۔

مزید آداب سکھلائے کہ دن رات میں تین وقت ایسے ہیں کہ ان میں تمہارے خاص ملازم اور لونڈی غلام بھی اور وہ جو حد بلوغ کو نہیں پہنچے، اجازت لیے بغیر اندر نہ جائیں: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ (۲۴ [النور] : ۵۸)، یعنی اے ایمان والو! تین وقت ایسے ہیں کہ تم سے اجازت لے کر آئیں وہ لوگ جو لونڈی غلام ہونے کی وجہ سے تمہارے قبضے میں ہیں اور جو ابھی حد بلوغ کو نہیں پہنچے۔ (وہ وقت یہ ہیں) نماز فجر سے پہلے، اور جب تم (آرام کی غرض سے) دوپہر کو کپڑے اتارتے ہو، اور نماز عشا کے بعد۔

عظیم اخلاق کے حامل لوگوں کی ایک علامت یہ ہے کہ نہ وہ جہلا سے الجھتے ہیں اور نہ کبر و غرور کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ وہ تو عجز و انکسار کے پیکر ہوتے ہیں: وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَّاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (۲۵ [الفرقان] : ۶۳) یعنی خدائے رحمٰن کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر فروتنی سے چلتے ہیں اور جب جاہل لوگ ان سے گفتگو کرتے ہیں تو کہتے ہیں "سلام"۔

ہر معاملے میں میانہ روی اختیار کی جائے: وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا (۲۵ [الفرقان] : ۶۷)، یعنی وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ بے جا اڑاتے ہیں اور نہ تنگی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ بلکہ اعتدال کے ساتھ، نہ ضرورت سے زیادہ نہ کم۔

صداقت شعار لوگوں کا ساتھ دینے کی تاکید فرمائی ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ (۹ [التوبۃ] : ۱۱۹) یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو، اور ہمیشہ راست بازوں کا ساتھ دو۔

دین کی تبلیغ بھی جو فرض ہے حکمت و دانائی اور بہتر اسلوب سے کرو: اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ (۱۶ [النحل] : ۱۲۵)، یعنی (اے پیغمبر!) آپ اپنے پروردگار کی طرف لوگوں کو بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور مخالفوں سے بحث کیجیے تو وہ بھی احسن طریقے سے۔

اگر کسی معاملے میں کسی سے بدلہ لو تو زیادتی نہ کرو اور حد سے آگے نہ بڑھو: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ (۱۶ [النحل] : ۱۲۶) یعنی اگر تم (مخالفوں سے کسی سختی کا) بدلہ لو تو بس اس قدر لو، جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی گئی اور اگر تم صبر سے کام لو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق میں بہت ہی اچھا ہے۔

اچھی بات کرو اور سلجھے ہوئے انداز سے لوگوں سے مخاطب ہو اور شیطان کے ہتھکنڈوں میں نہ آؤ: وَقُلْ لِّعِبَادِيْ يَقُوْلُوا الَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ اِنَّ الشَّيْطٰنَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطٰنَ كَانَ لِلْاِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِيْنًا ○ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۵۳)۔ یعنی (اے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) میرے بندوں سے کہہ دیجیے کہ جو بات کہو بہترین بات کہو۔

شیطان لوگوں کے درمیان فساد ڈالتا ہے۔ یقیناً شیطان انسان کا صریح دشمن ہے۔

صبر کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑو: فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ (۴۰ [المؤمن]: ۷۷) یعنی (اے پیغمبر!) آپؐ صبر کریں، اللہ کا وعدہ سچا ہے۔

جو لوگ دانستہ یا نادانستہ گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھے ہیں، انھیں اللہ کی رحمت پر بھروسا رکھنا چاہیے۔ یاس و قنوط کا تصور بھی دل میں نہ لائیں: قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ۭ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ (۳۹ [الزمر]: ۵۳)، یعنی (اے پیغمبر!) لوگوں سے کہہ دیں کہ اے میرے بندو، جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے، اللہ کی رحمت سے نا امید نہ ہونا، اللہ سب گناہوں کو بخش دے گا، وہ تو بخشنے والا مہربان ہے۔

ہر حال میں اللہ پر بھروسا رکھو: وَعَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (۵ [المائدۃ]: ۱۱)، یعنی ایمان داروں کو اللہ ہی پر بھروسا رکھنا چاہیے۔

زندگی کی ہر منزل میں شکر و سپاس کو وطیرہ بنانا چاہیے: مَا يَفْعَلُ اللّٰهُ بِعَذَابِكُمْ اِنْ شَكَرْتُمْ وَاٰمَنْتُمْ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ شَاكِرًا عَلِيْمًا (۴ [النساء]: ۱۴۷)، یعنی اگر اللہ کے شکر گزار رہو اور اس پر ایمان لے آؤ تو اللہ تم کو عذاب دے کر کیا کرے گا اور اللہ تو بڑا قدر دان اور بڑا علم والا ہے۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اخلاق کے مختلف پہلوؤں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان میں سے صرف بعض پہلوؤں کا ذکر کیا گیا ہے۔

۷۱۔ معاشیات: قرآن مجید کوئی معاشیات کی کتاب نہیں ہے اور اسی لیے اس موضوع سے متعلق اس نے کھل کر بحث بھی نہیں کی ہے، تاہم کچھ اشارے ضرور کیے ہیں جن سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اس موضوع پر قرآن مجید کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ ان آیات کے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس ضمن میں قرآن مجید کا نظریہ یہ ہے کہ سرمائے کو بہر صورت خرچ کیا جائے، کسی نہ کسی انداز سے مستحقین میں تقسیم کیا جائے، جہاں تک ہو سکے اس کو پھیلایا جائے اور چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے سے روکا جائے۔ سرمایہ جمع کرنا اور گن گن کر تجوریوں میں محفوظ رکھنا، قرآن مجید کے نزدیک قطعی ممنوع ہے۔ جن لوگوں کو دولت جمع کرنے کی عادت پڑ چکی ہے اور جو خدا اور معاشرے کے ان حقوق کو جن کی شریعت اسلامی میں تاکید کی گئی ہے ادا نہیں کرتے، ان کے بارے میں قرآن مجید کہتا ہے: وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ ۭ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ ۝ (۹ [التوبۃ]: ۳۴، ۳۵)، یعنی جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، ان کو اس دن کے دردناک عذاب کی خوش خبری سنا دو، جس دن وہ مال دوزخ کی آگ میں خوب گرم کیا جائے گا۔ پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی اور کہا جائے گا کہ یہ وہی مال ہے جو تم نے اپنے لیے جمع کیا تھا، سو جو تم جمع کرتے تھے اس کا مزہ چکھو۔

قرآن مجید اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا

ہے کہ دولت پر کسی خاص شخص یا گروہ کا قبضہ یا اجارہ داری نہیں اس کو پورے معاشرے میں دائر و سائر رہنا چاہیے ۔ ارشاد الٰہی ہے : مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ۭ (۵۹ [الحشر] : ۷) یعنی جو مال اللہ تعالٰی نے فتح کے نتیجے میں بستیوں والوں سے اپنے رسول کو دلوایا ہے، وہ اللہ اور اللہ کے رسول اور رسول کے قرابت داروں اور یتیموں اور حاجت مندوں اور مسافروں کے لیے ہے ۔ (تقسیم مال کا یہ انداز اس بنا پر ہے) تاکہ جو تم میں دولت مند ہیں مال انھی کے ہاتھوں میں مرتکز ہو کر نہ رہ جائے ۔

قرآن مجید کی رو سے دولت مندوں کے مال و دولت میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے جو حاجتوں اور ضرورتوں کی وجہ سے دست سوال دراز کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کا بھی حق ہے جو حاجت مند تو ہیں مگر شرم و حیا اور عزت نفس کی خاطر سوال نہیں کر سکتے ۔ قرآن مجید نے اہل جنت کی صفات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کے وہ نیک بندے، جن میں فی الواقع نیکی اور بھلائی کی روح کار فرما رہی، اور جو دنیا میں راتوں کو بیدار رہ کر اپنے ذوق بندگی کا سامان کرتے تھے اور وہ اپنے مال و دولت میں حاجت مند افراد کے حق کو پہچانتے ہوئے اس کو ادا کرتے تھے اس سلسلے میں وہ کسی قسم کی کوتاہی نہیں برتتے تھے : اِنَّهُمْ كَانُوْا قَبْلَ ذٰلِكَ مُحْسِنِيْنَ ○ كَانُوْا قَلِيْلًا مِّنَ الَّيْلِ مَا يَهْجَعُوْنَ ○ وَبِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ ○ وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۱۶ تا ۱۹)، یعنی وہ اس سے پہلے (دنیا کی زندگی میں) نیکی کے خوگر تھے، رات کے تھوڑے سے حصے میں سوتے تھے اور اوقات سحر میں بخشش مانگا کرتے تھے اور ان کے مال میں مانگنے والے اور نہ مانگنے والے دونوں کا حق ہوتا تھا ۔

بلاشبہہ نماز ایک نہایت ہی اہم فریضہ اور اسلام کا بنیادی رکن ہے ۔ اتنی بڑی نیکی اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہونے کے باوجود اس کا تعلق بہت حد تک انسان کی اپنی ذات سے ہے ۔ تاہم عملاً نیکی کی روح، عقائد کے علاوہ انفاق فی سبیل اللہ میں مضمر ہے اور اس سے ہمارا پورا معاشرہ متاثر ہوتا ہے ۔ قرآن مجید اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان فرماتا ہے : لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ ۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ۙ وَالسَّآئِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ ۚ (۲ [البقرۃ] : ۱۷۷)، یعنی نیکی یہی نہیں کہ تم مشرق یا مغرب کو قبلہ سمجھ کر اس کی طرف منہ کر لو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ اللہ پر، روز آخرت پر، فرشتوں پر، اور اللہ کی کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائیں اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتے داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، مانگنے والوں پر اور گردنوں کے چھڑانے میں خرچ کریں ۔ دوسری جگہ فرمایا نیکی کا اصل دارومدار ہی انفاق پر ہے اور انفاق بھی ایسی چیز کا ہو جس کو تم محبوب رکھتے ہو : لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ۵ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ ○ (۳ [آل عمرٰن] : ۹۲)، یعنی تم نیکی کا درجہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے، جب تک تم میں یہ بات پیدا نہ ہو جائے کہ (مال و دولت میں سے) جو کچھ محبوب رکھتے

ہو، اپنے راہ حق میں خرچ کرو، اور جو کچھ تم خرچ کرتے ہو، وہ اللہ کے علم میں ہے .

اصحاب جنت کی خصوصیات کے ضمن میں قرآن مجید نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالٰی کی مخلوق کے ساتھ حسن سلوک کرتے ہیں اور اس کی رضا جوئی کے لیے ہر طبقے کے مستحق لوگوں پر خرچ کرنے سے دریغ نہیں کرتے: وَ يُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّ يَتِيْمًا وَّ اَسِيْرًا ۝ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّ لَا شُكُوْرًا (۷٦ [الدھر]: ۸ و ۹)، یعنی وہ اللہ تعالٰی کی محبت کی بنا پر محتاجوں، یتیموں اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں (اور کہتے ہیں کہ) ہم تو صرف اللہ کی رضا جوئی کے لیے کھلاتے ہیں۔ کسی قسم کے بدلے اور شکر گزاری کے خواہاں نہیں ہیں ۔ اس آیت میں خلق خدا سے حسن سلوک کی تمام صورتیں شامل ہیں .

قرآن مجید نے متعدد مقامات پر انفاق کا ذکر کیا ہے اور ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو خرچ کرتے اور یتامٰی و مساکین اور دیگر مستحقین کی مدد کرتے ہیں ۔ اس کے مقابلے میں ان لوگوں کی سخت مذمت بیان فرمائی ہے جو سونے چاندی کے ڈھیر لگا کر بیٹھ جاتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا نام تک نہیں لیتے، بلکہ ہر موقع پر ان کی کوشش ہوتی ہے کہ جس طرح ہو سکے سرمایہ سمیٹ کر اپنی تجوریوں میں ڈالتے جائیں ۔ ان کے دل میں نہ غریب کی ہمدردی کا جذبہ باقی رہتا ہے اور نہ وہ مستحق ہی کو دینے پر آمادہ ہوتے ہیں ۔ ان کا اصل مطمح نظر استحصال، دوسرے کو نقصان پہنچانا اور خود نفع اٹھانا ہوتا ہے ۔ قرآن مجید نے اس استحصال کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے اور استحصال کرنے والوں کو سخت مذموم قرار دیا ہے: وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَ اِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ (۸۳ [المطففین]: ۱ تا ۳)، یعنی ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے بڑی خرابی ہے کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں، تو پورا لیں اور جب ان کو ناپ کر یا تول کر دیں تو کم کر دیں ۔ اس آیت کے تحت اس کردار کی بھی مذمت کی گئی ہے کہ جب اپنے نفع کا سوال ہو تو بھاؤ اونچا کر دیا جائے، اور جب دوسروں کو ان کی محنت کا ثمر دینا پڑے تو بھاؤ کم کر دیا جائے ۔ اس کردار کے حامل لوگوں کو قرآن مجید نے "ویل" یعنی خرابی کا مستحق ٹھیرایا ہے ۔ تطفیف کو آج کل کی اصطلاح میں استحصال ہی کی ایک شاخ کہا جا سکتا ہے .

**۱۸ - آداب مجلس:** قرآن مجید نے مسلمانوں کو ہر طرح کی تعلیم دی؛ ہر اچھی بات ان کو سکھائی اور اس پر عمل پیرا ہونے کی تلقین فرمائی ہے ۔ اس نے جہاں نماز، روزے اور حج، زکٰوۃ وغیرہ کے احکام بتائے ہیں اور ان کی ضروری تفصیلات سے آگاہ فرمایا، وہاں ایسے آداب بھی سکھائے ہیں، جن کی انسان کو ہمیشہ ضرورت پیش آتی ہے ۔ ان میں آداب مجلس بھی شامل ہیں اور قرآن مجید نے اس پر عمل کرنے کی خصوصیت سے تاکید کی ہے، مثلاً مجلس میں ایک دوسرے میں گھس کر نہیں بیٹھنا چاہیے بلکہ کھلے ہو کر بیٹھنا چاہیے اور ہر آنے والے کے لیے جگہ نکالنی چاہیے۔ قرآن مجید اس کی ان الفاظ میں تاکید کرتا ہے: يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قِيْلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوْا فِي الْمَجٰلِسِ فَافْسَحُوْا يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ ۚ وَ اِذَا قِيْلَ انْشُزُوْا فَانْشُزُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ۙ وَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ؕ (۵۸ [المجادلہ]: ۱۱)، یعنی

اے ایمان والو! جب تم سے کہا جائے کہ مجلسوں میں کھلے کھلے ہو کر بیٹھو تو کھلے ہو کر بیٹھا کرو۔ اور جب تم سے کہا جائے کہ اٹھ کھڑے ہو تو اٹھ کھڑے ہوا کرو۔ جو تم میں سے ایمان لے آئے ہیں، اللہ ان کو رفعت عطا فرمائے گا اور جو اہل علم ہیں، ان کو بلند درجوں سے نوازے گا۔ دوسری جگہ فرمایا کہ گفتگو میں آہستگی اور لب و لہجہ میں نرمی اختیار کرو۔ مجلس میں اونچی آواز سے بات نہ کرو۔ یہ آداب مجلس کے منافی ہے۔ حضرت لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا: وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۭ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ (۳۱ [لقمٰن]: ۱۹)، یعنی (اے بیٹے) درمیانہ چال چلو، اور اپنی آواز نیچی رکھو، بے شک تمام آوازوں سے مکروہ گدھے کی آواز ہے۔

۱۹۔ آداب رسول: مضامین قرآن مجید میں سے ایک نہایت اہم مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آداب سے تعلق رکھتا ہے۔ آنحضرتؐ کی ذات اقدس انتہائی احترام و عزت اور تکریم و تعظیم کی مستحق ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپؐ کا اسم گرامی زبان سے نکلے یا کان میں پڑے تو آپؐ پر صلوٰۃ و درود بھیجنا چاہیے، بلکہ مسلمان کا زیادہ وقت آپؐ پر درود پڑھنے میں صرف ہونا چاہیے۔ خود اللہ تعالٰی اپنے محبوب پر صلوٰۃ بھیجتا ہے اور اس کے فرشتوں کا بھی یہی معمول ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ تمام مسلمانوں کو آپؐ پر درود بھیجنا چاہیے: اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰۗىِٕكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَي النَّبِيِّ ۭ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۶)، یعنی بے شک اللہ اور اس کے فرشتے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں۔ ایمان والو! تم بھی آپؐ پر درود اور سلام بھیجا کرو۔

قرآن مجید میں تاکید کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کسی قسم کی کوئی ایذا یا تکلیف نہ پہنچائی جائے، نہ ذہنی، نہ جسمانی، نہ کسی اور نوعیت کی۔ قرآن مجید نے یہ بھی ہدایت کی کہ بغیر اجازت حضورؐ کے مکان میں داخل نہ ہوا جائے۔ اگر آپؐ کھانے پر دعوت دیں تو کھانا کھا کر فوراً واپس ہو جانا چاہیے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ آپؐ کے مکان میں بلا وجہ بیٹھ کر باتوں میں مصروف نہ ہو جائیں اور اس طرح آپ کی ایذا رسانی کا باعث نہ بنیں: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّآ اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَيْرَ نٰظِرِيْنَ اِنٰىهُ ۙ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَاْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ ۭ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيٖ مِنْكُمْ ۡ وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْيٖ مِنَ الْحَقِّ ۭ وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔــلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاۗءِ حِجَابٍ ۭ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَقُلُوْبِهِنَّ ۭ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا ۭ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا ○ (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳)، یعنی اے ایمان والو! نبی (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) کے گھر میں داخل نہ ہوا کرو، مگر یہ کہ تم کو کھانے کے لیے بلایا جائے۔ اس کے پکنے کے انتظار میں نہ بیٹھے رہا کرو۔ اسی وقت آؤ جب تمھیں دعوت دی جائے۔ پھر جب کھا چکو تو منتشر ہو جاؤ، باتوں میں نہ لگ جایا کرو۔ تمھاری اس بات سے نبی (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کو تکلیف ہوتی

ہے، لیکن وہ تم سے حیا کرتے ہیں (اور کچھ نہیں کہتے) مگر اللہ اظہار حق سے حیا نہیں کرتا اور جب تم آپؐ کی بیویوں سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ یہ بات تمہارے دلوں کو اور عورتوں کے دلوں کو صاف اور پاک رکھنے والی ہے۔ اور تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ رسول اللہؐ کو تکلیف پہنچاؤ اور نہ آپؐ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کرو۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت بڑی بات ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ایذا دینے والے اللہ کے نزدیک ملعون قرار پاتے ہیں: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِيْنًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۷)، یعنی اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں، اللہ تعالٰی نے ان کو دنیا اور آخرت میں لعنت کا مستحق ٹھیرا دیا ہے اور ان کے لیے ذلیل کرنے والا عذاب تیار کیا ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ادب و احترام کے اصل حدود یہ ہیں کہ آپؐ کی اطاعت کی جائے اور امر و نواھی کے سلسلے میں آپؐ کے تمام ارشادات کو مانا جائے۔ اگر آپؐ کے احکام کی اطاعت نہیں کی جائے گی تو ظاہر ہے اس نافرمانی کو آپؐ کی ایذا رسانی سے تعبیر کیا جائے گا۔

آنحضرتؐ کی حیات مبارکہ میں آپؐ کے سامنے اونچی آواز سے گفتگو کرنے یا آپؐ کی آواز سے آواز بلند کرنے یا آگے بڑھ بڑھ کر تیزی سے بات کرنے کی سخت ممانعت تھی۔ قرآن مجید نے ایسا کرنے والوں کو سختی سے روکا ہے: يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ ؕ إِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ○ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَ اَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱ و ۲)، یعنی اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول (صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) سے پہلے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بلا شبہہ اللہ (تمہاری سب باتیں) سننے والا (اور تمہارے تمام عملوں کو) جاننے والا ہے۔ اے ایمان والو! تم اپنی آوازیں پیغمبر کی آواز سے بلند مت کرو۔ اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولو، جیسے آپس میں ایک دوسرے سے کھل کر بولا کرتے ہو، ایسا نہ ہو کہ تمہارے اعمال برباد ہو جائیں اور تمہیں خبر بھی نہ ہو۔

قرآن مجید کے اس ارشاد کا مطلب یہ بھی ہے کہ جہاں ارشادات رسول سنائے جا رہے ہوں، وہاں شور نہ مچایا جائے۔ آپؐ کی بات پورے غور سے سنی جائے۔ نیز آنحضرتؐ کے احکام کا مذاق نہ اڑایا جائے اور آپؐ کے احکام کے جواب میں کوئی ایسی بات زبان سے نہ نکالی جائے جس میں بے ادبی اور گستاخی کا شائبہ بھی پایا جائے۔

اس کے مقابلے میں ان لوگوں کا ذکر فرمایا، جو آنحضرتؐ کے فرمان کے جواب میں آہستگی سے بات کرتے ہیں اور اپنی آواز نیچی رکھتے ہیں، ان کو قرآن مجید متقی اور پرہیزگار قرار دیتا ہے: إِنَّ الَّذِيْنَ يَغُضُّوْنَ اَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ امْتَحَنَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ لِلتَّقْوٰى ؕ لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّ اَجْرٌ عَظِيْمٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۳)، یعنی بلا شبہہ جو لوگ رسول اللہ کے سامنے اپنی آواز پست رکھتے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں، جن کے دلوں کو اللہ نے پرہیزگاری کے لیے خالص کر دیا ہے۔ ان کے لیے مغفرت اور اجر عظیم ہے۔

اس سے آگے فرمایا کہ جو لوگ حجروں اور مکان کے باہر سے رسول اکرمؐ کو آواز دے کر پکارتے ہیں وہ آپؐ کے حضورؐ سوءِ ادب کے مرتکب ہوتے ہیں اور کم عقلی کا مظاہرہ کرتے ہیں : إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ○ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۴۹ [الحجرٰت] : ۴ و ۵)، یعنی (اے پیغمبر) بے شک جو لوگ آپ کو حجروں کے باہر سے پکارتے ہیں، ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے۔ اور اگر وہ صبر سے کام لیتے، یہاں تک کہ آپؐ خود ان کے پاس باہر آ جاتے تو یہ ان کے حق میں بہتر ہوتا اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

آنحضرتؐ کا اصل ادب یہ ہے کہ جس بات کا آپؐ حکم دیں، اسے فوراً مان لیا جائے اور جس سے روکیں، اس سے بلا تامل کنارہ کشی اختیار کر لی جائے : وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ (۵۹ [الحشر] : ۷)، یعنی (اے مسلمانو !) پیغمبرؐ تم کو جو حکم دیں، اسے قبول کرو اور جس چیز سے تمہیں روکیں، اس سے رک جاؤ۔

آنحضرتؐ کے بارے میں کوئی ایسا لفظ زبان سے نہ نکالا جائے جس سے حروف کے توڑنے سے تغیر و تبدل کے ساتھ سوءِ ادب کا پہلو نکلتا ہو۔ یہودی آنحضرتؐ کی مجلس میں آتے اور آپؐ کی باتیں سنتے۔ بعض باتیں جو وہ اچھی طرح نہ سن پاتے تو دوبارہ آپؐ کو اپنی جانب متوجہ کرنا چاہتے تو کہتے رَاعِنَا (یعنی ہماری طرف توجہ کریں اور ہماری رعایت کریں۔ یہودی یہ لفظ بدنیتی اور شرارت سے استعمال کرتے تھے اور اس کو قدرے دبا کر رَاعِيْنَا (یعنی ہمارا چرواہا) کہتے تھے۔ رَاعنا عبرانی میں احمق کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔ قرآنِ مجید نے اس سے صرف اس لیے روک دیا کہ یہ لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ایک معنی میں سوءِ ادب اور گستاخی کا پہلو ہے)۔ یہودیوں کی زبان سے یہ لفظ سن کر بے خبری کے عالم میں مسلمان بھی کبھی اسے استعمال کر دیتے۔ اللہ تعالٰی نے اس سے منع فرمایا اور حکم دیا کہ یہ لفظ نہ کہو۔ اگر کہنا ہو تو اُنْظُرْنَا کہو، (اس کے معنی بھی یہی ہیں) : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲ [البقرۃ] : ۱۰۴)، یعنی اے ایمان والو ! "رَاعِنَا" مت کہا کرو، "اُنْظُرْنَا" کہا کرو اور پیغمبرؐ کی بات توجہ سے سنو اور کافروں کے لیے درد ناک عذاب ہے۔

آنحضرتؐ سے بے مقصد سوال کرنے سے بھی قرآنِ مجید نے روک دیا : أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (۲ [البقرۃ] : ۱۰۸)، یعنی کیا تم چاہتے ہو کہ اپنے رسول سے ویسے ہی (فضول) سوال کرو، جیسے (اس سے) پہلے حضرت موسٰیؑ سے کیے گئے تھے۔ (یاد رکھو) جو شخص ایمان کو کفر سے بدلے گا، وہ بلا شبہہ سیدھی راہ سے بھٹک گیا۔ مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ سے بے مقصد اور فضول سوال کرنا ایمان کے بجائے کفر کی راہ اختیار کر لینے کے مترادف ہے۔

**۲۰۔ حصولِ علم کی ترغیب اور اس کے فضائل :** علم اور فضلیت علم بھی قرآنِ مجید کا اہم مضمون ہے۔ علم سے جہالت کا خاتمہ ہوتا ہے اور تدبر و تفکر کی راہیں کھلتی ہیں۔ علم ہی سے ترقی و تقدم کی منزلیں طے ہوتی ہیں اور اسی سے انسان کے فضل و کمال میں اضافہ ہوتا ہے۔

قرآن مجید علم ہی کی طرف بڑھنے کی تاکید کرتا ہے اور اس میں واقعات و حقائق کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہ بھی علم ہی پر مبنی ہیں: وَلَقَدْ جِئْنٰهُمْ بِكِتٰبٍ فَصَّلْنٰهُ عَلٰى عِلْمٍ هُدًى وَّرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (۷ [الاعراف]: ۵۲)، یعنی ہم نے ان لوگوں کے لیے ایک عظیم الشان کتاب نازل کر دی ہے جس میں علم کے ساتھ (دین حق کی تمام باتیں) کھول کھول کر بیان کر دی ہیں، جو ایمان رکھنے والوں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔

علم کے مقابلے میں جہالت آتی ہے جسے قرآن مجید میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ اس کا ذکر قصۂ موسیٰؑ میں ان لفظوں میں کیا گیا: قَالَ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ (۲ [البقرۃ]: ۶۷)؛ یعنی حضرت موسیٰؑ نے کہا، نعوذ باللہ، اگر میں (احکام الٰہی کی تبلیغ میں تمسخر کروں اور) جاہلوں کا سا شیوہ اختیار کروں۔

قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو تاکید کی کہ آپؐ کے پاس اللہ کی طرف سے علم کی روشنی آ چکی ہے۔ اب یہود و نصاریٰ کے پیچھے نہ لگنا: وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ (۲ [البقرۃ]: ۱۲۰)؛ یعنی (اے پیغمبر) یاد رکھو اگر تم نے ان لوگوں کی خواہشوں کی پیروی کی، باوجودیکہ تمہارے پاس علم و یقین کی روشنی آ چکی ہے، تو اللہ کی دوستی اور مددگاری سے یکسر محروم ہو جاؤ گے۔

پیچیدہ اور مشکل مسائل کے حل و کشود کا تعلق اہل علم ہی سے ہے۔ اہل علم ہی کا وہ گروہ ہے، جو تمام مسائل کی تعبیر و تاویل پر عبور رکھتا ہے اور پھر وہ اپنے علم کی دولت بے پایاں پر فخر یا تکبر کا اظہار نہیں کرتا بلکہ علم کو اللہ کی ایک عظیم نعمت گردانتا اور کہتا ہے کہ یہ سب اللہ کا عطیہ ہے، ہمارا اس میں کوئی کمال نہیں ہے: وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳ [آل عمرٰن]: ۷)، یعنی (جو کتاب اللہ میں متشابہات ہیں) ان کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا (کیونکہ ان کا تعلق اس عالم سے ہے، جہاں تک انسان کے علم و حواس کی رسائی نہیں ہو سکتی) اور پختہ علم والے کہتے ہیں کہ ہم تو اس پر ایمان لے آئے، یہ سب کچھ ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے، اور نصیحت تو اہل عقل والے ہی قبول کرتے ہیں۔

اللہ کی توحید و وحدانیت کی گواہی فرشتے، اہل علم اور خود اللہ تعالیٰ دیتے ہیں: شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِالْقِسْطِ ۭ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۸)، یعنی اللہ نے اس بات کی گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہی عدل کے ساتھ (تمام کارخانۂ ہستی میں) تدبیر و انتظام کرنے والا ہے؛ فرشتوں اور اہل علم کی بھی یہی شہادت ہے کہ کوئی معبود نہیں ہے، مگر وہی ایک طاقت و غلبے والا اور حکمت والا۔

اہل علم کی ذہنی اور قلبی پاکیزگی کا یہ عالم ہے کہ وہ اس اجر و ثواب ہی کو سب سے بہتر قرار دیتے ہیں، جو انہیں اللہ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے اور اس کو وہ ہر شے پر ترجیح دیتے ہیں: وَقَالَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّمَنْ اٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ۚ وَلَا يُلَقّٰىهَآ اِلَّا الصّٰبِرُوْنَ (۲۸ [القصص]: ۸۰)، یعنی جو لوگ اہل علم

تھے، وہ بولے: کم بختو، اللہ کی طرف سے ثواب ہی اس شخص کے لیے بہتر سرمایہ ہے، جو ایمان لائے اور نیک عمل کرے، اور یہ چیز صبر کرنے والوں کے سوا اور کسی کو میسر نہیں آتی۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے غور و فکر کے لیے جو مثالیں بیان کی ہیں، انھیں اہل علم ہی سمجھ سکتے ہیں: وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۚ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۳)، یعنی ہم لوگوں (کے غور و فکر) کے لیے جو یہ مثالیں بیان کرتے ہیں، انھیں اہل علم ہی سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

اللہ کا خوف اور خشیت الٰہی صرف اصحاب علم ہی کے دلوں میں جاگزیں ہے: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ (۳۵ [فاطر] : ۲۸)، یعنی اللہ سے فقط وہی لوگ ڈرتے ہیں جو علم کی دولت سے بہرہ ور ہیں۔

ایک اور مقام پر فرمایا کہ عقل و فکر اور درجہ و مرتبہ کے اعتبار سے علم والے اور بے علم کبھی برابر نہیں ہو سکتے۔ نصیحت صرف عقل مندوں ہی کو حاصل ہوتی ہے: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (۳۹ [الزمر] : ۹)، یعنی (اے پیغمبر) ان سے کہہ دیں کہ کیا علم والے اور بے علم برابر ہو سکتے ہیں۔ نصیحت پذیر وہی ہوتے ہیں جو عقل و شعور رکھتے ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ایمان والوں کے درجات بلند کرتا ہے اور اصحاب علم کو اونچے مرتبے پر فائز کرتا ہے: يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ۙ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۵۸ [المجادلة] : ۱۱)، یعنی جو لوگ تم میں سے دولت ایمان کے مالک ہوئے، اور جو زیور علم سے آراستہ ہوئے، اللہ ان کے درجے بلند کرے گا اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اس سے باخبر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے فرمایا کہ جب تک سلسلۂ وحی پورا نہ ہو جائے اس بارے میں جلدی نہ کرو اور اس بات کا انتظار کرو کہ فیضان الٰہی کا سلسلہ کہاں تک دراز ہوتا ہے۔ آپؐ کو تو دعا کرنی چاہیے کہ آپؐ کو علم و عرفان کی زیادہ سے زیادہ دولت حاصل ہو: وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۖ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) جب تک قرآن مجید کی وحی آپؐ پر پوری نہ ہو جائے، اس میں جلدی نہ کریں۔ آپؐ کی دعا تو یہ ہونی چاہیے کہ اے پروردگار! میرا علم اور زیادہ کر۔ اس آیت سے علم کی فضیلت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتا چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علم و عرفان کی وسعت و عظمت کہیں بھی رکنا نہیں چاہتی تھی۔ اس کے لیے کوئی حد بندی نہ تھی۔ آپؐ طلب علم کے لیے ہر آن اللہ سے دعا گو رہتے تھے اور اس ضمن میں آپؐ کا دامن ہر وقت اللہ کے حضور دراز رہتا تھا۔ کیوں نہ ہو، یہ وہی پیغمبر آخرالزمان اور خاتم المرسلین ہی تو ہیں، جن کی طرف پہلی وحی ہی یہ کی جاتی ہے: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵)، یعنی (اے پیغمبر!) پڑھیے اپنے رب کے نام سے، جو سب کو پیدا کرنے والا ہے۔ اس نے انسان کو جمے ہوئے لہو سے بنایا۔ پڑھیے، اور آپؐ کا پروردگار بڑا ہی کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا۔ اس نے انسان کو

وہ علم عطا فرمایا، جو وہ نہیں جانتا تھا۔

حصول علم کے سلسلے میں قرآن مجید یہ چاہتا ہے کہ تعلیم کا ایک نظام قائم کرنا چاہیے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ سب لوگ گھروں کو چھوڑ کر حصول علم کے لیے نکل کھڑے ہوں۔ البتہ یہ ضرور ہونا چاہیے کہ ہر بستی اور ہر گروہ میں سے کچھ لوگ اس کام کے لیے وقف ہو جائیں اور وہ تعلیم و تربیت کے مراکز میں جا کر اپنے اندر علم دین کی بصیرت پیدا کریں اور پھر اپنی آبادیوں میں واپس جا کر دوسروں کو تعلیم دیں: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ۭ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ (۹ [التوبۃ]: ۱۲۲)، یعنی یہ (تو) ممکن نہیں کہ سب کے سب مسلمان (اپنے گھروں سے) نکل کھڑے ہوں (اور تعلیم دین کے مراکز میں آ کر علم و تربیت حاصل کریں)؛ پس ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئے تاکہ دین میں دقت و فہم پیدا کرے، اور جب (تعلیم و تربیت کے بعد) اپنے گھروں میں واپس جائے تو لوگوں کو (جہل و غفلت کے نتائج سے ہوشیار کرے) تاکہ وہ برائیوں سے بچیں۔

قرآن مجید نے مسلمانوں کو حصول علم کی بہت ترغیب دی ہے اور ان کو علم کے فوائد و فضائل سے اچھی طرح آگاہ فرمایا ہے۔

**۱۲۔ دین میں عقل کا مقام:** اسلام، دین فطرت ہے اور اس کے احکام و اوامر عقلی تقاضوں اور فکری پیمانوں کے عین مطابق ہیں۔ اس لیے قرآن مجید بار بار لوگوں کو عقل و شعور اور غور و فکر سے کام لینے کی دعوت دیتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ اسلام میں عقل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور دین و دنیا کا یہ سارا کارخانہ عقل و شعور کی روشنی میں چلتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق، لیل و نہار کی گردش اور بارش وغیرہ سب اللہ کے وجود کی شہادت دیتے ہیں اور ان سے انسان کے لیے عبادت و بندگی کی وہ راہیں متعین ہوتی ہیں کہ صحیح فہم و شعور جن کا تقاضا کرتے ہیں اور وہ ہے اللہ کو ایک ماننا، اس کی توحید کا اقرار کرنا اور اپنے آپ کو کلیۃً اللہ کے احکام کے سپرد کر دینا: اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ ۠ وَّتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۶۴)، یعنی بلاشبہہ آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات دن کے ایک دوسرے کے بعد آتے رہنے میں، اور ان کشتیوں میں جو انسان کی کاربرآری کے لیے سمندر میں چلتی ہیں، اور برسات میں جسے اللہ آسمان سے برساتا ہے، اور اس کی آب پاشی سے زمین مرنے کے بعد بھی جی اٹھتی ہے، اور اس بات میں کہ ہر قسم کے جانور زمین میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ہواؤں کے مختلف رخ پھرنے میں، اور بادلوں میں جو آسمان و زمین کے درمیان (اپنی مقررہ جگہ کے اندر) بندھے ہوئے ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں (اللہ کی ہستی و یگانگی اور اس کے قوانین رحمت کی) بڑی ہی نشانیاں ہیں۔ اس آیت میں عبادت الٰہی میں ثابت قدم رہنے، عقل و بصیرت سے کام لینے، کائنات میں تدبر و تفکر کرنے اور حقائق ہستی کی معرفت حاصل کرنے کا حکم اور برہان فضل و

رحمت سے استدلال کی تلقین کی گئی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے عقل کی ہدایت کی اصل راہ یہ ہے کہ جو احکام اللہ نے اپنے پیغمبرؐ پر نازل کیے ہیں، ان کا اتباع کیا جائے۔ اگر اس سے اغماض کیا جاتا ہے اور اللہ کی طرف سے نازل شدہ احکام پر عمل پیرا ہونے کے بجائے آبا و اجداد کے نقش قدم پر چلنے کو ترجیح دی جاتی ہے تو قرآن مجید اس کو عقل سے تعبیر نہیں کرتا، بلکہ اس نقطۂ نظر کو عقل کے منافی قرار دیتا ہے: وَ إِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا ؕ اَوَلَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۷۰)، یعنی جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ نے جو ہدایت نازل کی ہے اس کی پیروی کرو، تو کہتے ہیں کہ نہیں، ہم تو اسی طریقے پر چلیں گے جس پر اپنے بڑے بوڑھوں کو چلتے دیکھا ہے۔ کوئی ان سے پوچھے، اگر تمہارے بڑے بوڑھے عقل سے کورے اور ہدایت سے محروم رہے ہوں تو (پھر بھی) تم ان کی پیروی کرو گے؟ مطلب یہ کہ ایمان کی راہ عقل و بصیرت کی راہ ہے اور کفر کا خمیر کورانہ تقلید اور بے بصیرتی سے تشکیل پاتا ہے۔

قرآن مجید کہتا ہے کہ منکرین حق کے سامنے علم و بصیرت اور عقل و ہدایت کی بات پیش کرنا ایسا ہے جیسے چارپایوں کو مخاطب کرکے جواب کی توقع رکھنا: وَ مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ اِلَّا دُعَآءً وَّ نِدَآءً ؕ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۷۱)، یعنی جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی، ان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک چرواہا چارپایوں کے آگے چیخت چلاتا ہے، مگر چارپائے کچھ بھی نہیں سنتے۔ صرف بلانے اور پکارنے کی صدائیں ان کے کانوں میں پڑتی ہیں۔ وہ (راہ حق سے) بہرے، اندھے، گونگے ہو کر رہ گئے ہیں، سوچنے سمجھنے کی صلاحیتوں سے بالکل محروم ہیں۔

قرآن مجید اپنی زبان میں ان لوگوں کو عقل و فراست سے عاری قرار دیتا ہے جو راہ حق کی طرف آنے سے گریز کرتے ہیں اور نماز کو کھیل تماشے سے تعبیر کرتے ہیں: وَ اِذَا نَادَيْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ اتَّخَذُوْهَا هُزُوًا وَّ لَعِبًا ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُوْنَ (۵ [المآئدة] : ۵۸)، یعنی جب تم نماز کے لیے پکارتے ہو (یعنی اذان دیتے ہو) تو یہ اسے تماشا بناتے اور اس کی ہنسی اڑاتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسا گروہ ہے جو سمجھ بوجھ سے یک قلم بے بہرہ ہے۔

جو لوگ ایمان کی نعمت سے بہرہ یاب ہیں، وہی عقل و بصیرت کے حامل ہیں۔ اہل مکہ کے بارے میں، جو راہ ہدایت پر چلنے سے گریزاں تھے، قرآن مجید کہتا ہے: اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَآ اَوْ اٰذَانٌ يَّسْمَعُوْنَ بِهَا ۚ فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَ لٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ (۲۲ [الحج] : ۴۶)، یعنی کیا (اہل مکہ) زمین کے مختلف حصوں میں چلے پھرے نہیں کہ عبرت حاصل کرتے۔ ان کے پاس دل ہوتے اور سمجھتے بوجھتے، کان ہوتے اور ان سے سنتے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی اندھے پن میں پڑتا ہے، تو آنکھیں اندھی نہیں ہو جایا کرتیں (جو سروں میں ہیں) بلکہ دل اندھے ہو جاتے ہیں، جو سینوں کے اندر ہیں۔

جو لوگ حق کی بات نہیں سنتے وہ اس درجہ عقل سے خالی ہیں کہ چارپایوں سے بھی گئے گزرے ہیں: اَمْ تَحْسَبُ اَنَّ اَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُوْنَ اَوْ يَعْقِلُوْنَ ؕ اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ

اَضَلُّ سَبِیْلًا (۲۵ [الفرقان] : ۴۴)، یعنی (اے پیغمبر!) کیا آپؐ خیال کرتے ہیں کہ ان میں بہت سے لوگ سنتے یا سمجھتے ہیں ، وہ تو چارپایوں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں ۔

جو لوگ راہ حق پر گامزن ہیں، قرآن مجید انہیں عقل و بصیرت، فہم و تدبر اور تفکّر و شعور سے بہرہ مند قرار دیتا ہے ۔ اس کا ذکر قرآن مجید نے مختلف مقامات پر متعدد بار کیا ہے اور مختلف اسالیب سے کیا ہے ۔

۲۲ - قصاص و دیت : انسانی زندگی کا تحفظ قرآن مجید کے نزدیک نہایت ضروری ہے ۔ اسی لیے اس نے قصاص کا حکم دیا ہے ۔ قصاص کا مطلب یہی نہیں کہ ایک آدمی مار دیا جائے تو اس کے بدلے میں ایک اور کو قتل کر دو ، بلکہ اس سے مقصد قتل کے دروازے کو بند کر دینا ہے ۔ اگر قاتل کے ورثہ بھی دیت کی صورت میں سزا کی لپیٹ میں آئیں گے تو لازماً وہ مجموعی طور پر آئندہ اس جزا سے دامن کشاں رہنے کا فیصلہ کریں گے : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی ؕ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی ؕ فَمَنْ عُفِیَ لَهٗ مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَیْهِ بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِیْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ○ وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ یّٰاُولِی الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۷۸، ۱۷۹)، یعنی اے ایمان والو! جو لوگ قتل کر دیے جائیں ان کے لیے تمہیں قصاص (یعنی بدلہ لینے) کا حکم دیا جاتا ہے (بدلہ لینے میں ہر انسان دوسرے کے برابر ہے) اگر آزاد آدمی نے آزاد کو قتل کیا ہے تو اس کے بدلے میں وہی قتل کیا جائے گا، (یہ نہیں ہو سکتا کہ مقتول کی بڑائی یا شرف نسل کی وجہ سے دو آدمی قتل کیے جائیں) ۔ اگر غلام قاتل ہے تو غلام ہی قتل کیا جائے گا (یہ نہیں ہو سکتا کہ مقتول کے آزاد ہونے کی وجہ سے دو غلام قتل کیے جائیں)۔ عورت نے قتل کیا ہے تو عورت ہی قتل کی جائے گی ۔ اور اگر ایسا ہو کہ کسی قاتل کو (مقتول کے وارث کہ رشتۂ انسانی سے اس کا) بھائی (ہے) سے معافی مل جائے (اور وہ قتل کی جگہ خون بہا لینے پر راضی ہو جائے) تو (خون بہا لے کر) چھوڑ دیا جا سکتا ہے اور اس صورت میں مقتول کے وارث کے لیے دستور کے مطابق خون بہا کا مطالبہ ہے، اور قاتل کے لیے خوش معاملگی کے ساتھ ادا کر دینا ۔ اور دیکھو (جو قصاص کے معاملے کو تمام زیادتیوں سے پاک عدل و مساوات کی اصل پر قائم کر دیا گیا ہے تو یہ) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے سختیوں کا کم کر دینا اور رحمت کا فیضان ہوا ۔ اب اس کے بعد کوئی زیادتی کرے گا تو یقین کرو کہ وہ اللہ کے حضور عذاب دردناک کا سزاوار ہوگا اور اے ارباب دانش! قصاص کے حکم میں (اگرچہ بظاہر ایک جان کی ہلاکت کے بعد دوسری جان کی ہلاکت ہے، لیکن فی الحقیقت یہ ہلاکت نہیں ہے) تمہارے لیے زندگی ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے تاکہ تم برائیوں سے بچو ۔

قرآن مجید نے دو حالتوں کے سوا اور کسی حال میں بھی قتل نفس کو جائز نہیں رکھا ۔ ایک لڑائی کی حالت میں ؛ دوسرے قانون کی رو سے کسی مجرم کو سزا دینے کی صورت میں، مثلاً یہ کہ قاتل کو قتل کے بدلے میں قتل کیا جائے ۔ اس کے علاوہ جو کوئی جان بوجھ کر کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم کا دائمی عذاب ہے، اور اللہ کا غضب اور اس کی پھٹکار : وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ یَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا ط فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ط وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ج فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ز تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ ط وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ○ وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا ([النّسآء] ۴ : ۹۲، ۹۳)، یعنی کسی مسلمان کو سزا وار نہیں کہ کسی مسلمان کو قتل کر ڈالے، مگر یہ کہ غلطی سے (اور شبہے میں) اس کے ہاتھ سے کوئی قتل ہو جائے اور جس کسی نے ایک مسلمان کو غلطی سے (اور شبہے میں) قتل کر دیا ہو تو چاہیے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو اس کا خون بہا ادا کرے اور اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو کر سکتے ہیں۔ اور اگر مقتول اس قوم میں سے ہو جو تمھاری دشمن ہے (یعنی تم سے لڑ رہی ہے) مگر مقتول مؤمن ہو (اور کسی نے دشمنوں میں سے سمجھ کر اسے قتل کر دیا ہو) تو چاہیے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کیا جائے (خون بہا کا دلانا ضروری نہ ہوگا کہ اس کے وارثوں سے مسلمانوں کی جنگ ہو رہی ہے) اور اگر مقتول ان لوگوں میں سے ہو، جن کے ساتھ تمھارا معاہدہ صلح ہے تو چاہیے کہ قاتل، مقتول کے وارثوں کو خون بہا بھی دے اور یہ کہ ایک مسلمان غلام آزاد بھی کرے۔ اور جو کوئی غلام نہ پائے (یعنی اس کی قدرت نہ رکھتا ہو) تو اسے چاہیے کہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے۔ اس لیے کہ اللہ کی طرف سے یہ (اس کے گناہ کی) توبہ ہے، اور اللہ سب کچھ جاننے والا (اور اپنے تمام احکام میں) حکمت رکھنے والا ہے۔ اور جو [illegible] مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے، تو اس کی سزا جہنم ہے، جہاں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوا اور اس کی پھٹکار پڑی، اور اس کے لیے اللہ نے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ یہودیوں کو بھی قصاص کا یہی حکم خدا کی طرف سے دیا گیا تھا: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ لا وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ط فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ط وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۵ [المآئدة]: ۴۵) یعنی ہم نے یہودیوں کے لیے تورات میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخموں کے بدلے (ویسے ہی) زخم۔ پھر جو کوئی بدلہ لینا معاف کر دے تو یہ اس کے لیے (گناہوں کا) کفارہ ہوگا، اور جو لوگ اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق حکم نہ دیں گے تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں۔

ایک دوسرے مقام پر فرمایا: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ط وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ط اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳)، یعنی کسی جان کو ناحق قتل نہ کرو، جسے قتل کرنا اللہ نے حرام ٹھیرا دیا ہے۔ جو کوئی ظلم سے مارا جائے تو ہم نے اس کے وارث کو (قصاص کے مطالبے کا) اختیار دے دیا ہے۔ بس چاہیے کہ وہ خون ریزی میں زیادتی نہ کرے۔ (یعنی حق سے زیادہ بدلہ لینے کا قصد نہ کرے)، وہ (حد کے اندر رہنے میں) فتح مند ہے۔

اگر حق سے زیادہ بدلہ لے گا تو وہ ظالم [illegible]

مددگار ہوگا: وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهٖ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللّٰهُ ۗ إِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ (۲۲ [الحج] : ۶۰)، یعنی جس نے اتنی ہی تکلیف پہنچائی جتنی کہ اس کو پہنچائی گئی تھی، پھر اس پر زیادتی کی گئی تو اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا۔ بلا شبہہ اللہ معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر ظلم ہوا ہو تو ضروری ہے کہ مظلوم کو ظلم و تشدد کے دفاع کا موقع دیا جائے، جو مظلوم مدت تک مشق ستم بنے رہنے کے بعد اپنے دفاع کی کوشش کرتا ہے اور جس طرح اس پر تلوار اٹھائی گئی تھی، وہ بھی اسی طرح تلوار اٹھاتا ہے اور بعد ازاں ظالم از سر نو ظلم و تعدی پر اتر آتا ہے تو وہ یقین رکھے کہ اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا، کیونکہ وہ ظالم نہیں ہے۔ بلکہ اس ظلم کا دفاع کر رہا ہے جو اس پر ڈھایا گیا ہے۔

۳۲- لوٹ مار اور ڈکیتی کی سزا: جو لوگ اسلامی ریاست کے خلاف بغاوت کے مرتکب ہوں یا لوٹ مار اور ڈکیتی کی وارداتوں سے امن عامہ میں خلل اندازی کے مرتکب ہوں تو انہیں سخت سزا دی جائے۔ ہاں اگر ان میں سے کوئی مجرم گرفتاری سے پہلے تائب ہو جائے اور جرم کی معافی مانگ لے تو اس سے تعرض نہ کیا جائے۔ قرآن مجید ان کی سزا کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے: إِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْٓا أَوْ يُصَلَّبُوْٓا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۭ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۵ [المائدۃ] : ۳۳ و ۳۴)، یعنی بلا شبہہ ان لوگوں کی جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے کے لیے دوڑتے پھرتے ہیں، (یعنی رہزن اور ڈاکو ہیں) یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں، یا سولی دیے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جہتوں سے کاٹ ڈالے جائیں، یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے (یعنی جیسی کچھ سزا ان کے لیے ضروری ہو دی جائے) یہ ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں بھی ان کے لیے عذاب عظیم ہے۔ مگر ہاں ان میں سے جو لوگ، اس سے قبل کہ تم ان پر قابو پاؤ (یعنی گرفتار کرو) توبہ کر لیں (تو پھر ان سے تعرض نہ کرو) اور جان لو کہ اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔

۳۳- چوری کی سزا: قرآن مجید نے لوگوں کے جان و مال کو تحفظ دیا ہے۔ اس لیے لوگوں کے خون پسینے کی کمائی کو مفت میں اڑا لے جانے والے چوروں کی سزا کا بھی ذکر فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ چور مرد ہو یا عورت دونوں کی سزا کی نوعیت ایک سی ہے اور وہ یہ کہ ان کا ایک ہاتھ کاٹ ڈالا جائے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ فَمَنْ تَابَ مِنْۢ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ ۭ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۵ [المائدۃ] : ۳۸ و ۳۹)، یعنی جو چور ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ جو کچھ انہوں نے کیا ہے یہ اس کی سزا ہے اور اللہ کی طرف سے عبرت کی نشانی۔ اللہ (سب پر) غالب اور (اپنے احکام میں) حکمت رکھنے والا ہے۔ پھر جس نے اپنے ظلم کے بعد (یعنی چوری کرنے کے بعد) توبہ کر لی اور اپنے کو سنوار لیا، تو اللہ اس پر

(اپنی رحمت سے) لوٹ آئے گا، وہ بخشنے والا مہربان ہے۔

۵۲۔ **حدِّ قذف:** کسی کو بدنام کرنا اور اس کو ایسی برائی سے متہم کرنا جو اس میں نہیں پائی جاتی، اللہ کے نزدیک انتہائی مذموم فعل ہے اور اس کی سزا دردناک عذاب ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ دنیا میں حد قذف اور آخرت میں عذاب جہنم: اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۙ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۭ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲۴ [النور]: ۱۹)، یعنی جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ایمان داروں کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لیے دردناک عذاب ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

جو لوگ بے گناہ اور پاک باز عورتوں کو متہم گردانتے اور ان کی پاک دامنی کو برائی سے ملوث کرتے ہیں، قرآن مجید نے ان کو دنیا اور آخرت میں ملعون ٹھہرایا ہے: اِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوْا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۠ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (۲۴ [النور]: ۲۳)، یعنی یقیناً جو لوگ (برائی سے) بے خبر، پاک دامن ایمان دار، عورتوں پر اتہام باندھتے ہیں، انھیں دنیا اور آخرت میں ملعون قرار دے دیا گیا ہے اور ان کے لیے عذاب عظیم ہے۔

جو لوگ عورتوں کا تعاقب کرتے، ان پر آوازے کستے اور ان کو ذہنی طور سے پریشان کرتے ہیں، یا مؤمن مردوں پر بہتان طرازی کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے: وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۸)، یعنی جو لوگ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں کو، بغیر کسی گناہ کے، جس کے وہ مرتکب ہوئے ہوں، ایذا پہنچاتے ہیں، وہ بلاشبہہ بہتان اور کھلے ہوئے گناہ کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔

جو لوگ کسی پاک دامن پر بدکاری کا اتہام لگاتے ہیں قرآن مجید کے نزدیک ان کی سزا یہ ہے کہ ایک تو ان کو اسی کوڑے لگائے جائیں اور دوسرے ان کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے۔ انھوں نے اتنے بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کی وجہ سے انھیں ہمیشہ کے لیے معاشرے میں ناقابل اعتماد قرار دے دیا گیا ہے۔ البتہ اگر اپنی تائید میں چار گواہ لے آئیں تو ان کو سچا سمجھا جائے گا: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاۗءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ ۙ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا ۚ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۲۴ [النور]: ۴ و ۵)، یعنی جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت لگائیں، پھر اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کے اسی کوڑے لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ (یاد رکھو) وہی لوگ فاسق اور بدکار ہیں، مگر جن لوگوں نے تہمت لگانے کے بعد توبہ کر لی اور (اپنے آپ کی) اصلاح کر لی تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

[توبہ کرنے سے اللہ آخرت میں اس پر رحم کرے گا۔ فقہا نے کہا ہے کہ توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی]۔

۲۶۔ **حدِّ زنا:** اسی طرح قرآن مجید نے حدِّ زنا بھی مقرر کی ہے۔ اس کے لیے دیکھیے (۴ [النساء]: ۱۶)، نیز (۲۴ [النور]: ۲ و ۳)۔ ان آیات کی تفسیر بھی دیکھنی چاہیے۔ نیز متعلقہ مقامات کو

اچھی طرح سمجھنے کے لیے احادیث کی طرف بھی رجوع کیا جائے [بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ]۔

۲۷۔ ناپ تول: یہ ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ اس میں کمی بیشی کرنے والا معاشرے کا دشمن ہے اور استحصال کا ارتکاب کرتا ہے۔ یہ معاشرتی بیماری نئی نہیں ہے، بہت پرانی ہے۔ قوم مدین میں بھی یہ بیماری موجود تھی اور ان کا پورا قبیلہ اس مرض کا شکار تھا۔ قرآن مجید نے متعدد مقامات پر قوم شعیب کے حوالے سے اس مرض کی قباحتوں کو واضح فرمایا اور اسے فساد فی الارض سے تعبیر کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَإِلٰى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ ۚ قَدْ جَآءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ (۷ [الاعراف]: ۸۵)، یعنی مدین کی طرف (ہم نے) انہیں کے بھائی بندوں میں سے شعیبؑ کو بھیجا۔ انہوں نے کہا: اے میری قوم والو! اللہ کی بندگی اختیار کرو۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔ تمہارے پروردگار کی طرف سے واضح دلیل تمہارے سامنے آ چکی۔ پس چاہیے کہ ناپ تول پورا پورا کیا کرو۔ لوگوں کو (خرید و فروخت میں) ان کی چیزیں کم نہ دو۔ ملک کی درستی کے بعد (جو دعوت حق کے قیام سے ظہور میں آ رہی ہے) اس میں خرابی نہ ڈالو۔ اگر تم ایمان رکھتے ہو تو یقین کرو، اسی میں تمہارے لیے بہتری ہے۔ دوسری جگہ فرمایا: وَإِلٰى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ ۚ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّيٓ أَرٰىكُمْ بِخَيْرٍ وَّإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ۝ وَيٰقَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۱۱ [ھود]: ۸۴ و ۸۵)، یعنی ہم نے مدین کی طرف ان کے بھائی شعیبؑ کو بھیجا۔ اس نے کہا: اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی بندگی کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں اور ناپ تول میں کمی نہ کیا کرو۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم خوش حال ہو (یعنی خدا نے تمہیں بہت کچھ دے رکھا ہے۔ کفران نعمت نہ کرو)۔ میں ڈرتا ہوں کہ تم پر عذاب کا ایسا دن نہ آ جائے جو سب پر چھا جائے گا اور اے میری قوم کے لوگو! ناپ تول انصاف کے ساتھ پورا پورا کیا کرو۔ لوگوں کو ان کی چیزیں (ان کے حق سے) کم نہ دو اور ملک میں فساد نہ پھیلاتے پھرو۔

ان آیات میں اللہ کی بندگی اور ناپ تول میں کمی بیشی کا ایک ہی انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ کی عبادت، اللہ کا حق ہے، اس کو بھی پورا کرو اور ناپ تول کا تعلق حقوق العباد سے ہے، اس میں بھی کسی قسم کی دھوکے بازی سے کام نہ لو۔ اللہ کا حق اللہ کو دو اور بندوں کا بندوں کو۔ قرآن مجید کے نزدیک ناپ تول کے پیمانوں کو درست رکھنا اور خرید و فروخت میں حق دار کو اس کا پورا حق دینا، انسانی معیشت کی بنیادی صداقت ہے اور وہ قدر ہے جس کی حفاظت کی انبیا علیہم السلام نے ہمیشہ تلقین کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ تعالٰی نے لوگوں میں جن باتوں کی تبلیغ و اشاعت کا حکم دیا، ان میں ناپ تول کو صحیح اور درست رکھنا بھی شامل ہے۔ ارشاد ہے: وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۚ (۶ [الانعام]:

۱۵۲)، یعنی انصاف کے ساتھ ناپ تول پورا کرو۔ دوسری جگہ فرمایا: وَ اَوْفُوا الْكَيْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا (۱۷ بنی [اسرآءیل] : ۳۵)، یعنی جب ناپو، تو پیمانہ بھرپور رکھا کرو (اس میں کمی نہ کرو) اور جب تولو، تو درست ترازو سے تولو (یعنی نہ تو ترازو غلط ہو اور نہ ڈنڈی مارو)، یہ معاملے کا بہتر طریقہ ہے اور اچھا انجام لانے والا ہے۔

ناپ تول کی درستی کا قرآن مجید نے مختلف مقامات پر بار بار ذکر کیا ہے اور اس میں کمی بیشی کو زمین میں فساد بپا کرنے سے تعبیر فرمایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فساد کی جڑ یہی چیز ہے۔ اس سے اقتصادی اور معاشی نظام میں خرابی پیدا ہوتی ہے اور کاروباری ساکھ بگڑ جاتی ہے۔ جس قوم میں یہ بیماری موجود ہوگی، نہ اس کو اخلاقی اعتبار سے صحیح سمجھا جائے گا اور نہ کاروباری لحاظ سے لوگوں میں اس کی عزت و آبرو باقی رہے گی۔ اسی لیے قرآن مجید تاکید کرتا ہے: وَ وَضَعَ الْمِيْزَانَ ○ اَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيْزَانِ ○ وَ اَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيْزَانَ (۵۵ [الرحمٰن] : ۷ تا ۹)، یعنی اللہ ہی نے ترازو وضع کر دی کہ تم تولنے میں گڑبڑ نہ کرو اور تول انصاف کے ساتھ ٹھیک رکھو اور تول میں کمی نہ کرو۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام پیغمبروں کو جہاں کتابیں اور صحیفے دیے گئے، وہاں ترازو کو صحیح اور درست رکھنے کی تعلیم بھی دی گئی: لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ (۵۷ [الحدید] : ۲۵)، یعنی ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی اور واضح دلیلیں دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو اتاری تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔

۲۸۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر: امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر قرآن مجید نے بہت زیادہ زور دیا ہے اور مختلف مقامات پر مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دیں اور برائی کے ارتکاب سے روکیں۔ پھر اس نے متنوع اسلوب بیان اختیار کرکے بتایا ہے کہ نیکی کے حدود کہاں سے شروع ہوتے ہیں اور برائی عمل و کردار کی کن نوعیتوں سے تعبیر ہے۔ قرآن مجید کہتا ہے اس عالم رنگ و بو میں بے شمار قومیں آئیں اور لا تعداد لوگوں نے اس میں سکونت اختیار کی، مگر مسلمان قوم دنیا کی تمام قوموں سے مختلف افکار و خیالات کی حامل ہے۔ اس کا مقصد اصلی سطح ارض پر خیر کو پھیلانا اور منکر کو ختم کرنا ہے: كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ؕ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۱۰)، یعنی (مسلمانو!) تم تمام امتوں میں بہترین امت ہو جو لوگوں (کی ارشاد و اصلاح) کے لیے ظہور میں آئی ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے والے، برائی سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو۔ بہتر امّت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی روحانیت میں پاکیزگی کے بلند مرتبے پر فائز ہے اور اخلاقی و معنوی لحاظ سے ہر قسم کے محاسن کے حامل ہیں۔ ان کا جماعتی نصب العین سب سے اچھا، سب سے عمدہ اور سب سے بلند ہے۔

جب مسلمان جہاد و غزوات وغیرہ کی مصروفیت میں منہمک ہو گئے تو قرآن مجید میں یہ حکم نازل ہوا۔ کہ تم میں ہمیشہ ایک ایسی جماعت ہونی چاہیے جو داعی الی الخیر ہو۔ وہ نیکی

کا حکم دے، برائی سے روکے اور لوگوں کو راہ حق و ہدایت پر قائم رکھے: وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۰۴)، یعنی ضروری ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت ہو، جو بھلائی کی باتوں کی طرف دعوت دینے والی ہو، وہ نیکی کا حکم دے، برائی سے روکے، اور بلا شبہہ ایسے ہی لوگ ہیں جو کامیابی حاصل کرنے والے ہیں۔

قرآن مجید کہتا ہے کہ اہل کتاب (یہود و نصارٰی) میں بھی جن کی بدعملیوں کا بار بار تذکرہ کیا گیا ہے، بھلے آدمی موجود ہیں جو ایمان و عمل کی دولت سے مالا مال ہیں، راست باز ہیں، عبادت میں سرگرم رہنے والے ہیں، برائی سے روکتے اور نیکی کا حکم دیتے ہیں: يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرٰتِ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۱۴)، یعنی ان میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں، برائی سے روکتے ہیں، بھلائی کے تمام کاموں میں تیزگام ہیں اور بلا شبہہ ان لوگوں میں سے ہیں جو نیک کردار ہیں۔

قرآن مجید نے ایمان داروں کی جو صفات بیان کی ہیں ان میں نمایاں ترین وصف یہ ہے کہ وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں: وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۗءُ بَعْضٍ ۘ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ۭ اُولٰۗىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (۹ [التوبة] : ۷۱)، یعنی مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں، سب ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں۔ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ برائی سے روکتے ہیں۔ نماز قائم رکھتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں۔ سو یہی لوگ ہیں جن پر اللہ ضرور رحمت فرمائے گا۔ یقینا اللہ سب پر غالب اور (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے۔

قرآن مجید نے مؤمن کے سات اوصاف بیان کیے ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں: اَلتَّاۗىِٕبُوْنَ الْعٰبِدُوْنَ الْحٰمِدُوْنَ السَّاۗىِٕحُوْنَ الرّٰكِعُوْنَ السّٰجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحٰفِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ ۭ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۹ [التوبه] : ۱۱۲)، یعنی (اپنی لغزشوں اور خطاؤں سے) توبہ کرنے والے، عبادت میں سرگرم رہنے والے، اللہ کی حمد و ثنا کرنے والے، روزہ رکھنے والے، رکوع کرنے والے، سجدہ کرنے والے، نیکی کا حکم کرنے والے اور برائی سے روکنے والے، اور اللہ کی ٹھیرائی ہوئی حد بندیوں کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ (اے پیغمبرؐ! یہی سچے مؤمن ہیں) اور مؤمنوں کو کامیابی و سعادت کی خوش خبری دے دو۔

یہ وہ پاک باز لوگ ہیں کہ اگر انھیں زمین میں اقتدار حاصل ہو جائے تو اقامت نماز، ادائی زکوٰۃ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو اپنا شیوہ قرار دے لیں: اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ (۲۲ [الحج] : ۴۱)، یعنی اگر ہم نے ان کو زمین میں صاحب اقتدار کر دیا تو وہ نماز (کا نظم) قائم کریں گے زکوٰۃ کی ادائی میں سرگرم ہوں گے، نیکیوں کا

حکم دیں گے، برائیوں سے روکیں گے اور تمام باتوں کا انجام کار اللہ ہی کے ہاتھ ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو اللہ نے واضح الفاظ میں حکم دیا: خُذِ الْعَفْوَ وَ اْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِیْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۹۹)، یعنی نرمی اور در گزر سے کام لو، نیکی کا حکم دو اور جاہلوں سے اعراض کرو۔

یہ موٹی موٹی تین چیزیں، جن کا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو حکم دیا گیا ہے، پوری اخلاق زندگی ان میں سمٹ آتی ہے اور یہی شائستگی و سعادت کی اصل بنیاد ہیں۔ ہر معاملے میں عفو و در گزر سے کام لینا، نیکی کے پھیلانے میں سرگرم رہنا اور جاہلوں کی کسی بات کی پروا نہ کرنا، مشکلات کے تمام عقدے ان پر عمل کرنے سے نہایت آسانی کے ساتھ کھل جاتے ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ حضرت لقمٰنؑ نے بھی اپنے بیٹے کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تلقین کی تھی: یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلٰی مَآ اَصَابَكَ ط اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ (۳۱ [لقمان]: ۱۷) یعنی اے میرے بیٹے! نماز قائم رکھو، نیکی کا حکم دو برائی سے روکو اور جو مصیبت تمھیں پہنچے اس پر صبر کرو۔ بلا شبہہ یہ بڑی ہمت کے کام ہیں۔

ایک مرتبہ برائی کا ارتکاب کرکے اس سے باز نہ آنا اور اس کو اپنا شعار ٹھیرا لینا نہایت مذموم فعل ہے اور یہ یہودیوں کا شیوہ ہے: كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ ط لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ (۵ [المآئدة]: ۷۹)، یعنی وہ (یہودی) ایک مرتبہ برائی میں پڑ جاتے تو پھر اس سے باز نہیں آتے تھے۔ یہ بڑی ہی برائی تھی جو وہ کیا کرتے تھے۔

جو لوگ نیکی کے بجائے برائی کی طرف رغبت رکھتے ہیں، وہ منافق ہیں: اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ وَ يَقْبِضُوْنَ اَيْدِيَهُمْ ط نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (۹ [التوبة]: ۶۷)، یعنی منافق مرد اور عورتیں، سب ایک، دوسرے کے ہم جنس ہیں، برائی کا حکم دیتے ہیں، اچھی باتوں سے روکتے ہیں اور (راہ حق میں خرچ کرنے سے) اپنی مٹھیاں بند رکھتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کو بھلا دیا ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ بھی اللہ کے حضور بھلا دیے گئے، یعنی جو اللہ کی طرف سے غافل ہو جاتا ہے، اللہ کے قوانین فضل و سعادت بھی اسے بھلا کر چھوڑ دیتے ہیں) بلا شبہہ یہ منافق ہیں، جو دائرۂ حق سے باہر ہو گئے ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر قرآن مجید میں بار بار زور دیا گیا ہے اور جو لوگ اس سے غافل ہیں یا نیکی سے روکنے اور برائی کی ترغیب دیتے ہیں قرآن مجید نے ان کی سخت الفاظ میں مذمت کی ہے۔

**مآخذ**: اس مضمون کا اصل مآخذ تو قرآن مجید ہے، لیکن اس میں مندرجۂ ذیل امدادی و تشریحی کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے: (۱) ابن کثیر: تفسیر؛ (۲) الزمخشری: الکشّاف؛ (۳) جلال الدین السّیوطی و جلال الدین المحلّی: جلالین؛ (۴) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التأویل؛ (۵) ابوالبرکات النسفی: مدارک التنزیل و حقائق التأویل؛ (۶) تفسیر الخازن؛ (۷) الطبری: جامع البیان فی تأویل القرآن؛ (۸) البغوی: معالم التنزیل؛ (۹) الرازی: تفسیر کبیر؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی؛ (۱۱) ابن العربی: احکام القرآن؛ (۱۲) تفسیر المنار؛ (۱۳) سید قطب: فی ظلال القرآن؛ (۱۴) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن؛

(۱۵) ابن جریر الطبری: تفسیر ابن جریر؛ (۱۶) جلال الدین السیوطی: الدر المنثور؛ (۱۷) ابواللیث: تفسیر؛ (۱۸) شاہ عبدالعزیز: فتح العزیز؛ (۱۹) نواب صدیق حسین خان: فتح البیان؛ (۲۰) المخدوم علی المہایمی: تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان؛ (۲۱) ابن الاثیر: تفسیر؛ (۲۲) ابن الجوزی: تفسیر؛ (۲۳) ابن عباس: تفسیر ابن عباس؛ (۲۴) شیخ ابن قرتماش: فتح الرحمان؛ (۲۵) حافظ ابو عبداللہ محمد بن یزید قزوینی: تفسیر ابن ماجہ؛ (۲۶) شاہ ولی اللہ: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۲۷) شیخ ابو حیان: البحر المحیط؛ (۲۸) احمد حسن محمد شاہ دہلوی: احسن التفاسیر؛ (۲۹) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن؛ (۳۰) البخاری: صحیح؛ (۳۱) المسلم: صحیح؛ (۳۲) العینی بدرالدین: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری؛ (۳۳) سید انور شاہ کاشمیری: فیض الباری شرح صحیح البخاری؛ (۳۴) شمس الحق عظیم آبادی: عون المعبود علی سنن ابی داود؛ (۳۵) ابو یحیٰی زکریا الانصاری: تحفۃ الباری فی شرح البخاری؛ (۳۶) عبدالرحمٰن مبارک پوری: تحفۃ الاحوذی؛ (۳۷) النووی: المنہاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج؛ (۳۸) سید انور شاہ کاشمیری: عرف الشذی شرح جامع الترمذی؛ (۳۹) فتح الملہم شرح صحیح مسلم؛ (۴۰) خلیل احمد سہارنپوری: بذل المجہود فی شرح ابی داود۔

(محمد اسحاق بھٹی)

۵ **فضائل و آداب قرآن:** قرآن مجید نہایت فضیلت والی کتاب ہے جو اللہ کی طرف سے اتاری گئی ہے۔ اس کے فضائل و آداب خود قرآن مجید میں بھی بیان کیے گئے ہیں، احادیث میں بھی موجود ہیں۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی منقول ہیں اور بزرگان دین نے بھی اپنی تصنیفات میں انھیں ذکر کیا ہے۔ پورے قرآن مجید کے فضائل کے علاوہ متعدد سور و آیات کے خصائص و فضائل بھی کتب احادیث و تفاسیر میں مروی ہیں۔ اس مقالے میں فضائل قرآن مناسب تفصیل سے بیان کیے جا رہے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ خود قرآن مجید، اپنے بارے میں کیا کہتا ہے پھر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی احادیث کی طرف رجوع کیا گیا ہے اور بعد میں دیگر اکابر اسلام اور ائمۂ دین کے ارشادات و اقوال کی روشنی میں فضائل قرآن مجید کی وضاحت کی گئی ہے۔

**قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں:**

قرآن مجید کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ اس کا مقصد نزول، لوگوں کے دلوں کی تثبیت، ذہن و فکر کا استحکام اور ہدایت و بشارت کی نعمت سے متمتع کرنا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهُدًى وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ (۱۶ [النحل] ۱۰۲)، یعنی (اے پیغمبر!) کہ دیجیے کہ اس (قرآن مجید) کو روح القدس (یعنی جبریل) نے آپؐ کے پروردگار کی طرف سے، دین حق کے ساتھ اتارا ہے تاکہ ان لوگوں کو، جو ایمان لائے ہیں ثابت قدم رکھے اور مسلمانوں کے لیے ہدایت اور بشارت کا موجب ہو۔

یہ قرآن مجید ہی ہے، جس کی وجہ سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو ”مُنْذِرِیْنَ“ کی مقدس اور عظیم المرتبت جماعت میں گردانا گیا اور جبریل روح الامین اس کو آپؐ پر مختلف اوقات میں نازل کرتے رہے: نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۝ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ (۲۶ [الشعراء]: ۱۹۳ و ۱۹۴)، یعنی (اے پیغمبر) قرآن مجید، روح الامین یعنی جبریلؑ نے آپؐ کے قلب پر اتارا تاکہ آپؐ اللہ کے عذاب و عقوبت سے ڈرانے والوں (پیغمبروں) میں سے ہو جائیں۔ پھر

قرآن مجید کی فضیلت کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے اس کی تعلیم کا فیصلہ فرمایا تو اس عظیم الشان ذمے داری پر جبریلؑ کو مقرر کیا گیا، جن کا ذکر قرآن مجید نے "شدید القوی" کہہ کر کیا ہے: عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى (۵۳ [النجم] : ۵)، یعنی (رسول اکرمؐ کو) اس کی تعلیم بہت بڑی طاقت والے (جبریلؑ) نے دی۔ قرآن مجید کسی انسان کی طرف سے نازل شدہ نہیں ہے بلکہ اس کو خود اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ کی وساطت سے نازل فرمایا: تَنْزِيْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَ السَّمٰوٰتِ الْعُلٰى (۲۰ [طٰه] : ۴)، یعنی اس کا نزول اس ذات ارفع و اعلیٰ کی طرف سے کیا گیا ہے، جس نے زمین اور بلند آسمانوں کی تخلیق کی۔ یہ بھی ارشاد فرمایا: وَ اِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ عَلِيْمٍ (۲۷ [النمل] : ۶)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) بلاشبہہ آپؐ پر قرآن مجید، حکمت والے جاننے والے کی طرف سے القا کیا جاتا ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن مجید اس ذات بلند و بالا کی جانب سے اتارا گیا ہے جس کو زمین و آسمان کی ہر شے کا علم ہے: قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِيْ يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۲۵ [الفرقان] : ۶)، یعنی (اے نبی اکرمؐ) کہہ دیجیے کہ اس کو اس (اللہ) نے نازل فرمایا ہے جو آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ اور مخفی باتوں کو جانتا ہے یقیناً وہ بخشنے والا مہربان ہے۔

یہ اس درجہ ذی شان کتاب ہے کہ غالب اور انتہائی رحم کرنے والے نے اس کو اتارا ہے: تَنْزِيْلَ الْعَزِيْزِ الرَّحِيْمِ (۳۶ [یٰس] : ۵)، یعنی غالب مہربان کی طرف سے نازل شدہ ہے۔

پھر قرآن مجید کی حفاظت کی ذمے داری بھی اللہ تعالیٰ نے خود اپنے اوپر لی ہے اور اس کو بندوں کے لیے نصیحت قرار دیا ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵ [الحجر] : ۹)، یعنی بے شک ہم نے اس نصیحت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت اور نگہبانی کرنے والے ہیں۔ یہ بھی فرمایا کہ اللہ نے اس کو اپنے علم و ارادہ کی تمام کیفیات کے ساتھ نازل فرمایا: لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَاۤ اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ ۚ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ يَشْهَدُوْنَ ؕ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا (۴ [النسآء] : ۱۶۶) یعنی اللہ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ جو آپؐ کی طرف اتارا گیا ہے، اس کو اللہ نے اپنے علم سے اتارا ہے اور فرشتے بھی شہادت دیتے ہیں، اور شہادت کے لیے صرف اللہ ہی کافی ہے۔

قرآن مجید کی تقدیس کا یہ حال ہے کہ اس کے نزول اور اس کی سماعت میں شیاطین کو قطعی طور سے کوئی دخل نہیں ہے، فرمایا: وَ مَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيٰطِيْنُ ۝ وَ مَا يَنْۢبَغِيْ لَهُمْ وَ مَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ۝ اِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُوْلُوْنَ (۲۶ [الشعرآء] : ۲۱۰ تا ۲۱۲)، یعنی اس (قرآن) کو شیاطین لے کر نہیں اترے اور نہ یہ ان کے لیے سزاوار ہی ہے اور نہ وہ اس کی طاقت ہی رکھتے ہیں۔ وہ تو وحی قرآن مجید کو سننے سے ایک طرف ہٹا دیے گئے ہیں۔ یہ بھی فرمایا: وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطٰنٍ رَّجِيْمٍ (۸۱ [التکویر] : ۲۵)، یعنی وہ شیطان مردود کا کلام نہیں ہے۔ یہ بھی فرمایا کہ یہ کسی شاعر کا کلام بھی نہیں: وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ؕ (۶۹ [الحآقة] : ۴۱)، یعنی نہ یہ کسی شاعر کا کلام ہے؛ یہ کسی کاہن کی کرشمہ سازی کا نتیجہ بھی نہیں ہے: وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ ؕ (۶۹ [الحآقة] : ۴۲)، یعنی نہ یہ کسی کاہن کا کلام ہے۔ اس کو اللہ نے کتاب مبین سے تعبیر کیا ہے اور لوگوں کو عقل و دانش سے

بہرہ ور کرنے کے لیے نازل فرمایا ہے: الٓرٰ تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْمُبِیْنِ ۞ اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ (۱۲ [یوسف]: ۱ و ۲)، یعنی یہ واضح طور سے بیان کرنے والی کتاب کی آیات ہیں؛ یقیناً ہم نے اس کو فصیح اور واضح قرآن مجید بنا کر نازل کیا ہے، تاکہ تم اسے سمجھ سکو۔ اس کی رفعتوں کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ واضح اور صاف حکم ہے: وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰهُ حُکْمًا عَرَبِیًّا (۱۳ [الرعد]: ۳۷)، یعنی ہم نے اس (کتاب) کو صاف اور واضح حکم کی صورت میں اتارا ہے۔

اس کے بے شمار اوصاف میں سے ایک صفت یہ ہے کہ اس میں بشارت اور یہ اِنْذار دونوں موجود ہیں: فَاِنَّمَا یَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِکَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِیْنَ وَتُنْذِرَ بِهٖ قَوْمًا لُّدًّا (۱۹ [مریم]: ۹۷)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) ہم نے اس (قرآن) کو آپؐ کی زبان میں آسان کر دیا ہے کہ آپؐ اس کے ذریعے متقی لوگوں کو بشارت دیں اور جھگڑالو گروہ کو ڈرائیں۔ قرآن مجید میں یہ فضیلت بھی پنہاں ہے کہ یہ بنی نوع انسان کو پرہیزگار بنائے اور ان کی نصیحت کے لیے نازل کیا گیا: وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا وَّصَرَّفْنَا فِیْهِ مِنَ الْوَعِیْدِ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِکْرًا (۲۰ [طٰهٰ]: ۱۱۳)، یعنی (اے پیغمبر!) اسی طرح ہم نے اس کو عربی قرآن مجید بنا کر نازل کیا ہے اور اس میں بار بار وعید بیان کی ہیں، شاید وہ پرہیزگار بن جائیں یا وہ ان کے لیے نصیحت پیدا کرے۔

قرآن مجید لفظی و معنوی ہر نوع کی کجی سے پاک ہے: قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا غَیْرَ ذِیْ عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ (۳۹ [الزمر]: ۲۸)، یعنی قرآن مجید عربی زبان میں ہے اور اس میں کسی قسم کی کجی نہیں تاکہ لوگ پرہیزگار بن جائیں۔ قرآن مجید ایسی فضیلت والی کتاب ہے کہ اس میں تمام بنیادی امور کی تفصیل موجود ہے: کِتٰبٌ فُصِّلَتْ اٰیٰتُهٗ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لِّقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ۞ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا (۴۱ [حٰمٓ السجدة]: ۳، ۴)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیات تفصیل سے بیان کی گئی ہیں۔ قرآن مجید عربی میں ہے ان لوگوں کے لیے جو جانتے ہیں بشارت دینے والا اور ڈرانے والا۔

یہ کتاب الٰہی برکتوں اور سعادتوں کا مجموعہ ہے: وَهٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَکٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ ۞ (۶ [الانعام]: ۱۵۵)، یعنی یہ ایک مبارک کتاب ہے، جو ہم نے اتاری، تم اسی کا اتباع کرو اور (اللہ سے) ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

قرآن مجید ایمان والوں کے لیے اللہ کی ہدایت اور رحمت کا مرقع ہے۔ فرمایا: وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتٰبَ اِلَّا لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوْا فِیْهِ ۙ وَهُدًی وَّرَحْمَةً لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ۞ (۱۶ [النحل]: ۶۴)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) ہم نے آپؐ پر یہ کتاب فقط اس غرض سے نازل کی ہے کہ آپؐ ان سے وہ باتیں بیان کر دیں، جن میں انہوں نے اختلاف کر رکھا ہے اور یہ (کتاب) ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔

اس کی ایک صفت یہ ہے کہ یہ لوگوں کو کفر کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی عطا کرتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: الٓرٰ کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ۙ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰی صِرَاطِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ ۞ (۱۴ [ابرٰهیم]: ۱)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے جو ہم نے اس لیے آپؐ کی طرف اتاری ہے کہ آپؐ لوگوں

کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لائیں (یعنی) ان کے پروردگار کے حکم سے (ان کو) غالب قابل تعریف (خدا کی) راہ پر گامزن کر دیں ۔

اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کتاب عظیم کی یہ بہت بڑی فضیلت بیان فرمائی ہے کہ یہ ان تمام کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے جو اس سے پہلے مختلف زمانوں میں مختلف پیغمبروں پر اتاری گئیں ۔ فرمایا : وَ اٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَ لَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۢ بِهٖ ۪ (۲ [البقرۃ] : ۴۱)، یعنی اس (کتاب) پر ایمان لاؤ جو میں نے اتاری ہے ۔ وہ اس کی تصدیق کرتی ہے جو تمھارے پاس ہے اور سب سے پہلے تمھیں اس کے منکر نہ بن جاؤ ۔ یہ بھی فرمایا : وَ لَمَّا جَآءَهُمْ كِتٰبٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ۙ (۲ [البقرۃ] : ۸۹)، یعنی جب ان کے پاس اللہ کی طرف سے، ایسی کتاب آئی، جو ان (کتابوں) کی تصدیق کرتی ہے جو ان کے پاس ہیں؛ وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۭ (۲ [البقرۃ] : ۹۱)، یعنی وہ (قرآن مجید) خود بھی حق ہے، ان (کتابوں) کی تصدیق کرتا ہے جو ان کے پاس ہیں؛ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳)، یعنی (اے پیغمبر !) اس نے حق کے ساتھ آپؐ پر یہ کتاب نازل کی جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے ۔ نیز دیکھیے (۴۶ [الاحقاف] : ۱۲) ۔

پھر اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو یہ بھی ارشاد ہے کہ قرآن مجید کی روشنی ہی میں فیصلے کیے جائیں : وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۭ (۵ [المآئدۃ] : ۴۸)، یعنی (اے نبیؐ !) ہم نے آپؐ کی طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی جو اپنے سے پہلی کتابوں کی مصدق ہے اور ان پر نگہبان ہے تو آپؐ اسی کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے اتارا ہے، اور اس حق سے، جو آپؐ کے پاس ہے، علحدہ ہو کر، ان کی خواہشوں پر نہ چلیں؛ یہ بھی فرمایا : وَ مَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ (۱۰ [یونس] : ۳۷)، یعنی یہ قرآن مجید نہیں کہ اللہ کے سوا کہیں سے گھڑ لیا گیا ہو بلکہ یہ تو اس کی تصدیق ہے جو اس سے پہلے (نازل) ہو چکا اور احکام کی تفصیل بیان کرتا ہے ۔ اس میں شک و شبہے کی کوئی گنجائش نہیں کہ یہ رب العالمین کی طرف سے ہے؛ دوسری جگہ فرمایا : لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ ۭ مَا كَانَ حَدِيْثًا يُّفْتَرٰى وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝ (۱۲ [یوسف] : ۱۱۱)، یعنی بلا شبہہ ان کے واقعات میں عقلمندوں کے لیے سامان عبرت پنہاں ہے ۔ یہ (قرآن مجید) گھڑی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو تصدیق ہے اس کی جو اس سے پہلے ہے اور ہر شے کی تفصیل ہے اور ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے ۔

قرآن مجید کی بنیادی فضیلت اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنی نوع انسان کے سامنے حقائق کی راہیں واضح کرتا اور انھیں صراط مستقیم پر چلنے کی تلقین کرتا ہے ۔ اس ضمن میں وہ جنات کی زبانی کہتا ہے : قَالُوْا يٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

يَهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ وَاِلٰى طَرِيْقٍ مُّسْتَقِيْمٍ ○ (۴۶ [الاحقاف] : ۳۰)، یعنی (جنوں نے) کہا : اے بھائیو! ہم نے ایک کتاب (قرآن مجید) سنی جو حضرت موسیٰؑ کے بعد نازل کی گئی ہے۔ وہ اس (کتاب) کی تصدیق کرتی ہے جو اس سے پہلے ہے۔ وہ حق کی طرف رہنمائی کرتی اور سیدھی راہ پر لگاتی ہے؛

قرآن مجید کی اساسی فضیلت اور بنیادی صفت یہ ہے کہ وہ شک و ریب سے پاک اور ہدایت کا ذریعہ ہے۔ اس حقیقت کو قرآن مجید نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ○ (۲ [البقرة] : ۲)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے کہ اس میں شک کی گنجائش نہیں۔ پرہیزگاروں کے لیے یہ ذریعۂ ہدایت ہے۔ اس سے بڑھ کر اس کی اور کیا فضیلت ہو سکتی ہے کہ اللہ نے اس کو موعظت، شفا، ہدایت، خیر، رحمت اور اور اپنا فضل قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے : يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاۗءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَاۗءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ڏ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ○ قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ وَبِرَحْمَتِهٖ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا ۭ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ (۱۰ [یونس] : ۵۷، ۵۸)، یعنی لوگو! تمھارے پاس، تمھارے پروردگار کی طرف سے نصیحت اور ان (بیماریوں) کی جو سینوں میں چھپی ہوئی ہیں، شفا آ چکی ہے اور ایمان داروں کے لیے وہ ہدایت اور رحمت ہے۔ (اے نبیؐ!) کہہ دیجیے کہ (یہ قرآن) اللہ کے فضل اور اس کی رحمت کی وجہ سے ہے پس اس سے انھیں خوش ہونا چاہیے وہ اس (مال) سے بہتر ہے جو وہ جمع کرتے ہیں۔

قرآن کو تبیان، ہدایت، رحمت اور بُشریٰ بھی کہا گیا ہے، فرمایا : وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ (۱۶ [النحل] : ۸۹)، یعنی ہم نے (اے پیغمبرؐ!) آپؐ پر یہ کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کھول کر بیان کرنے والی اور مسلمانوں کے لیے سراسر ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے۔ یہ بھی فرمایا : اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِىَ اَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا كَبِيْرًا (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۹)، یعنی بلاشبہہ یہ قرآن اس راہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے، جو سب سے سیدھی راہ ہے اور ایمان والوں کو جو نیک عملی میں سرگرم رہتے ہیں، بشارت دیتا ہے کہ انھیں بہت بڑا اجر ملنے والا ہے۔ قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے کتاب حکیم اور نیک کردار لوگوں کے لیے ہدایت اور رحمت کا سرچشمہ قرار دیا ہے : تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ ○ هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ (۳۱ [لقمٰن] : ۲، ۳)، یعنی یہ حکمت و دانائی والی کتاب کی آیات ہیں، جو نیک لوگوں کے لیے ہدایت اور رحمت ہیں۔

فضائل قرآن کے سلسلے میں یہ بھی فرمایا کہ اہل علم بہت جلد اس کی تعلیمات سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ اس کو حق و صداقت کی میزان سمجھتے ہیں۔ فرمایا : وَيَرَى الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ ۙ وَيَهْدِيْٓ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ (۳۴ [سبا] : ۶)، یعنی جن لوگوں کو علم دیا گیا ہے، وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جو کچھ آپؐ کے پروردگار کی طرف سے آپؐ پر اتارا گیا ہے وہ حق ہے اور وہ (اللہ) غالب قابلِ تعریف کی راہ پر لگاتا ہے۔ پھر اس کی عظمت و فضیلت کا اس سے

بھی پتا چلتا ہے کہ اگر خود پیغمبر بھی (نعوذ باللہ) ضلالت و گمراہی کا شکار ہو جائے تو اس کی وجہ اس کی ذاتی کمزوری ہے اور اگر ہدایت خداوندی سے فیض یاب ہو جائے تو یہ کتاب الٰہی کی برکت کا نتیجہ ہے۔ اس ضمن میں قرآن کے الفاظ یہ ہیں: قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلٰى نَفْسِيْ ۚ وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوْحِيْٓ إِلَيَّ رَبِّيْ ۭ إِنَّهٗ سَمِيْعٌ قَرِيْبٌ (۳۴ [سبا]: ۵۰)، یعنی (اے نبیؐ!) کہہ دیجیے کہ اگر میں گمراہ ہو گیا تو میری گمراہی کا وبال مجھی پر رہے گا اور اگر میں ہدایت پر ہوں تو اس فرمان خداوندی کے باعث جو پروردگار میری طرف وحی کرتا ہے۔ بے شک وہ سننے والا ہے، بہت قریب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے متعدد مقامات پر اس کو شفا، رحمت، ہدایت، تبیان، نور، نورمبین، بشریٰ، مبارک، ذکر، موعظت، برہان، بصائر، کتاب مبین، حکمت، قرآن مبین، کتاب عزیز، فرقان، قرآن عظیم اور قرآن مجید وغیرہ ایسے عظیم الشان الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ سب الفاظ قرآن کی رفعت و عظمت اور فضیلت و بزرگی پر دلالت کناں ہیں۔ اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں: قُلْ هُوَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا هُدًى وَّشِفَاۗءٌ ۭ (۴۱ [حٰمٓ السجدہ]: ۴۴)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) کہہ دیجیے کہ یہ (قرآن) ایمان والوں کے لیے ہدایت اور شفا ہے؛ هٰذَا بَصَاۗىِٕرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۲۰)، یعنی یہ (قرآن) لوگوں کے لیے بصیرت کی باتیں ہیں اور جو لوگ یقین رکھتے ہیں ان کے لیے ہدایت اور رحمت ہے؛ آیت ذیل میں رحمت اور ذکریٰ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے: إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَرَحْمَةً وَّذِكْرٰى لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (۲۹ [العنکبوت]: ۵۱)، یعنی بلاشبہہ اس (قرآن) میں ایمان والوں کے لیے رحمت اور نصیحت ہے؛ اس آیت میں تبیان، ہدایت، رحمت اور بشریٰ کہا گیا ہے: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ۝ (۱۶ [النحل]: ۸۹)، یعنی ہم نے (اے نبی اکرمؐ!) آپؐ پر وہ کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کر بیان کرتی ہے اور مسلمانوں کے لیے ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے؛ مندرجۂ ذیل آیت میں قرآن کو موعظت، شفا، ہدایت اور رحمت فرمایا گیا ہے: يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاۗءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَاۗءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ڏ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۝ (۱۰ [یونس]: ۵۷)، یعنی لوگو! تمھارے پاس تمھارے پروردگار کی طرف سے نصیحت اور ان بیماریوں کے لیے جو سینوں میں پنہاں ہیں، شفا آ چکی ہے اور یہ ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔

درج ذیل آیت میں برہان اور نور مبین قرار دیا گیا ہے: يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاۗءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا ۝ (۴ [النسآء]: ۱۷۴)، یعنی اے لوگو! تمھارے پاس تمھارے پروردگار کی طرف سے قطعی دلیل آ چکی ہے اور ہم نے تمھاری طرف کھلا نور اتارا ہے؛ اس آیت میں نور اور کتاب مبین کے نام سے قرآن مجید کی فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے: قَدْ جَاۗءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۝ (۵ [المائدہ]: ۱۵)، یعنی یقیناً تمھارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی اور کھلی کتاب آ چکی ہے؛ وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝ (۶ [الانعام]: ۱۵۵)، یعنی یہ کتاب جو ہم نے اتاری، مبارک ہے، تم اس کی پیروی کرو اور (اللہ

سے) ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے؛ ایک جگہ ذکر مبارک کہہ کر اس کی فضیلت کا اظہار فرمایا گیا ہے: وَ هٰذَا ذِكْرٌ مُّبٰرَكٌ اَنْزَلْنٰهُ ۭ اَفَاَنْتُمْ لَهٗ مُنْكِرُوْنَ ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)، یعنی یہ مبارک نصیحت ہم نے نازل کی ہے؛ کیا تم اس کا انکار کرتے ہو؛ دوسری جگہ قرآن مجید کو ذکر حکیم سے تعبیر کرکے اس کی رفعتوں کو اجاگر کیا گیا ہے: ذٰلِكَ نَتْلُوْهُ عَلَيْكَ مِنَ الْاٰيٰتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيْمِ ۝ (۳ [آل عمرٰن] : ۵۸)، یعنی یہ (قرآن ہے) جو ہم (اے پیغمبرؐ!) آیات اور دانشمندانہ نصیحت کی صورت میں آپؐ پر پڑھتے ہیں۔

قرآن مجید کی عظمت کا ذکر کتاب حکیم کے نام سے بھی فرمایا گیا ہے: الٓرٰ ۣ تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ (۱۰ [یونس] : ۱)، یعنی یہ حکمت والی کتاب کی آیات ہیں؛ پھر اس کی فضیلت کا اس سے بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "القرآن الحکیم" کی قسم کھائی ہے اور اس کو بطور دلیل اور شاہد کے پیش کیا ہے: یٰسٓ ۝ وَ الْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ ۝ (۳۶ [یٰسٓ] : ۱)، یعنی حکمت و دانائی سے پر قرآن کی قسم؛ اس فضیلت کو اللہ تعالیٰ نے ذکر اور قرآن مبین کے الفاظ سے بھی بیان کیا ہے: اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّ قُرْاٰنٌ مُّبِيْنٌ ۝ (۳۶ [یٰسٓ] : ۶۹)، یعنی وہ تو صرف نصیحت اور کھول کھول کر بیان کرنے والا قرآن ہے؛ پھر کتاب مبین کہہ کر اللہ تعالیٰ نے اس کی قسم بھی کھائی ہے: حٰمٓ ۝ وَ الْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ ۝ (۴۳ [الزخرف] : ۱؛ ۴۴ [الدخان] : ۱)، یعنی حٰم۔ قسم ہے کھول کر اور واضح طور سے بیان کرنے والی کتاب کی؛ کتاب عزیز کہہ کر بھی اس کی رفعت و عظمت کا ذکر فرمایا ہے: وَ اِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۝ (۴۱ [حٰم السجدۃ] : ۴۱)، یعنی بلاشبہہ (قرآن) عزت والی کتاب ہے؛ اللہ تعالیٰ نے "القرآن المجید" کی قسم کھا کر اس کی عظمت و فضیلت کو واضح فرمایا ہے اور خود اس کی بزرگی کا اعتراف فرمایا ہے: قٓ ۚ وَ الْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ (۵۰ [ق] : ۱)، یعنی ق۔ قسم ہے بزرگ قرآن کی؛ یہ بھی فرمایا: بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝ (۸۵ [البروج] : ۲۱)، یعنی اصل یہ ہے کہ یہ بزرگ قرآن مجید ہے؛ اللہ تعالیٰ نے اس کو عظمت والا قرآن مجید بھی کہا ہے: وَ لَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَ الْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، یعنی اے (نبی اکرمؐ!) ہم نے آپؐ کو سات آیات دیں جو دہرائی جاتی ہیں (یعنی سورۂ فاتحہ) اور عظمت والا قرآن مجید عطا کیا؛ پھر اس کو عزت والا اور "کریم" بھی کہا: اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝ (۵۶ [الواقعۃ] : ۷۷)، یعنی یقیناً وہ عزت والا قرآن مجید ہے؛ ہدی اور فرقان کہہ کر بھی اس کے مرتبہ بلند کی وضاحت کی: هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ ۝ (۲ [البقرۃ] : ۱۸۵)، یعنی یہ (قرآن مجید) لوگوں کے لیے ہدایت ہے اور حق و باطل میں فرق کرنے والے کھلے دلائل ہیں؛ اللہ تعالیٰ نے قرآن ذی الذکر کے الفاظ سے بھی اس کی بزرگی اور فضیلت کو واضح فرمایا ہے اور اس کی قسم کھائی ہے: صٓ وَ الْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ ۝ (۳۸ [صٓ] : ۱)، یعنی ص۔ نصیحت والے قرآن مجید کی قسم۔ [مفسرین کے نزدیک یہاں ذکر سے مراد عزت و عظمت اور شرف و شہرت ہے]۔

اس کے بے شمار فضائل میں سے ایک فضیلت یہ ہے کہ یہ تمام جہانوں کے لیے ذکر اور نصیحت

ہے: اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ ○ (۳۸ [صٓ] : ۸۷)، یعنی یہ (قرآن مجید) تو تمام جہانوں کے لیے ایک نصیحت ہے۔

یہ بھی فرمایا کہ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے لیے اور آپ کی امت کے لیے بڑے شرف کی چیز ہے: وَ اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ ۚ وَ سَوْفَ تُسْـَٔلُوْنَ (۴۳ [الزخرف] : ۴۴)، یعنی یقینًا یہ (قرآن مجید) آپؐ کے لیے اور آپؐ کی قوم کے لیے بڑے شرف کی چیز ہے اور عنقریب تم سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

قرآن مجید کی عظمت، اس کو "تذکرہ" سے تعبیر کرکے بھی بیان فرمائی گئی ہے: اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى ○ (۲۰ [طٰہٰ] : ۳)، یعنی جو شخص ڈرتا ہے، اس کے لیے یہ نصیحت کا ذریعہ ہے۔ یہ بھی فرمایا: وَ اِنَّهٗ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ ○ (۶۹ [الحآقۃ] : ۴۸)، یعنی بلاشبہ یہ (قرآن مجید) پرہیزگاروں کے لیے نصیحت ہے۔

قرآن مجید کی یہ بہت بڑی فضیلت ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہے، سراسر حق ہے، لوگوں کو حق کی دعوت دیتا ہے اور اس کی تمام باتیں حق و صداقت پر مبنی ہیں۔ اس کا ذکر وہ بار بار کرتا ہے اور مختلف اسلوب بیان اختیار کرکے اپنی عالم گیر سچائیوں کو پھیلاتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: الٓمّٓرٰ ۚ تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ ؕ وَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ الْحَقُّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ ○ (۱۳ [الرعد] : ۱)، یعنی الف، لام، میم، را۔ یہ کتاب (قرآن مجید) کی آیات ہیں، اور جو کچھ (اے پیغمبرؐ!) آپؐ کی طرف آپؐ کے پروردگار کی طرف سے اتارا گیا ہے، وہ بالکل حق ہے، لیکن اکثر لوگ اس پر ایمان نہیں لاتے! یہ بھی فرمایا: وَ بِالْحَقِّ اَنْزَلْنٰهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ ؕ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۰۵)، یعنی (اے نبی اکرمؐ!) ہم نے اس (قرآن مجید) کو حق کے ساتھ اتارا ہے اور وہ حق ہی کے ساتھ اترا ہے! نیز فرمایا: اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ ○ (۳۹ [الزمر] : ۲)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) بے شک ہم نے آپؐ کی طرف حق کے ساتھ کتاب (قرآن مجید) نازل کی، سو آپؐ اللہ کی عبادت، خالص اسی کی اطاعت کرتے ہوئے کریں! پھر فرمایا کہ ہم نے یہ کتاب بنی نوع انسان کو حق و صداقت پر جمع کرنے کے لیے اتاری: اِنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ (۳۹ [الزمر] : ۴۱)، یعنی (اے پیغمبر!) بلاشبہ ہم نے لوگوں (کو صحیح بات سمجھانے) کے لیے آپؐ پر یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے۔

اللہ نے قرآن مجید کی عظمت بیان کرتے ہوئے، اس کو میزان قرار دیا ہے: اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيْزَانَ ؕ (۴۲ [الشوریٰ] : ۱۷)، یعنی اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے کتاب (قرآن مجید) حق کے ساتھ اتاری اور ترازو! اللہ نے خود اپنی قسم کھا کر قرآن مجید کی حقانیت پر زور دیا ہے۔ فرمایا: فَوَ رَبِّ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ ○ (۵۱ [الذٰریٰت] : ۲۳)، یعنی آسمان اور زمین کے پروردگار کی قسم وہ (قرآن مجید) ایسا ہی قابل یقین ہے، جس طرح تم بات کرتے ہو! اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ اس کو قطعی حق سے تعبیر فرمایا ہے: وَ اِنَّهٗ لَحَقُّ الْيَقِيْنِ ○ (۶۹ [الحآقۃ] : ۵۱)، یعنی (اے پیغمبر خدا!) یقینًا یہ (قرآن مجید) قطعی طور سے حق ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت و عظمت کا اس حقیقت

سے بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی صداقت اور اس کے من جانب اللہ ہونے میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں ہے: ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيْهِ ۛ (۲ [البقرة]: ۲)، یعنی یہ وہ کتاب ہے، جس میں کچھ شک نہیں ہے؛ نیز فرمایا: لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ (۱۰ [یونس]: ۳۷)، یعنی اس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے کہ یہ قرآن جہانوں کے پروردگار کی طرف سے نازل ہوا ہے؛ پھر ارشاد ہوتا ہے: تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ (۳۲ [السجدة]: ۲)، یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ کتاب (قرآن مجید) کا نازل کرنا جہانوں کے پروردگار کی طرف سے ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت و رفعت کو اس اسلوب بیان سے بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ ہر نوع کی ذہنی اور فکری کجی، ٹیڑھ اور اعوجاج سے منزہ اور مبرّا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلٰي عَبْدِهِ الْكِتٰبَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا ○ (۱۸ [الکہف]: ۱)، یعنی سب حمد و ثنا اس اللہ کے لیے ہے، جس نے اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں کسی قسم کی کجی نہیں رکھی؛ دوسری جگہ فرمایا: قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ○ (۳۹ [الزمر]: ۲۸)، یعنی قرآن مجید عربی زبان میں ہے، جس میں کچھ کجی نہیں، تاکہ وہ پرہیزگار بن جائیں؛ پھر اس کی فضیلت و بزرگی کا اس طرح بھی اظہار کیا گیا ہے کہ اس میں کسی پہلو اور کسی نقطۂ نظر سے بھی جھوٹ اور بطلان کا امکان نہیں ہے: لَا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ۭ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ○ (۴۱ [حٰمٓ السجدة]: ۴۲)، یعنی اس میں باطل نہ اس کے آگے سے آتا ہے اور نہ اس کے پیچھے سے۔ حکمت والے قابل تعریف (خدا) کی طرف سے نازل شدہ ہے۔

اس کو اس اعتبار سے بڑی مرتبۂ فضیلت قرار دیا گیا ہے کہ محض اس کا نزول، اللہ کی وحدانیت کی دلیل ہے۔ بصورت سوال ارشاد ہوتا ہے: اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا وَّهُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا ۭ (۶ [الانعام]: ۱۱۵)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) کہ دیجیے کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کو منصف تلاش کروں حالانکہ اس نے تمہاری طرف مفصل کتاب نازل فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو اس درجہ افضل اور مقدس ترین کتاب سے تعبیر کیا ہے کہ اس میں افترا اور کذب کا قطعی طور سے کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ فرمایا: وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰي مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ (۱۰ [یونس]: ۳۷)، یعنی یہ قرآن مجید ایسا نہیں کہ خدا کے سوا کوئی اس کو اپنی طرف سے بنا لائے، لیکن یہ تو اس (کتاب) کی تصدیق ہے جو اس سے پہلے ہے اور کتاب (یعنی تورات) کی تفصیل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ (یہ) تمام جہان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔

اس کی فضیلت اس حقیقت سے بھی ابھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ یہ غور و فکر سے بھی اور ادبی پہلو سے بھی نہایت ہی عمدہ مضامین کا مجموعہ ہے اور اس کی تلاوت کی تاثر انگیزیوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے انسانی دلوں کا سر رشتۂ تعلق براہ راست اللہ سے جا جڑتا ہے۔ قلب و ذہن بیدار ہو جاتے ہیں اور ظاہر و باطن کی دنیا اللہ کے خوف سے لرزنے لگتی ہے۔ اس کیفیت کو کس درجہ

معجزانہ پیرایۂ بیان میں ادا کیا گیا ہے: اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ ۖ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ۚ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ ۭ ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاۗءُ ۭ وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ ○ (۳۹ [الزمر]: ۲۳)، یعنی اللہ نے (حسن و خوبی کے اعتبار سے) سب سے اچھی بات اتاری ہے۔ (یعنی) یکساں کتاب دہرائی جانے والی۔ اس سے ان لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، پھر اللہ کے ذکر کے لیے ان کے چمڑے اور دل نرم پڑ جاتے ہیں۔ یہ اللہ کی ہدایت ہے، جسے چاہتا ہے، اس ہدایت سے نوازتا ہے۔ اور جس کو اللہ گمراہ کرے، اسے کوئی ہدایت کرنے والا نہیں ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت کا یہ پہلو بھی بہت ہی نمایاں ہے کہ وہ اہل کتاب بھی جو علم کی نعمت سے متمتع ہیں، اس کو سن کر بے ساختہ اللہ کے حضور سر بسجود ہو جاتے ہیں۔ اس کی تلاوت سے ان کی آنکھیں پرنم ہو جاتی ہیں اور ان پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید نے ان کی اس عملی اور قولی کیفیت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے: قُلْ اٰمِنُوْا بِهٖٓ اَوْ لَا تُؤْمِنُوْا ۭ اِنَّ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖٓ اِذَا يُتْلٰى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا ○ وَّيَقُوْلُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَآ اِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا ○ وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَيَزِيْدُهُمْ خُشُوْعًا (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۱۰۷ تا ۱۰۹)، یعنی (اے پیغمبر!) ان لوگوں سے کہہ دیجیے، تم قرآن مجید (کلام الٰہی) کو مانو یا نہ مانو، لیکن جن لوگوں کو پچھلی کتابوں کا علم دیا گیا ہے (یعنی اہل کتاب) انھیں جب یہ کلام سنایا جاتا ہے تو وہ بے اختیار سجدے میں گر پڑتے ہیں اور پکار اٹھتے ہیں کہ پاک ہے ہمارا پروردگار بلاشبہہ ہمارے پروردگار کا وعدہ اس لیے تھا کہ پورا ہو کر رہے۔ وہ ٹھوڑیوں کے بل (اس کے آگے) گر پڑتے ہیں، ان کی آنکھیں اشک بار ہو جاتی ہیں۔ کلام حق کی سماعت، ان کی عاجزی اور زیادہ کر دیتی ہے۔

قرآن مجید ہمہ جہت، عظمت و فضیلت کا مرقع ہے۔ اس پر اس زاویۂ فکر سے غور کرنا چاہیے کہ اس کی تاثر انگیزی کا یہ عالم ہے کہ اگر یہ پہاڑ پر نازل ہوتا تو اس پر بھی لرزہ طاری کر دیتا: لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰي جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ (۵۹ [الحشر]: ۲۱)، یعنی (اے پیغمبر!) اگر ہم اس قرآن مجید کو کسی پہاڑ پر اتارتے تو اس کو بھی آپؐ دیکھتے کہ اللہ کے ڈر سے دبا ہوا، پھٹا ہوا ہے۔ قرآن مجید کی ہمہ گیر فضیلتوں میں ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ کی معرفت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے لیے اس کی تعلیم و قراءت کا خاص طور سے اہتمام فرمایا اور اس طرح پڑھایا کہ وہ ہمیشہ کے لیے آپؐ کے سینے میں نقش ہو گیا اور اس قراءت کی نسبت اللہ نے خود اپنی طرف کی۔ فرمایا: سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰٓى ○ (۸۷ [الاعلیٰ]: ۶)، یعنی ہم آپؐ کو قرآن مجید اس انداز سے پڑھائیں گے کہ آپؐ اس کو کبھی بھولیں گے نہیں؛ علاوہ ازیں اس کی جمع و تدوین، حفاظت و صیانت اور تفہیم و توضیح کی تمام تر ذمے داری بھی اللہ نے خود اپنے اوپر لی۔ ارشاد خداوندی ہے: لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ ○ۭ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ ○ۚ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ○ۚ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ○ۭ (۷۵ [القیمۃ]: ۱۶ تا

۱۹)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) قرآن مجید کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دیں کہ آپؐ اسے جلدی سے یاد کر لیں۔ بلا شبہہ اس کے جمع کرنے اور آپؐ کو پڑھانے کے ذمے دار ہم خود ہی ہیں۔ سو جب ہم اس کو (جبریلؑ کے ذریعے) پڑھیں تو اس کے بعد آپ بھی قراءت کریں۔ پھر اس کی وضاحت کرنا اور سمجھانا بھی ہمارا ذمہ ہے۔

یہ بھی قرآن مجید کا فضل و کمال ہے کہ وہ اس کتاب مکنون یعنی لوح محفوظ میں مندرج ہے، جس کو مطہرین کے سوا کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ اس کی اس عظمت اور فضیلت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا گیا ہے: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ○ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ○ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ○ (۵۶ [الواقعة]: ۷۷ تا ۷۹)، یعنی کہ یہ بڑے رتبے کا قرآن مجید ہے (جو) کتاب محفوظ میں (لکھا ہوا ہے) اس کو وہی ہاتھ لگاتے ہیں جو پاک ہیں؛ ایک اور مقام پر فرمایا: فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ○ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ○ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ○ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ○ (۸۰ [عبس]: ۱۳ تا ۱۶)، یعنی (قرآن مجید) عزت والے صحیفوں میں ہے، جو بلند مقام پر رکھے ہوئے اور پاک ہیں، ایسے لکھنے والوں کے ہاتھوں میں ہیں جو بزرگ نیکو کار ہیں؛ قرآن مجید کے علو مرتبت کا یہ عالم ہے کہ خود اللہ نے اسے "احسن" قرار دیا ہے اور اس میں مندرج احکام کے اتباع کو بنی نوع انسان کے لیے ضروری ٹھیرایا ہے۔ اس ضمن میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ○ (۳۹ [الزمر]: ۵۵)، یعنی اتباع کرو اس نہایت اچھی کتاب کا جو تمھاری طرف تمھارے رب کی طرف سے نازل کی گئی، قبل اس کے کہ تم پر اچانک عذاب آ جائے اور تم کو خبر بھی نہ ہو۔

نزول قرآن مجید کے وقت عربوں کو اپنی زبان پر بڑا فخر تھا اور وہ فصاحت و بلاغت کی اس معراج کو پہنچے ہوئے تھے کہ اپنے سوا کسی کو خاطر میں نہ لاتے تھے اور غیر عربوں کو عجمی یعنی گونگے کہتے تھے، مگر جب اللہ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر قرآن مجید نازل ہونے لگا تو اس کے سامنے ان کی فصاحت و بلاغت ماند پڑ گئی۔ قرآن مجید کے انداز بیان، نہج استدلال اور زبان کے حسن سے متاثر ہو کر لوگوں نے اسلام قبول کرنا شروع کیا اور اس کو کلام الٰہی مان لیا تو کچھ لوگ اپنی ضد پر قائم رہے اور اسے انسانی کلام ہی قرار دیتے رہے۔ اس پر ان سے اللہ نے کہا کہ اگر یہ واقعی کسی انسان کا کلام ہے تو تم جو بڑی فصیح و بلیغ زبان کے حامل ہو، اس قسم کا کلام تو تیار کر کے دکھاؤ۔ یہ قرآن مجید کا اعجاز اور فضل و کمال کی انتہا ہے کہ اس قسم کا کلام کوئی شخص نہیں تیار کر سکتا: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ○ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ○ (۲ [البقرة]: ۲۳، ۲۴)، یعنی اگر تمھیں اس (کتاب) کی سچائی میں شک ہے جو ہم نے اپنے بندے پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل کی ہے تو (اس کا فیصلہ بہت آسان ہے۔ اگر یہ محض ایک انسانی دماغ کی بناوٹ ہے) تم بھی انسان ہو۔ زیادہ نہیں اس کی سی ایک سورت ہی بنا لاؤ۔ اللہ

کے سوا جن (طاقتوں) کو تم نے اپنا حمایتی سمجھ رکھا ہے، ان سب کو بھی اپنی مدد کے لیے بلا لو۔ پھر اگر تم ایسا نہ کر سکو، اور حقیقت یہ ہے کہ کبھی نہ کر سکو گے تو اس آگ کے عذاب سے ڈرو (جو لکڑی کی جگہ) انسان اور پتھر کے ایندھن سے سلگتی ہے اور منکرین حق کے لیے تیار ہے؛ پھر فرمایا: اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○ (۱۰ [یونس]: ۳۸)، یعنی کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے (یعنی پیغمبر اسلام نے) یہ (قرآن مجید) خود گھڑ لیا ہے۔ (اے پیغمبر!) آپؐ کہیے اگر تم اپنے اس قول میں سچے ہو تو قرآن مجید کی مانند ایک سورت بنا کر پیش کرو، اور خدا کے سوا جن ہستیوں کو اپنی مدد کے لیے بلا سکتے ہو، بلا لو: اس سلسلے میں مزید فرمایا: اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○ فَاِلَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَاَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ○ (۱۱ [ھود]: ۱۳، ۱۴)، یعنی کیا یہ لوگ ایسا کہتے ہیں کہ اس آدمی نے (یعنی پیغمبر اسلام نے) قرآن مجید اپنے آپ سے گھڑ لیا ہے (اے پیغمبر) آپؐ کہہ دیں، اگر تم اپنی اس بات میں سچے ہو تو اس طرح کی دس سورتیں گھڑی ہوئی بنا کر پیش کر دو۔ اور اللہ کے سوا، جس کسی کو (یعنی مدد کے لیے) کہہ سکتے ہو پکار لو۔ پھر اگر (تمہارے ٹھیرائے ہوئے معبود) تمہاری پکار کا جواب نہ دیں تو سمجھ لو کہ قرآن مجید اللہ ہی کے علم سے اترا ہے، اور یہ بات بھی سچ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کیا تم اب بھی اسلام نہیں لاؤ گے؟

قرآن مجید کے اعجاز اور اس کی افضلیت کا ذکر کرتے ہوئے اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ تمام جنّ اور انسان اکٹھے ہو کر اور اپنی مشترکہ کوشش سے بھی قرآن مجید کے مانند کوئی کلام نہیں بنا سکتے: قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا ○ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۸۸) یعنی (اے پیغمبر) اس بات کا اعلان کر دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جن اکٹھے ہو کر چاہیں کہ اس قرآن مجید کی مانند کوئی کلام پیش کر دیں تو کبھی پیش نہیں کر سکیں گے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مددگار ہی کیوں نہ ہو؛ قرآن مجید نے اپنی فضیلت میں یہاں تک فرمایا: فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ ○ (۵۲ [الطور]: ۳۴)، یعنی اگر وہ منکرین اسلام سچے ہیں تو انہیں چاہیے کہ اس (قرآن مجید) جیسا کلام بنا کر پیش کریں۔

قرآن مجید کی اہمیت و فضیلت اس حقیقت سے بھی آشکار ہوتی ہے کہ اس کی بنیادی تعلیمات وہی ہیں جن کا ذکر حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰؑ کے صحف مکرمہ میں مرقوم تھا۔ اس ضمن میں اللہ تعالٰی نہایت واضح الفاظ میں فرماتا ہے: اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ○ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى ○ (۸۷ [الاعلٰی]: ۱۸، ۱۹) یعنی بلا شبہہ یہ (عقیدۂ آخرت) پہلے صحیفوں میں (مذکور) ہے۔ (یعنی) ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں۔

قرآن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جہاں اس کی قرءت و سماعت سے قلوب انسانی اثر پذیر ہوئے، وہاں اللہ کی ایک اور مخلوق، یعنی جنوں نے بھی اس کو انتہائی غور سے سنا اور اس سے ایک خاص قسم

کا قلبی اور فکری تاثر قبول کیا اور اپنی قوم میں جا کر اس کی تبلیغ کے فرائض انجام دیے۔ قرآن مجید، اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا ۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ (۴۶ [الاحقاف]: ۲۹ تا ۳۱)، یعنی (اے پیغمبر!) وہ وقت یاد کیجیے، جب ہم جنوں کے گروہ میں سے کچھ لوگوں کو آپؐ کی طرف لے آئے تاکہ وہ قرآن مجید کی سماعت کریں۔ پھر جب وہ اس کی تلاوت کے وقت آ موجود ہوے تو بولے، خاموش رہو۔ پھر جب تلاوت ختم کی گئی تو وہ اپنی قوم کی طرف ڈرانے کے لیے گئے۔ وہ اپنی قوم سے کہنے لگے: بھائیو! ہم نے ایک کتاب سنی، جو حضرت موسیٰؑ کے بعد اتاری گئی ہے۔ وہ ایسی کتاب ہے جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے۔ ساتھ ہی حق کی طرف راہنمائی کرتی اور سیدھی راہ پر لگاتی ہے۔ بھائیو! اللہ کی طرف دعوت دینے والے کی بات قبول کرو اور اس پر ایمان لاؤ۔ اللہ تمھارے گناہ بخش دے گا اور درد ناک عذاب سے نجات دے گا۔ ایک اور مقام پر بتایا گیا ہے کہ (جنوں کا یہ گروہ قرآن مجید سن کر اپنی قوم کے پاس پہنچتا ہے تو اس کے سامنے یہ بیان کرتا ہے کہ قرآن کا اسلوب، اس کے الفاظ اور معانی و مطالب بدرجۂ غایت تعجب خیز اور تحیرزا ہیں۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ یہ مخلوق خدا کو رشد و ہدایت کی طرف لگاتا ہے: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝ (۷۲ [الجن]: ۱، ۲)، یعنی (اے پیغمبر!) کہ دیجیے کہ میری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ جنوں کے کچھ اشخاص نے (قرآن مجید) سنا تو وہ پکار اٹھے کہ ہم نے عجیب قرآن سنا ہے۔ وہ ہدایت کی طرف لگاتا ہے۔ ہم تو اس پر ایمان لے آئے اور ہم اپنے پروردگار کے ساتھ ہرگز کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں گے؛ پھر اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ (۷۲ [الجن]: ۱۳)، یعنی ہم نے جب یہ ہدایت کی بات (قرآن) سن لی تو فوراً اس پر ایمان لے آئے۔ غرض اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں، مختلف نہج و اسلوب سے اس کتاب مقدس کے بے شمار فضائل بیان کیے ہیں اور اس کی خصوصیات کو متعدد طریقوں سے نمایاں فرمایا ہے۔

فضائل قرآن میں سے ایک بڑی فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے نہایت آسان ہے اور الفاظ و انداز کے لحاظ سے بھی اس میں بڑی آسانی پائی جاتی ہے۔ اس کے سمجھنے اور یاد کرنے کی راہ میں کوئی دقت حائل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں کروڑوں کی تعداد میں اس کے حافظ اور بے شمار لوگ اس کے مطالب بیان کرنے والے موجود ہیں اور یہ چیز اس کے عظیم فضل و کمال پر دلالت کرتی ہے: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ (۵۴ [القمر] ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰) یعنی ہم نے قرآن کو آسان کر دیا ہے۔ کیا کوئی نصیحت حاصل کرنے والا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ جہاں کوئی مسلمان موجود ہے، اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور لوگوں کو اس کی تبلیغ سے بہرہ ور کیا جاتا ہے: أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا

عَلَیْکَ الْکِتٰبَ یُتْلٰی عَلَیْھِمْ (۲۹ [العنکبوت] ۵۱) یعنی کیا ان مخالفین (قرآن) کے لیے یہ چیز کافی نہیں کہ ہم نے ان پر ایسی کتاب نازل کی، جو ان کو سنائی جاتی رہتی ہے۔

قرآن کی فضیلت کا اظہار اس حقیقت سے بھی ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو ایسی فکری اور عملی راہ پر گامزن کرتا ہے جو ہر اعتبار سے سیدھی اور استوار ہے اور جس میں کسی قسم کی نہ کوئی ٹیڑھ ہے اور نہ شک و ریب کا کوئی شائبہ۔ فرمایا: إِنَّ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ یَھْدِیْ لِلَّتِیْ ھِیَ اَقْوَمُ وَیُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِیْنَ الَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَھُمْ اَجْرًا کَبِیْرًا ۙ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۹) بلاشبہہ یہ قرآن اس راہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے زیادہ سیدھی راہ ہے اور ایمان والوں کو جو نیک عمل کرتے رہتے ہیں، بشارت دیتا ہے کہ انہیں بڑا اجر ملنے والا ہے۔

تین امور میں مشغول رہنا، قرآن کی رو سے سب سے بڑی عبادت اور افضل ترین چیز ہے: ایک تلاوت قرآن، دوسرے اقامت نماز اور تیسرے انفاق۔ ارشاد ہوتا ہے: إِنَّ الَّذِیْنَ یَتْلُوْنَ کِتٰبَ اللّٰہِ وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰھُمْ سِرًّا وَّ عَلَانِیَةً یَّرْجُوْنَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُوْرَ ۙ لِیُوَفِّیَھُمْ اُجُوْرَھُمْ وَ یَزِیْدَھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ ۭ اِنَّہٗ غَفُوْرٌ شَکُوْرٌ (۳۵ [الفاطر] : ۲۹)۔

فضائل قرآن، حدیث کی روشنی میں: رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مختلف مواقع پر قرآن مجید کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں اور ساتھ ہی آپؐ نے ان لوگوں کو بھی بہترین لوگ قرار دیا ہے جو خود بھی قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرتے اور پھر دوسروں کو بھی اس کی تعلیم سے آراستہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں آپؐ کا ارشاد گرامی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی ہے: خَیْرُکُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَعَلَّمَہٗ (البخاری، ابوداؤد، الترمذی، النسائی، ابن ماجہ)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو خود قرآن کی تعلیم حاصل کرے اور لوگوں کو اس کی تعلیم دے۔ احادیث رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی رو سے قرآن مجید کی افضلیت یہاں تک مذکور ہے کہ ایک شخص جو قرآن مجید کی تلاوت میں اس درجہ مشغول رہتا ہے کہ دیگر اوراد و وظائف اور اللہ سے دعا و سوال کی فرصت نہیں پاتا تو اللہ تعالٰی اس کے بارے میں خود فرماتا ہے کہ وہ اس پر خوش ہو کر وہ تمام چیزیں اس کو عطا کر دیتا ہے جن کے بارے میں وہ اللہ کے حضور دست سوال دراز کرنا چاہتا تھا۔ اس سلسلے میں آنحضرتؐ کے الفاظ جو مشہور صحابی حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں، یہ ہیں: یَقُوْلُ الرَّبُّ عَزَّ وَ جَلَّ: مَنْ شَغَلَہُ الْقُرْاٰنُ وَذِکْرِیْ عَنْ مَسْئَلَتِیْ اَعْطَیْتُہٗ اَفْضَلَ مَا اُعْطِی السَّائِلِیْنَ، وَ فَضْلُ کَلَامِ اللّٰہِ عَلٰی سَائِرِ الْکَلَامِ کَفَضْلِ اللّٰہِ عَلٰی خَلْقِہٖ (الترمذی، [ابواب ثواب القرآن، آخری حدیث]، الدارمی، بیہقی: شعب الایمان)؛ یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد گرامی ہے کہ اللہ تعالٰی کا فرمان ہے کہ جس شخص کو قرآن مجید کی تلاوت اور میرے ذکر نے اس طرح مشغول رکھا ہے کہ اس کو مجھ سے سوال کرنے یا دعا مانگنے کی فرصت میسر نہیں، تو میں اس کو سب دعا مانگنے والوں سے زیادہ دیتا ہوں اور اللہ کے کلام کو سب کلاموں پر اسی طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح کہ خود اللہ تعالٰی کو تمام مخلوق پر فضیلت حاصل ہے۔ فضیلت قرآن کے بارے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ایک اور حدیث حضرت عقبہؓ بن عامر سے مروی ہے: خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وآلہ وسلم و نحن فی الصفة فقال: ایکم یحب ان

يغدو كل يوم إلى بطحان او العقيق فيأتي بناقتين كوماوين في غير إثم ولا قطع رحم، فقلنا: يا رسول الله كلنا يحب ذلك، قال افلا يغدو احدكم الى المسجد فيعلم او يقرأ آيتين من كتاب الله خيرله من ناقتين، وثلث خيرله من ثلث واربع خيرله من اربع و من اعدادهن من الابل۔ (مسلم، ابوداود)، یعنی عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، ہم لوگ صفّہ میں بیٹھے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم تشریف لائے۔ فرمایا: تم میں سے کون شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ وہ علی الصبح بطحان یا عقیق کے بازار میں جائے اور بڑے کوہان والی دو اونٹنیاں بغیر کسی گناہ اور قطع رحمی کے پکڑ کے لے آئے۔ صحابہؓ نے عرض کیا، اس کو تو ہم میں سے ہر شخص پسند کرے گا۔ آپؐ نے فرمایا: تم میں کوئی اگر صبح کو مسجد میں جا کر قرآن مجید کی دو آیتیں پڑھا دے یا پڑھ لے تو وہ اس کے لیے دو اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور تین آیتیں تین اونٹنیوں سے اور چار آیتیں، چار اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور اسی طرح اونٹنیوں کی تعداد بڑھاتے جاؤ۔

قرآن مجید کی فضیلت اور عالم قرآن و قاری قرآن کی فضیلت کے بارے میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بھی ایک حدیث مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن وهو عليه شاق، له أجران (البخاری، مسلم، ابو داود، الترمذی، النسائی، ابن ماجه) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرآن میں مہارت رکھنے والا، مرتبے کے اعتبار سے ان ملائکہ کرام کے ساتھ ہے، جو لکھنے والے نیکو کار ہیں، اور جو شخص قرآن کی تلاوت کرنے میں اٹکتا ہے اور اس میں دقت محسوس کرتا ہے، اس کے لیے دو اجر ہیں، یعنی ماہر قرآن کا درجہ تو ان فرشتوں کے برابر ہے، جو نیکی اور خیر کے انتہائی بلند مرتبوں پر فائز ہیں، لیکن جو لوگ قرآن کی تلاوت کا شوق رکھتے ہیں اور اس کی تلاوت بھی کرتے ہیں مگر روانی سے نہیں پڑھ سکتے بلکہ رک رک کر پڑھتے ہیں اور قرآن میں مہارت نہ ہونے کی وجہ سے تلاوت کرتے ہوئے دقت محسوس کرتے ہیں، وہ دہرے اجر کے مستحق ہیں، ایک اجر تلاوت کا اور دوسرا دقت اور مشکل پیش آنے کا۔

قرآن مجید کے فضل و کمال کی بلندیوں کا یہ عالم ہے کہ جو لوگ قرآن پڑھتے ہیں، ان پر رشک کرنا چاہیے اور اپنے آپ کو اس شخص کے مرتبے پر لے جانے کے لیے کوشاں ہونا چاہیے جو قرآن مجید کے علم سے بہرہ ور ہے اور اس کی تعلیم و تعلّم میں مشغول رہتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا جو ارشاد گرامی مروی ہے اس کے الفاظ درج ذیل ہیں: لا حسد الا على اثنتين رجل آتاه الله الكتاب فقام به آناء الليل، ورجل اعطاه الله مالا فهو يتصدق به آناء الليل والنهار (البخاری، [ کتاب فضائل القرآن باب (۲۰)، اغتباط صاحب القرآن] یعنی صرف دو قسم کے لوگ ہی قابل رشک ہیں، دوسرے نہیں: ایک وہ جس کو اللہ نے قرآن مجید کا علم عطا کیا اور وہ رات بھر اسی میں مشغول رہتا ہے۔ دوسرا وہ جس کو اللہ نے مال و دولت سے نوازا اور وہ شب و روز اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتا رہتا ہے۔ مطلب یہ کہ قرآن مجید کی صرف تعلّم ہی پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کے مطابق عمل کرنا، اس کی تعلیمات کو مشعل راہ بنانا، اس کی تبلیغ کرنا اور اس کو لوگوں میں پھیلانا بھی ضروری ہے اور وہی شخص قابل رشک ہے جو قرآن مجید کے ان تقاضوں کو پورا کرنے میں سرگرم رہتا ہے۔

ایک حدیث میں (لوگوں کو آسانی کے ساتھ سمجھانے کی غرض سے) قرآن مجید پڑھنے والے کی مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم: المؤمنُ الّذی یقرأ القرآنَ و یعمل بہٖ کالأترجّۃ طعمُھا طیّبٌ و ریحُھا طیّبٌ و المؤمنُ الّذی لا یقرأ القرآنَ و یعمل بہٖ کالتّمرۃ طعمُھا طیّبٌ ولا ریحَ لھا ومثلُ المنافق الّذی یقرأ القرآنَ کالرّیحانۃ ریحُھا طیّبٌ و طعمُھا مُرٌّ و مثلُ المنافق الّذی لا یقرأ القرآنَ کالحنظلۃ طعمُھا مُرٌّ و ریحُھا مُرٌّ (البخاری، [کتاب فضائل القرآن، باب ۳۶])

یعنی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا جو مؤمن قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس پر عمل کرتا ہے، اس کی مثال ترنج کی سی ہے، جس کا مزہ بھی عمدہ ہے اور خوشبو بھی بہت اچھی ہے، جو قرآن مجید کی تلاوت نہیں کرتا، مگر اس پر عمل کرتا ہے اس کی مثال کھجور کی سی ہے، جس کا مزہ تو بہت اچھا ہے مگر خوشبو نہیں ہے۔ اور اس منافق کی مثال جو قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے، پھول کی سی ہے، کہ اس کی خوشبو تو اچھی مگر مزہ کڑوا ہے، اور اس منافق کی مثال جو قرآن نہیں پڑھتا، حنظل کی سی ہے، کہ اس کا مزہ بھی کڑوا ہے اور اس کی بو بھی کڑوی ہے۔

قرآن مجید وہ رفیع الشان کتاب ہے کہ جو لوگ اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں، وہ ترقی کی منزلیں طے کر جاتے اور دینی و دنیوی رفعت حاصل کر لیتے ہیں اور جو لوگ اس کے بتائے ہوئے اصولوں اور مقرر کیے ہوئے پیمانوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ ذلت و نکبت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کی روحانیت سلب ہو جاتی ہے اور انھیں عزت و ذلت کے درمیان نہ کوئی فرق محسوس ہوتا ہے اور نہ یہ پتا چلتا ہے کہ دینی اور دنیوی اعتبار سے ان کے لیے بہتری کا راستہ کون سا ہے۔ اس صورت حال کو ایک حدیث میں، جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، ان الفاظ میں بیان کیا ہے: قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم: إنّ اللہ یرفع بھٰذا الکتاب أقواماً و یضع بہٖ آخرین (مسلم)

یعنی حضرت عمر ابن الخطاب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب، یعنی قرآن کی وجہ سے کتنے ہی لوگوں کو مقام بلند عطا کرتا ہے اور کتنے ہی لوگوں کو پستی و ذلت میں مبتلا کر دیتا ہے۔

یہ مضمون قرآن مجید کی آیات میں بھی واضح کیا گیا ہے کہ جو لوگ اس پر ایمان لاتے اور اس پر عمل کرتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کو دنیا و آخرت میں عزت و رفعت عطا فرماتا ہے اور جو لوگ اس کے احکام و فرامین کو پس پشت ڈال دیتے ہیں اور ان کو لائق عمل نہیں ٹھیراتے، اللہ تعالیٰ ان کو ذلیل و خوار کرتا ہے، مثلاً ایک جگہ ارشاد فرمایا: [یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا وَّیَھْدِیْ بِہٖ کَثِیْرًا] (۲ [البقرہ]: ۲۶) یعنی اللہ تعالیٰ قرآن کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو ضلالت و گمراہی میں مبتلا کر دیتے ہیں اور بہت سے لوگوں کو راہ ہدایت پر گامزن فرما دیتے ہیں۔ قیامت کے روز قرآن مجید، اللہ تعالیٰ کے حضور جھگڑا کرے گا، یعنی جو لوگ اس کی تلاوت میں مشغول رہے اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرتے رہے ہیں، ان کی مغفرت کے لیے اللہ کے حضور پیش ہوگا اور جن لوگوں نے نہ اس کی تلاوت کی طرف توجہ کی اور نہ اس کے احکام و فرامین ہی کی پروا کی، ان کے خلاف، اللہ کے حضور استغاثہ دائر کرے گا۔ اس باب میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں: ثلاثۃٌ تحت العرش یومَ القیامۃ، القرآنُ یحاجّ العباد

لَهٗ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَالْاَمَانَةُ، وَالرَّحِمُ تُنَادِيْ: اَلَا مَنْ وَصَلَنِيْ وَصَلَهُ اللّٰهُ وَمَنْ قَطَعَنِيْ قَطَعَهُ اللّٰهُ (مشکوٰۃ، بحوالہ شرح السنۃ، کتاب فضائل القرآن۔ الفصل الثانی) یعنی تین چیزیں قیامت کے روز، عرش کے نیچے ہوں گی: ایک قرآن، یہ اپنے بندوں کے سلسلے میں جھگڑے گا، اس کے کچھ ظاہری معنی بھی ہیں اور باطنی معنی بھی۔ دوسری چیز امانت ہوگی اور تیسری رشتے داری۔ جو پکارے گی: خبردار! جس نے مجھ کو ملایا، اس کو اللہ ملا دے گا اور جس نے مجھ کو توڑا، اللہ اس کو توڑ دے گا۔

قرآن مجید وہ مقدس اور پر فضیلت کتاب ہے کہ اس کا ایک حرف بھی پڑھا جائے تو انسان ایک نیکی کا مستحق ہو جاتا ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ایک روایت بیان کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں: مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ فَلَهٗ بِهٖ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ اَمْثَالِهَا۔ لَا اَقُوْلُ الٓمٓ حَرْفٌ، اَلِفٌ حَرْفٌ، وَلَامٌ حَرْفٌ وَ مِيْمٌ حَرْفٌ۔ (الترمذی، الدارمی)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ وسلّم نے فرمایا جو شخص اللہ کی کتاب (قرآن مجید) سے ایک حرف بھی پڑھتا ہے، اسے اس کے بدلے ایک نیکی ملتی ہے، اور ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر قرار پاتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے۔ بلکہ الگ الگ، الف ایک حرف ہے، لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے۔ یعنی یہ تین حرف قرار پائے اور تین حرف کی تلاوت پر تیس نیکیاں میسر آئیں۔

قرآن مجید کی فضیلت کے بارے میں الترمذی اور الدارمی میں حارث الاَعْوَر سے یہ روایت بھی موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں، میں کوفے کی مسجد میں گیا، وہاں لوگ بیٹھے ادھر ادھر کی باتیں کر رہے تھے، یہ باتیں سن کر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے ان سے ساری صورت حال عرض کی۔ انھوں نے مجھ سے تاکید اور تعجب کے انداز میں پوچھا، کیا واقعی لوگ مسجد میں بیٹھے بے مقصد باتیں کر رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: جی ہاں! واقعی کر رہے ہیں۔ انھوں نے فرمایا: آگاہ رہو، میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے سنا ہے، آپؐ فرما رہے تھے کہ خبر دار ہو جاؤ۔ عنقریب فتنہ ظاہر ہوگا۔ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس فتنے سے بچاؤ اور مخلصی کی کیا صورت ہے؟ فرمایا: اللہ کی کتاب۔ یہ وہ کتاب ہے، جس میں ان لوگوں کی خبریں بھی ہیں جو تم سے پہلے گزر چکے اور ان کی بھی جو تمھارے بعد آئیں گے۔ اس میں اس چیز کے فیصلے کے بارے میں احکام درج ہیں، جو تمھارے درمیان جھگڑے کا باعث بن جائے۔ یہ حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والی ہے۔ یہ کوئی فضول چیز نہیں ہے۔ جو متکبر اس کو ترک کر دے گا، اس کو اللہ ہلاک کر ڈالے گا اور جو کوئی اس کے علاوہ دوسری چیز میں ہدایت و رہنمائی کا متلاشی ہوگا، اللہ اس کو گمراہ کر دے گا۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی ہے، یہ وہ ذکر الٰہی ہے جو حکمت و دانش سے مملو ہے۔ یہ صراط مستقیم ہے۔ یہ وہ شے ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے تو انسانی تمناؤں میں کج روی نہیں پیدا ہوتی اور زبانوں میں التباس کی راہیں نہیں کھلتیں۔ علما اس سے - - - - - - - سیراب نہیں ہوتے۔

قرآن میں ایک خصوصیت یہ ہے کہ کثرت مزاولت سے پرانا نہیں ہوتا، یعنی اس کی تلاوت اور اس پر تدبر و تفکر سے نئی سے نئی چیزیں فکر و نظر کے سامنے نمودار ہوتی رہتی ہیں اور اس کے عجائب ختم نہیں ہوتے۔ یہ وہ کتاب ہے کہ جب جنوں کے گروہ نے اس کو سنا تو انھوں نے بھی یہ کہنے میں ذرہ بھر توقف نہ کیا کہ: اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا

عَجَبًا ۝ يَّهْدِيْٓ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ (۷۲ الجن: ۱ ، ۲) ، یعنی ہم نے نہایت عجیب و غریب قرآن سنا ہے ۔ اس میں خوبی یہ ہے کہ یہ رشد و ہدایت کی راہوں پر لگاتا ہے ، سو ہم تو اس پر ایمان لے آئے ۔ واقعہ یہ ہے کہ جس نے یہ کہا ، اس نے سچ کہا ۔ جس نے اس کے مطابق عمل کیا ، وہ مستحق اجر ٹھیرا ، جس نے اس کے احکام کی روشنی میں فیصلہ کیا ، اس نے انصاف کے تقاضوں کو پورا کیا ، جس نے اس کی طرف دعوت دی ، اس کو سیدھی راہ پر لگا دیا گیا ۔ یہ حدیث الترمذی اور الدارمی دونوں میں موجود ہے ، لیکن امام الترمذی کا کہنا ہے کہ اس کی سند مجہول ہے اور اس میں حارث راوی ہے ، جس کے بارے میں محدثین نے گفتگو کی ہے اور محدثانہ نقطۂ نگاہ سے اس کی صحت مشکوک ہے ۔ یہ حدیث مشکوٰۃ کی کتاب الفضائل کی فصل ثانی میں بھی موجود ہے ۔

قرآن مجید کی فضیلت اور رفعت شان کا یہ حال ہے کہ اس سے صرف اس کا پڑھنے والا ہی فیض یاب نہیں ہوتا ، بلکہ قیامت کے روز اس کے والدین بھی اس کی ضیاپاشیوں سے منور ہوں گے اور ان کو نور کا تاج پہنایا جائے گا ۔ اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے ، جو حضرت معاذ جہنی سے ان الفاظ میں مروی ہے : مَنْ قَرَاَ الْقُرْاٰنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيْهِ اُلْبِسَ وَالِدَاهُ تَاجًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، ضَوْءُهٗ اَحْسَنُ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ فِيْ بُيُوْتِ الدُّنْيَا لَوْ كَانَتْ فِيْكُمْ ، فَمَا ظَنُّكُمْ بِالَّذِيْ عَمِلَ بِهٰذَا ۔ (مسند امام احمد ، ابو داود ، امام حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) یعنی جو شخص قرآن مجید پڑھے اور اس کے احکام پر عمل پیرا بھی ہو ، تو قیامت کے دن اس کے والدین کو ایک تاج پہنایا جائے گا ، جس کی روشنی ، آفتاب کی اس روشنی سے بھی زیادہ ہوگی جو کہ اس دنیا میں تمہارے گھروں میں پہنچ رہی ہے ۔ اب تم خود ہی بتاؤ کہ جو شخص خود عامل القرآن ہو ، اس کی حالت کس درجہ بلند اور بہتر ہوگی ۔

مطلب یہ ہے کہ اس سے اندازہ لگا لیجیے کہ جب قاری قرآن کے والدین کا مرتبہ اس قدر اونچا ہے تو خود پڑھنے والے کا کتنا اونچا ہوگا ۔

فضیلت قرآن کے باب میں ایک اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں : عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَقُوْلُ : لَوْ جُعِلَ الْقُرْاٰنُ فِيْ اِهَابٍ ثُمَّ اُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا احْتَرَقَ ۔ (مشکوٰۃ ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثانی) یعنی حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ، آپؐ فرما رہے تھے کہ اگر قرآن مجید کو چمڑے میں بند کر دیا جائے اور پھر اس کو آگ میں ڈالا جائے تو وہ جلے گا نہیں ۔ اس حدیث کے دو مطلب ہیں ، ایک یہ کہ چمڑے سے مراد کسی جانور کا چمڑا ہے اور آگ سے مراد دنیا کی آگ ہے ۔ اگر یہ مطلب ہو تو اس کو ایک معجزہ قرار دیا جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے تک خاص تھا ۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں چمڑے سے مراد ، انسان کا چمڑا اور آگ سے مراد ، جہنم ہے ۔ یعنی جو شخص حافظ قرآن ہے اس کو اللہ تعالی قیامت کے دن جہنم میں نہیں ڈالے گا اور اگر کسی بہت بڑے گناہ کے ارتکاب میں اس کو جہنم میں ڈالا بھی جائے گا تو عارضی طور پر ، اور اتنے عرصے کے لیے کہ وہ آگ میں جلنے سے محفوظ رہے ۔ ایک روایت میں مَا مَسَّتْهُ النَّارُ کا لفظ بھی آیا ہے ۔ یعنی اس کو آگ نہیں چھوئے گی ۔ مطلب یہ کہ اس کو جہنم میں تو بلا شبہہ ڈال دیا جائے گا ، مگر اس پر آگ اثر انداز نہ ہوگی ۔

یہی مطلب زیادہ صحیح اور قرین فہم ہے ۔ اس کی تائید ابو امامہ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ، جس کو شرح السنہ میں ملّا علی قاری نے نقل کیا ہے ۔ اس روایت کا ترجمہ یہ ہے کہ قرآن مجید حفظ کیا کرو ۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اس قلب کو عذاب نہیں دے گا جس میں کلام الٰہی محفوظ ہو ۔ اسی طرح امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں دیلمی کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے ، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ حاملین قرآن (یعنی حفاظ قرآن) قیامت کے دن انبیائے کرامؑ اور برگزیدہ لوگوں کے ساتھ ، اللہ کے سائے کے نیچے یوم قیامت کے تمام مصائب اور اس کی پریشانیوں سے محفوظ و مامون ہوں گے ۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ایک اور روایت بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ قرآن کی ایک فضیلت یہ ہے کہ قیامت کے روز اس کے قاری اور حافظ کا مرتبہ اتنا بلند ہوگا کہ وہ قرآن کی برکت میں اپنے خاندان کے دس افراد کی ، اللہ کے حضور سفارش کرے گا ، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ حافظ قرآن شریعت کے تمام احکام کا پابند ہو ۔ جن افعال کے ارتکاب سے اللہ نے روک دیا ہے ، اس سے کلیۃً مجتنب رہتا ہو اور جن پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے ، ان پر عمل کرتا ہو ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کے الفاظ یہ ہیں : مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَظْهَرَهُ ، فَأَحَلَّ حَلَالَهُ وَ حَرَّمَ حَرَامَهُ أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ وَ شَفَّعَهُ فِي عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلُّهُمْ قَدْ وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ (احمد ؛ مسند ، الترمذی ، ابن ماجہ ، دارمی) یعنی حضرت علی ، آنحضرتؐ کا یہ فرمان روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے قرآن مجید پڑھا ۔ پھر اس کو یاد کیا ۔ اس کی حلال ٹھیرائی ہوئی چیزوں کو اپنے لیے حلال ٹھیرایا ، اور جن چیزوں کو اس نے حرام قرار دیا ہے ، ان کو حرام گردانا ، تو اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں داخل کرے گا اور اس کے گھر والوں میں سے ، ایسے دس افراد کے بارے میں اس کی سفارش بھی قبول کرے گا ، جن پر دوزخ واجب ہو چکا تھا ۔ امام الترمذی نے سند کے اعتبار سے اس حدیث کو غریب قرار دیا ہے ، اس میں ایک راوی حفص بن سلیمان ہے ، جو قوی نہیں ہے اور حدیث کے سلسلے میں اس کی تضعیف کی جاتی ہے ۔

قرآن مجید کو پڑھنے ، اس کو یاد کرنے اور پھر رات کو اٹھ کر تہجد کی نماز میں اس کی قراءت کرنے والے کی جو فضیلت بیان کی گئی ہے ، ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ان الفاظ میں روایت کرتے ہیں ۔ تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَاقْرَؤُوهُ فَإِنَّ مَثَلَ الْقُرْآنِ لِمَنْ تَعَلَّمَ فَقَرَأَ وَ قَامَ بِهِ كَمَثَلِ جِرَابٍ مَحْشُوٍّ مِسْكًا تَفُوحُ رِيحُهُ كُلَّ مَكَانٍ وَ مَثَلُ مَنْ تَعَلَّمَهُ فَرَقَدَ وَ هُوَ فِي جَوْفِهِ كَمَثَلِ جِرَابٍ أُوكِيَ عَلَى مِسْكٍ (مشکوٰۃ ، [کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثانی]) ؛ یعنی آنحضرتؐ نے فرمایا ، قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرو ، پھر اس کو پڑھو ، جو شخص قرآن کی تعلیم حاصل کرتا ہے ، پھر اس کو پڑھتا ہے اور رات کو قیام کرکے اس کی تلاوت کرتا ہے ، اس کی مثال اس تھیلی کی سی ہے ، جو مشک سے بھری ہوئی ہے اور اس کی خوشبو ہر جگہ پھیلتی ہے اور جس شخص نے قرآن سیکھا اور پھر سو گیا ، اور قرآن مجید اس کے پیٹ ہی میں رہا ، اس کی مثال مشک کی اس تھیلی کی سی ہے ، جس کا منہ بند کر دیا گیا ہے ۔

فضیلت قرآن کے باب میں ایک حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درج ذیل الفاظ میں روایت کرتی ہیں : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ فِي الصَّلٰوةِ أَفْضَلُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي غَيْرِ الصَّلٰوةِ وَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ

فِي غَيْرِ الصَّلٰوةِ أَفْضَلُ مِنَ التَّسْبِيحِ وَالتَّكْبِيرِ، وَالتَّسْبِيحُ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ، وَالصَّدَقَةُ أَفْضَلُ مِنَ الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ [(مشکوٰة ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث)] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں قرآن پڑھنا ، نماز سے باہر قرآن پڑھنے سے افضل ہے ۔ نماز سے باہر قرآن پڑھنا تسبیح و تکبیر سے افضل ہے ، تسبیح صدقہ دینے سے افضل ہے ، اور صدقہ نفلی روزے سے افضل ہے ، اور روزہ دوزخ سے بچاؤ کے لیے ڈھال ہے ۔ جو شخص قرآن کے کسی بھی حصے سے غافل ، اس کی تعلیم اور اس کے فہم کی نعمت سے بے بہرہ ہے ، احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم میں اس کی بہت مذمت بیان کی گئی ہے اور جو شخص اس کے علم اور اس کے فہم سے محروم ہے ، اس کے دل و دماغ کو کھنڈر اور خرابے سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا جو ارشاد گرامی روایت کرتے ہیں ، اس کے الفاظ درج ذیل ہیں : إِنَّ الَّذِي لَيْسَ فِي جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَالْبَيْتِ الْخَرِبِ [(مشکوٰة، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثانی)] یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن کا کوئی حصہ بھی موجود نہیں ، وہ ویران گھر کی طرح ہے ۔

اس ضمن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جس گھر میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ہے ، اس میں خیر و برکت بڑھ جاتی ہے ۔ اس میں ملائکہ نازل ہوتے ہیں اور وہ شیاطین اور ان کے اثرات سے محفوظ ہو جاتا ہے ۔ اس کے برعکس جس گھر میں قرآن کی تلاوت نہیں ہوتی ، وہ تنگی اور بے برکتی کا شکار ہو جاتا ہے ۔ فرشتے اس گھر سے چلے جاتے ہیں اور شیاطین اس کو اپنا مسکن بنا لیتے ہیں ۔

قرآن مجید کی تلاوت و قراءت کے بارے میں یہ بات بھی احادیث میں موجود ہے کہ اس سے زیادہ افضلیت اس میں ہے کہ قرآن مجید کو مصحف پر دیکھ کر پڑھا جائے ، کیونکہ قرآن کی تلاوت میں تدبر و تفکر کو بنیادی اور اولین حیثیت حاصل ہے ۔ اور یہ زیادہ تر اسی صورت میں ممکن ہے کہ قرآن مجید دیکھ کر پڑھا جائے اور اسی بنا پر زیادہ اجر کا مستحق اس شخص کو قرار دیا گیا ہے ، جو دیکھ کر قرآن مجید پڑھتا ہے ۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں : قِرَاءَةُ الرَّجُلِ الْقُرْآنَ فِي غَيْرِ الْمُصْحَفِ أَلْفُ دَرَجَةٍ وَقِرَاءَتُهُ فِي الْمُصْحَفِ تُضَعَّفُ عَلَى ذَالِكَ إِلَى أَلْفَيْ دَرَجَةٍ [(مشکوٰة ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث)] یعنی قرآن نہ دیکھ کر پڑھنے کا ثواب ، انسان کو دو ہزار درجے تک ملتا ہے اور قرآن دیکھ کر پڑھنے کا ثواب ، اس پر دو ہزار درجے تک بڑھا دیا جاتا ہے ۔

فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے زبانی قرآن پڑھنے کے مقابلے میں ناظرہ پڑھنے کو ترجیح دی ہے اور اسے افضل گردانا ہے ۔ منقول ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مصحف کی ناظرہ تلاوت کیا کرتے تھے اور شہادت کے وقت بھی اسی طرح قرآن مجید پڑھ رہے تھے ۔ قرآن مجید کا وہ نسخہ اب بھی موجود ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ جو شخص فجر کی نماز کے بعد قرآن مجید کھولتا اور بقدر سو آیات کے تلاوت کرتا ہے ، وہ بہت زیادہ اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے ۔ یہ بھی بزرگان دین سے منقول ہے کہ الفاظ دیکھ کر قرآن کی تلاوت کرنا نظر کے لیے مفید ہے ۔ ایک شخص نے استاد سے بینائی کی کمزوری کی شکایت کی تو انھوں نے اسے قرآن مجید ناظرہ پڑھنے کی تاکید کی ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بار ہا ایسا کرتے کہ عشاء کی نماز کے بعد قرآن مجید کھولتے اور فجر کی نماز تک تلاوت کرتے رہتے ۔

قرآن مجید کی فضیلت و برکت کی فراوانی کا یہ عالم ہے کہ اس کی تلاوت سے دلوں کا زنگ دور ہو

جاتا ہے۔ اس کے لیے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔ إِنَّ هٰذِهِ الْقُلُوْبَ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيْدُ إِذَا أَصَابَهُ الْمَاءُ، قِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ: وَمَا جِلَاؤُهَا؟ قَالَ كَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ [(مشکوۃ کتاب فضائل القرآن، الفصل الثالث)] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا، یہ دل اسی طرح زنگ آلود ہو جاتے ہیں جس طرح پانی لگنے سے لوہا زنگ آلود ہو جاتا ہے۔ عرض کیا گیا کہ اللہ کے رسولؐ! اس میں جلا پیدا کرنے کی کیا صورت ہے؟ فرمایا: موت کو کثرت سے یاد کرنا اور قرآن مجید کی تلاوت میں مشغول رہنا۔

قرآن امت مسلمہ کے لیے بہت بڑا شرف و افتخار ہے، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک حدیث روایت کرتی ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شَرَفًا يَتَبَاهَوْنَ بِهٖ وَإِنَّ بَهَاءَ أُمَّتِيْ وَشَرَفَهَا الْقُرْآنُ۔ (حلیہ) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہر چیز کا ایک شرف اور افتخار ہوتا ہے جس سے وہ اظہار فخر کرتے ہیں۔ میری امت کی رونق اور افتخار، قرآن مجید ہے۔

مطلب یہ کہ بہت سے لوگ مختلف چیزوں کی وجہ سے فخر و مباہات کا اظہار کرتے ہیں اور وہ انہیں اپنے لیے طغرائے امتیاز ٹھیراتے ہیں، لیکن امت محمدی کا معاملہ ان سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے لیے نشان امتیاز اور باعث افتخار، صرف قرآن مجید ہے، جس کی تعلیمات اتنی پاکیزہ، عمدہ اور بہترین ہیں کہ دنیا کی کوئی دوسری تعلیم اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ پھر اس کے الفاظ اس درجہ پر معنی اور جچے تلے ہیں کہ ان میں حشو و زوائد نام کی کسی شے کا قطعی طور سے کوئی دخل نہیں۔ اس کے احکام و فرامین بڑی بالکل واضح، انسانی طبائع کے مطابق اور ہر لحاظ سے لائق عمل ہیں۔ بنا بریں یہ امت محمدیہ کے لیے فی الواقع باعث شرف و افتخار ہے۔

احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں قرآن مجید کو دنیا میں نور اور آخرت کے لیے ذخیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں: عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَوْصِنِيْ قَالَ عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللّٰهِ فَإِنَّهٗ رَأْسُ الْأَمْرِ كُلِّهٖ۔ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ زِدْنِيْ۔ قَالَ عَلَيْكَ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهٗ نُوْرٌ لَكَ فِي الْأَرْضِ وَذُخْرٌ لَكَ فِي السَّمَاءِ (ابن حبان: الصحیح) یعنی حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا: یا رسول اللہ، مجھے کچھ وصیت فرمایے۔ آپ نے فرمایا اللہ کا تقوی اختیار کرو، یہ تمام امور کی جڑ ہے۔ میں نے عرض کیا کچھ اور بھی ارشاد فرمایے۔ فرمایا تلاوت قرآن مجید کو اپنے اوپر لازم قرار دے لو، اس لیے کہ یہ چیز تمہارے لیے دنیا میں نور ہے اور آخرت میں ذخیرہ ہے۔

قرآن مجید کی تلاوت اور اس پر عمل کرنا مسلمان کے لیے طمانیت قلب اور تسکین روح کا باعث ہے۔ اس سے رحمت خداوندی کا نزول ہوتا اور دل میں ذکر الٰہی کا جذبہ ابھرتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں: إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِيْ بَيْتٍ مِنْ بُيُوْتِ اللّٰهِ يَتْلُوْنَ كِتَابَ اللّٰهِ وَيَتَدَارَسُوْنَهٗ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِيْنَةُ وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَذَكَرَهُمُ اللّٰهُ فِيْمَنْ عِنْدَهٗ

(مسلم، ابو داود) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو لوگ اللہ کے گھروں میں سے کسی گھر میں جمع ہو کر، کتاب اللہ کی تلاوت کرتے اور اس کو آپس میں پڑھتے ہیں، ان پر اطمینان کا نزول ہوتا ہے، ان کو رحمت خداوندی ڈھانپ لیتی ہے، فرشتے ان کو گھیر لیتے ہیں اور اللہ تعالٰی ان کا ذکر، ملائکہ کی اس مجلس میں کرتے ہیں، جو اس کے پاس موجود ہے۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں، جس میں بتایا گیا ہے کہ، قرآن مجید سے افضل کوئی شی نہیں ہے: اِنَّکُمْ لَا تَرْجِعُوْنَ اِلَی اللہِ بِشَیْءٍ اَفْضَلَ مِمَّا خَرَجَ مِنْہُ یعنی القرآن (رواہ الحاکم فی صحیحہ و ابو داود فی مراسیلہ عن جبیر بن نفیر)، یعنی تم اللہ کی طرف رجوع کرو اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہو تو تمہیں پتا چلے کہ جو چیز اللہ کی طرف سے نازل کی گئی ہے، اس سے افضل کوئی شیٔ نہیں ہے، اور یہ قرآن مجید ہے۔

جو لوگ تلاوت قرآن میں مصروف رہتے ہیں، جنہوں نے اپنے آپ کو اس کتاب مقدس اور صحیفۂ مکرمہ سے وابستہ کر لیا ہے اور اس کے احکام و فرامین کو اپنی زندگی کا لازمی جز قرار دے لیا ہے، ان کو احادیث رسول اکرم میں اہل القرآن یعنی حاملین قرآن سے تعبیر کیا گیا ہے اور اللہ کے نزدیک ان کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ان کی حیثیت "اہل اللہ" اور اس کے بندگانِ خاص کی ہے۔ ان کی افضلیت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں: اِنَّ لِلّٰہِ عَزَّوَجَلَّ اَھْلِیْنَ مِنَ النَّاسِ، قَالُوْا مَنْ ھُمْ یَا رَسُوْلَ اللہِ؟ قَالَ اَھْلُ الْقُرْآنِ ھُمْ اَھْلُ اللہِ وَخَاصَّتُہٗ (النسائی، ابن ماجہ، حاکم، احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۱۲۸) یعنی لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو اللہ کے گھر کے لوگ ہیں۔ صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا قرآن پڑھنے اور اس پر عمل کرنے والے۔ یہ اللہ کے اہل اور اس کے خواص ہیں۔

قرآن مجید، وہ عظیم المرتبت اور افضل ترین کتاب ہے، جو قیامت کے دن بارگاہ خداوندی میں ان لوگوں کی باقاعدہ سفارش کرے گی، جو اس کی تلاوت کرتے اور اس کے احکام پر عمل کی دیواریں استوار کرتے ہیں، اور پھر اس کی سفارش اللہ کے نزدیک اس درجہ مضبوط اور قابل تسلیم ہو گی کہ اللہ تعالٰی اس کو شرف قبولیت عطا کرے گا۔ جو شب و روز اس کو خود پڑھتے، دوسروں کو پڑھاتے اور اس کے فرامین کی اتباع کرتے ہیں اور اس کی پیروی و اتباع کو اپنا معمول ٹھیراتے ہیں، اس کے لیے روزِ قیامت کو یہ ان کی نجات کا ذریعہ ثابت ہوگا اور جس نے اس کو پس پشت ڈال دیا اور اپنی زندگی کو اس کے بتائے ہوئے اور مقرر کردہ اصولوں کے قالب میں ڈھالنے پر آمادہ نہ ہوا۔ اس کو یہ جہنم رسید کرنے کا موجب بنے گا۔ اس کی جلالت قدر کا یہ عالم ہے کہ اللہ کے حضور اس کی سفارش قبول کی جائے گی اور جن لوگوں کی فلاح و نجات کے لیے یہ اللہ سے جھگڑا کرے گا تو اس کے جھگڑے کو حق بجانب مانا جائے گا۔ اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ایک حدیث جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، ان الفاظ پر مشتمل ہے: اَلْقُرْآنُ شَافِعٌ مُّشَفَّعٌ وَمَاحِلٌ مُّصَدَّقٌ، مَنْ جَعَلَہٗ اَمَامَہٗ قَادَہٗ اِلَی الْجَنَّۃِ وَمَنْ جَعَلَہٗ خَلْفَ ظَھْرِہٖ سَاقَہٗ اِلَی النَّارِ (رواہ ابن حبان والحاکم مطولا وصححاہ) یعنی قرآن مجید، وہ شفیع ہے، جس کی شفاعت قبول کی گئی اور وہ جھگڑا کرنے والا ہے، جس جھگڑے کی صداقت کو تسلیم کر لیا گیا۔ جو شخص اس کو اپنے آگے رکھے (یعنی زندگی کے پیش آئند معاملات میں اس کو

راهنما مان لے) ، یہ اس کو جنت کی طرف کھینچتا ہے اور جو اس کو پس پشت ڈال دے (یعنی اس کے احکام اور قواعد و اصول سے راهنمائی حاصل نہ کرے) اس کو جہنم میں گرا دیتا ہے۔

قرآن مجید کے شافع اور مشفّع ہونے کا مضمون ایک اور حدیث میں بھی بیان ہوا ہے، جو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی بایں الفاظ مندرج ہے: اَلصِّیَامُ وَالْقُرْآنُ یَشْفَعَانِ لِلْعَبْدِ، یَقُوْلُ الصِّیَامُ رَبِّ اِنِّیْ مَنَعْتُهُ الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فِی النَّهَارِ فَشَفِّعْنِیْ فِیْهِ، وَیَقُوْلُ الْقُرْآنُ: رَبِّ اِنِّیْ مَنَعْتُهُ النَّوْمَ بِاللَّیْلِ فَشَفِّعْنِیْ فِیْهِ، فَیُشَفَّعَانِ (مسند احمد، ابن ابی الدنیا، الطبرانی: المعجم الکبیر، حاکم؛ حاکم کی تخریج کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے اور صحت کے سلسلے میں امام مسلم کی مقرر کردہ شرائط صحت کے مطابق ہے) یعنی روزہ اور قرآن مجید دونوں بندے کے لیے (اللہ کے دربار میں) شفاعت کریں گے۔ روزہ کہے گا کہ اے اللہ میں نے اس شخص کو دن میں کھانے پینے سے روکے رکھا۔ اب تو اس کے لیے میری شفاعت کو قبول فرما۔ اور قرآن مجید (دربارِ خداوندی میں) کہے گا کہ یا اللہ میں نے اس کو رات کو سونے سے روکا، اس کے حق میں میری شفاعت کو قبولیت کا درجہ عطا فرما؛ چنانچہ ان دونوں کی شفاعت قبول کی جائے گی۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک وہ لوگ انتہائی بلند مرتبے کے حامل ہیں، جو رات کو بیدار رہ کر قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف رہتے ہیں۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے: یَتْلُوْنَ اٰیٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّیْلِ وَهُمْ یَسْجُدُوْنَ ○ (۳ [آل عمران]: ۱۱۳)؛ یہ بھی ارشاد ہے: وَالَّذِیْنَ یَبِیْتُوْنَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَّ قِیَامًا ○ (۲۵ [الفرقان]: ۶۴) یعنی جو راتوں کو اپنے رب کے حضور سجدہ اور قیام میں لگے رہتے ہیں۔

**مختلف سورتوں کے فضائل:** کتب احادیث میں قرآن مجید کی بعض سُوَر و آیات کے الگ الگ فضائل بھی بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سب سے پہلی سورت، سورۃ الفاتحۃ ہے۔ یہ چونکہ باعتبار ترتیب کے قرآن مجید کی اولین سورت ہے، اس لیے اس کو فاتحۃ الکتاب کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ سورت، متعدد اعتبارات سے بہت اہمیت کی حامل ہے اور یہ قدرتی بات ہے کہ جو چیز اہم ہو گی وہ نمایاں اور اول جگہ پائے گی۔ یہ قرآن مجید کی تمام سورتوں میں خاص اہمیت رکھتی ہے، اس لیے اس کی موزوں جگہ قرآن کے پہلے ہی صفحے پر قرار پائی۔ خود قرآن نے جن الفاظ میں اس کا ذکر کیا ہے، اس سے اس کی اہمیت کا پتا چلتا ہے۔ وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ○ (۱۵ [الحجر]: ۸۷) یعنی (اے پیغمبر!) ہم نے آپؐ کو سات دہرائی جانے والی آیات عطا فرمائیں اور قرآن عظیم۔ یہ سورت سات آیتوں کا مجموعہ ہے اور اس کو ہر نماز کی ہر رکعت میں دہرایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو "السبع المثانی" بھی کہتے ہیں۔ امام بخاری اور اصحاب سنن نے ابو سعید بن المُعَلّٰی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، هِیَ السَّبْعُ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْآنُ الْعَظِیْمُ الَّذِیْ اُوْتِیْتُهٗ [البخاری: الصحیح، کتاب فضائل القرآن، باب ۹ فضل فاتحۃ الکتاب] یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سات دہرائی جانے والی آیات ہیں اور قرآن عظیم ہے جو مجھے اللہ کی طرف سے عطا فرمایا گیا۔ احادیث و آثار میں اس کے دوسرے نام بھی مرقوم ہیں، جن سے اس کی خصوصیات کا پتا چلتا ہے، مثلاً اُمّ القرآن، الکافیہ، الکنز، اساس القرآن۔ [نیز رک بہ الفاتحۃ]۔

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم نے حضرت اُبَیّ بن کعب کو یہ سُورت تلقین کی اور فرمایا اس کے مثل کوئی سورت نہیں۔ ایک روایت میں اسے "اَعْظَمُ سُوْرَۃٍ فِی الْقُرْاٰنِ" یعنی سب سے بڑی سورت فرمایا گیا ہے۔

اس کی فضیلت کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اس کو پڑھے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی۔ آنحضرتؐ کا فرمان ہے: لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ کہ جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز درجۂ قبولیت کو نہیں پہنچتی۔

اس کو ہر بیماری کی شفا بھی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ دارمی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں عبدالملک بن عُمَیر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ الفاظ مرسلاً روایت کیے ہیں: فِیْ فَاتِحَۃِ الْکِتَابِ شِفَاءٌ مِّنْ کُلِّ دَاءٍ۔ [(مشکوۃ، کتاب فضائل القرآن، الفصل الثالث)] یعنی سورۃ الفاتحۃ میں ہر بیماری کے لیے شفا ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ سورۃ الفاتحۃ پڑھنے سے دو تہائی قرآن پڑھنے کے برابر ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح دارمی میں روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ اجر و ثواب اور فضیلت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے عظمت والی آیت کون سی ہے۔ آپؐ نے فرمایا، آیت الکرسی۔ پھر فرمایا سورۃ البقرۃ کی آخری آیات اللہ کی رحمت کے خزانوں پر مشتمل ہیں، جو اللہ نے عرش کے نیچے سے اپنے بندوں کو عطا کی۔ اس میں دنیا اور آخرت دونوں جہان کی نعمتیں موجود ہیں اور اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خیر ہے۔ الدارمی کی ایک روایت کے مطابق یہ آیات ایک کنز اور خزانے کی حیثیت رکھتی ہیں، جو اللہ کی رحمت ہیں، اس کے قرب کا ذریعہ ہیں اور اللہ کے حضور دعا اور التجا ہیں۔ انہیں خود بھی سیکھو اور اپنی عورتوں کو بھی سکھاؤ۔

یہ روایت جُبَیر بن نُفَیرؓ سے مرسل بیان کی گئی ہے:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کرتے ہیں [بحوالۂ مشکوۃ]: اِنَّ لِکُلِّ شَیْءٍ سَنَامًا وَّاِنَّ سَنَامَ الْقُرْاٰنِ سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ وَاِنَّ لِکُلِّ شَیْءٍ لُبَابًا وَّاِنَّ لُبَابَ الْقُرْاٰنِ الْمُفَصَّلُ۔ یعنی ہر چیز کی ایک بلندی ہوتی ہے، قرآن کی بلندی سورۃ البقرۃ ہے۔ ہر چیز کا خلاصہ ہوتا ہے، قرآن کا خلاصہ سور مفصلات ہیں، یعنی سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک کی سورتیں (قرآن کے) خلاصے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مشکوۃ ہی میں ہے کہ حضرت عثمانؓ بن عفان فرماتے ہیں کہ جو شخص رات کو سورۂ آل عمران کا آخری حصہ (یعنی اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے آخر سورت تک) پڑھتا ہے۔ اس کے لیے ایک رات کے قیام کا اجر لکھ دیا جاتا ہے۔ اسی سلسلے میں مکحول روایت کرتے ہیں کہ جو شخص جمعے کے دن سورۂ آل عمران کی تلاوت کرتا ہے، رات تک فرشتے اس کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا کرتے رہتے ہیں: حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ سورۃ الکہف کی فضیلت بیان کرتے ہوئے آنحضرتؐ نے فرمایا: مَنْ قَرَأَ سُوْرَۃَ الْکَہْفِ فِیْ یَوْمِ الْجُمُعَۃِ اَضَاءَ لَہُ النُّوْرُ مَا بَیْنَ الْجُمُعَتَیْنِ یعنی جو شخص جمعے کے روز سورۃ الکہف پڑھتا ہے، آئندہ جمعے (دونوں جمعوں کے درمیان) تک نور ہدایت، اس پر ضیا پاشی کرتا رہتا ہے: سورۂ یسٓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: مَنْ قَرَأَ یسٓ فِیْ صَدْرِ النَّہَارِ قُضِیَتْ حَوَائِجُہٗ [(مشکوۃ)]، یعنی جو شخص صبح کے وقت سورۂ یسٓ پڑھے، اللہ کی طرف سے اس کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی ہیں۔ آپؐ نے یہ بھی فرمایا۔ مَنْ قَرَأَ یسٓ اِبْتِغَاءَ وَجْہِ اللّٰہِ تَعَالٰی غُفِرَلَہٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِہٖ فَاقْرَؤُھَا عِنْدَ مَوْتَاکُمْ۔

بیہقی : شعب الایمان) یعنی جو شخص سورۂ یٰسٓ، اللہ کی رضامندی کے حصول کی غرض سے پڑھے، اس کے گزشتہ تمام گناہ بخش دیے جاتے ہیں۔ یہ سورۃ اپنے مرنے والوں کے پاس پڑھا کرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ یٰسٓ قریب المرگ لوگوں کے پاس پڑھو، اس سے موت کی کشمکش میں کمی ہو جاتی ہے۔ حدیث رسول اکرمؐ میں سورۃ الرحمٰن کو عروس القرآن سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک روایت بیان فرماتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں: لِكُلِّ شَيْءٍ عَرُوْسٌ، وَعَرُوْسُ الْقُرْاٰنِ الرَّحْمٰنُ۔ [مشکوٰۃ، کتاب فضائل القرآن، الفصل الثالث] یعنی ہر شے ایک زینت سے مزین ہوتی ہے، قرآن کی زینت، سورۃ الرحمٰن ہے!

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے سورۂ الواقعہ کی فضیلت بھی مروی ہے۔ وہ اس ضمن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بایں الفاظ روایت کرتے ہیں: مَنْ قَرَاَ سُوْرَةَ الْوَاقِعَةِ فِيْ كُلِّ لَيْلَةٍ لَمْ تُصِبْهُ فَاقَةٌ اَبَدًا [حوالۂ سابق] یعنی جو شخص ہر شب سورۃ الواقعہ پڑھے، وہ کبھی فاقے سے دو چار نہ ہوگا۔ یہ بھی منقول ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہؓ بن مسعود اپنی بیٹیوں کو حکم دیتے تھے کہ وہ ہر شب سورۃ الواقعۃ پڑھا کریں۔

سورۃ الْاَعْلٰى کے بارے میں مسند امام احمدؒ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: كَانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم يُحِبُّ هٰذِهِ السُّوْرَةَ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى (رواہ احمد) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سورہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى کو پسند فرماتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایک دن صحابہ سے فرمایا: کیا تم میں سے کوئی شخص روزانہ ہزار آیات پڑھنے کی استطاعت نہیں رکھتا ہے؟ عرض کیا، یا رسول اللہ! کون ایسا شخص ہوگا جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔ فرمایا اچھا یہ بتاؤ کیا تم میں کوئی شخص سورۂ اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ پڑھنے کی طاقت بھی نہیں رکھتا؟ [مشکوٰۃ، کتاب فضائل القرآن، الفصل الثالث] مطلب یہ کہ سورۂ تکاثر میں دنیا کی بے ثباتی اور اس کی طرف ملتفت نہ ہونے کا ذکر فرمایا گیا ہے اور اس کا اجر ہزار آیات کی تلاوت کرنے کے برابر ملتا ہے۔

سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کے بارے میں حضرت سعید ابن مسیب (تابعی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: جس شخص نے سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ دس مرتبہ پڑھی، اس کے لیے جنت میں ایک قصر بنا کر دیا جاتا ہے، جس نے بیس مرتبہ پڑھا، اس کے لیے دو قصر اور جس نے تیس مرتبہ پڑھا، اس کے لیے تین قصر تیار کر دیے جاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل اور قول سے ثابت ہے کہ بعض مواقع پر آپ نے قرآن مجید کی بعض سور اور آیات کی تلاوت فرمائی اور اس کا حکم بھی دیا، مثلاً نماز فجر اور نماز مغرب کی سنت میں، پہلی رکعت میں سورۂ قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ اور دوسری میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ پڑھنے کی تاکید فرمائی۔ اسی طرح نماز جمعہ میں پہلی رکعت میں سُوْرَةُ الْاَعْلٰى اور دوسری میں الغاشیہ پڑھنے کا حکم دیا۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے ہر نماز کے بعد معوذتین پڑھنے کا حکم دیا۔ چنانچہ ابو داود، ترمذی اور نسائی میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں۔ اَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ اَنْ اَقْرَاَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ دُبُرَ كُلِّ صَلٰوةٍ۔ کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا کہ ہر نماز کے بعد معوذتین پڑھوں۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے۔

یہ بھی ارشاد نبوی ہے کہ رات کو سونے

وقت ، آیۃ الکرسی ، قُلْ ھُوَ اللّٰہ اور معوذتین پڑھی جائیں۔ ایک روایت میں بستر پر بیٹھ کر سورۃ المُلک ، سورۃ السجدہ اور سورۃ البقرۃ کی آخری آیات پڑھنے کی تاکید بھی کی گئی ہے۔ کتب احادیث میں یہ بھی منقول ہے کہ قُلْ ھُوَ اللّٰہ ، قُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ ، معوذتین اور آیۃ الکرسی پڑھ کر رات کو اپنے آپ پر دم کیا جائے۔ یہ بھی کہ معوذتین اور الفاتحہ پڑھ کر مریض کو دم کیا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب سورتیں اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے خاص فضل و کمالات کی حامل ہیں اور ان میں ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو روحانی اور جسمانی اعتبار سے انسان کے لیے بہت فائدہ مند ہیں۔

آداب تلاوت قرآن : تلاوت قرآن کے بھی کچھ آداب ہیں جن کا خود قرآن میں ذکر کیا گیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے بھی ان کی وضاحت فرمائی ہے اور صحابہ سے بھی منقول ہیں : (۱) اس کا اولین ادب تو یہ ہے کہ انسان اس کو پکڑے یا پڑھے تو اس کے ہاتھ بھی پاک ہونے چاہییں اور جسم کو بھی تمام آلائشوں سے پاک ہونا چاہیے۔ اس کے بارے میں خود قرآن میں تاکید آئی ہے۔ لَا یَمَسُّہٗۤ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ ؕ (۵۶ [الواقعہ] : ۷۹) یعنی اس کو صرف پاک اور مطہر لوگ ہی ہاتھ لگائیں؛ یہ بھی فرمایا : اِنَّہٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ ۝ فِیْ کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ ۝ لَّا یَمَسُّہٗۤ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ ۝ تَنْزِیْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ اَفَبِھٰذَا الْحَدِیْثِ اَنْتُمْ مُّدْھِنُوْنَ (۵۶ [الواقعہ] : ۷۷ تا ۸۱) یعنی یہ ایک مکرم قرآن ہے، جو ایک محفوظ کتاب میں درج ہے ، اس کو پاک لوگ ہی ہاتھ لگاتے ہیں۔ یہ پروردگار عالم کی طرف سے نازل کیا گیا ہے۔ کیا تم لوگ اس کلام کو سرسری بات سمجھتے ہو؛ (۲) قرآن مجید پڑھتے وقت اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا چاہیے۔ قرآن مجید میں ہے۔ فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ ۝ (۱۶ [النحل] : ۹۸) یعنی جب قرآن مجید پڑھنا شروع کرو تو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھو۔ اس سلسلے میں بعض ائمۂ کرام کا کہنا ہے کہ اگر تلاوت قرآن کرتے وقت کسی موقع پر کسی سے کوئی بات کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو دوبارہ تلاوت شروع کرنے سے پہلے پھر اعوذ پڑھنا چاہیے ؛ (۳) تلاوت قرآن کرتے وقت مؤدب ہو کر بیٹھنا چاہیے ، با وضو ہونا چاہیے ، مسواک کرنی چاہیے ، ذہن اور دل کو اللہ کی یاد میں پوری طرح مستغرق کرکے مصروف تلاوت ہونا چاہیے۔ قبلہ رخ ہو کر اور اپنے آپ پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کرکے پڑھنا چاہیے ؛ (۴) تدبر و تفکر کے ساتھ تلاوت کی جائے۔ خود قرآن کا ارشاد ہے : اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ (۴ [النساء] : ۸۲) ۔ کیا وہ قرآن میں تدبر نہیں کرتے ؛ یہ بھی فرمایا : کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْۤا اٰیٰتِہٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝ (۳۸ [ص] : ۲۹) ، یعنی یہ با برکت کتاب ہے ، جس کو ہم نے (اے نبی کرمؐ !) آپ پر اس لیے نازل کیا ہے تا کہ لوگ اس کی آیات میں غور کریں اور اہل فہم نصیحت حاصل کریں ؛ (۵) قراءت کرتے وقت اپنے آپ پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کرنی چاہیے اور اللہ کے ڈر سے رونا چاہیے۔ قرآن میں ہے : وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ یَبْکُوْنَ وَیَزِیْدُھُمْ خُشُوْعًا ۔ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۰۹) یعنی (جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے) ٹھوڑیوں کے بل گر پڑتے ہیں ، روتے ہیں اور یہ قرآن ان کے خشوع کی کیفیت کو اور بڑھا دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے : فَاِذَا قَرَاْتُمُوْہُ فَابْکُوْا ، فَاِنْ لَمْ تَبْکُوْا فَتَبَاکَوْا (ابن ماجہ : السنن ، کتاب الاقامۃ ، باب ۱۷۶) ؛ یعنی جب قرآن پڑھو تو اثنائے تلاوت میں رونا چاہیے ، اگر

رونا نہ آئے تو رونے جیسی شکل بنا لو؛ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور متعدد دیگر صحابہ کے بارے میں کتب احادیث و سیر میں منقول ہے کہ وہ نماز میں اور تلاوت قرآن میں اللہ کے ڈر سے روتے تھے؛ (۶) قرآن مجید صاف انداز اور ترتیل سے پڑھنا چاہیے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا ۝ (۷۳ [المزمل]: ۴) یعنی قرآن کو خوب صاف صاف پڑھو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ترتیل و ترجیع سے [illegible] کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری میں ایک روایت مروی ہے: [رَاَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ وَهُوَ عَلٰى نَاقَتِهٖ وَهِيَ تَسِيْرُ بِهٖ وَهُوَ يَقْرَأُ سُوْرَةَ الْفَتْحِ ــــــ وَهُوَ يُرَجِّعُ (البخاری: الصحیح، کتاب فضائل القرآن، باب (۳۰) الترجیع]۔ یعنی میں نے فتح مکہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ اپنی اونٹنی پر سوار تھے اونٹنی چل رہی تھی اور آپؐ سورۂ فتح کی تلاوت کر رہے تھے؛ اور آیتوں کو دہراتے تھے؛ (۷) اگر دوران تلاوت کوئی ایسی آیت سامنے آ جائے، جس کا تعلق عذاب یا دعا یا کسی خاص موضوع سے ہو تو اس کو بار بار پڑھنا چاہیے تاکہ اس کے تمام پہلو اچھی طرح سامنے آ جائیں۔ ابن ماجہ [السنن، کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ، باب (۱۷۹): ما جاء فی القراءۃ فی صلاۃ اللیل] میں حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاٰيَةٍ يُرَدِّدُهَا حَتّٰى اَصْبَحَ۔ وَالْاٰيَةُ: اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۚ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۵ [المائدہ]: ۱۱۸) یعنی ایک مرتبہ نبی اکرمؐ صبح تک ایک ہی آیت بار بار تلاوت فرماتے رہے۔ اس آیت کا ترجمہ یہ ہے: (اے اللہ) اگر تو انہیں عذاب میں مبتلا کرے تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو انہیں بخش دے تو بھی تو زبردست ہے حکمت والا ہے۔ اسی طرح حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کے بارے میں مرقوم ہے کہ وہ اس آیت کو بار بار پڑھتے رہے، یہاں تک کہ صبح ہو گئی: اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۭ سَاۗءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ۝ (۴۵ [الجاثیہ]: ۲۱) یعنی یہ لوگ جو برے اعمال کا ارتکاب کرتے ہیں کیا ان کا یہ خیال ہے کہ ہم ان کو ان لوگوں کے برابر رکھیں گے، جو ایمان سے بہرہ مند ہوئے اور نیک عمل کیے، کہ ان سب کا جینا اور مرنا یکساں ہو جائے۔ یہ برا فیصلہ کرتے ہیں۔ اسی طرح حضرت اسماءؓ، حضرت عائشہؓ، عبداللہؓ بن مسعود اور سعید بن جبیر وغیرہ بہت سے حضرات کے متعلق منقول ہے کہ وہ بعض اوقات کسی ایک آیت کی بار بار تکرار کرتے تھے اور جس موضوع سے اس کا تعلق ہوتا، اس پر غور کرتے تھے؛ (۸) قاری تلاوت کرتے وقت جب آیت رحمت پر آئے تو اللہ سے اس کا فضل طلب کرے اور آیت عذاب پر آئے تو اس سے اللہ کی پناہ کے لیے ملتجی ہو۔ مثلاً اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَسْئَلُكَ الْعَافِيَةَ کہے، یا اَسْئَلُكَ الْمُعَافَاةَ مِنْ كُلِّ مَكْرُوْهٍ کے الفاظ زبان سے ادا کرے۔ اگر وہ ایسی آیت پر آئے جس میں اللہ کی تنزیہ بیان کی گئی ہے تو سبحانہ و تعالٰی، یا تبارک و تعالٰی، یا جَلَّتْ عَظَمَةُ رَبِّنَا وغیرہ قسم کے الفاظ کہے۔ صحیح مسلم میں حضرت حذیفہؓ بن یمان سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اسی طرح کیا کرتے تھے؛ (۹) قرآن مجید کی تلاوت نہایت غور و فکر اور توجہ سے کی جائے، اس میں نہ کسی طرف دھیان کیا جائے نہ کوئی بات کی جائے۔ سننے والے کان لگا کر سنیں: وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝ (۷ [الاعراف]: ۲۰۴)؛ یعنی جب قرآن پڑھا

جائے تو اس طرف کان لگا دیا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں صحیح بخاری (کتاب التفسیر) میں ہے: اِنَّہٗ کَانَ اِذَا قَرَأَ الْقُرْاٰنَ لَا یَتَکَلَّمُ حَتّٰی یَفْرُغَ مِمَّا اَرَادَ اَنْ یَّقْرَأَہٗ یعنی وہ جب قرآن پڑھتے تو اس وقت تک بات نہ کرتے جب تک کہ اس قدر قرآن نہ پڑھ لیتے، جس قدر کہ انھیں پڑھنا مقصود ہوتا۔ یہ الفاظ بھی ہیں: لَمْ یَتَکَلَّمْ حَتّٰی یَفْرُغَ مِنْہُ یعنی جب تک اس سے فارغ نہ ہو جاتے، کوئی بات نہ کرتے؛ (۱۰) نماز ہو یا خارج نماز جہاں تک ہو سکے قرآن مجید کی تلاوت عربی لب و لہجے میں کرنی چاہیے عمداً عجمی لہجے میں نہ پڑھا جائے، آواز اچھی ہو یا نہ ہو البتہ اگر دانستہ نماز میں عجمی لہجہ اختیار کیا جائے تو نماز نہ ہوگی۔ امام مالکؒ، احمد بن حنبلؒ، داؤدؒ اور ابو بکرؒ بن منذر کا یہی مسلک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور اس طرح پڑھنے سے نماز صحیح ہوگی، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص عربی لہجے میں اچھی طرح نہ پڑھ سکتا ہو، اس کے لیے تو جائز ہے اور جو عربی لہجے میں بہتر طریق سے قراءت کر سکتا ہو، اس کے لیے یہ انداز اختیار کرنا جائز نہیں (التبیان فی آداب حملة القرآن)؛ (۱۱) ان قراءات سبعہ میں جو متفق علیہ ہیں، قرآن مجید کی تلاوت کی جا سکتی ہے، مگر جو قراءات ان سے باہر ہیں یا قراءات شاذہ ہیں، ان کے مطابق قرآن مجید نہ پڑھا جائے۔ اگر نماز میں قراءات شاذہ کے مطابق تلاوت کی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ قاری عالم دین ہی ہو۔ آداب تلاوت قرآن مجید میں یہ ایک بنیادی ادب ہے، اس کو ملحوظ رکھنا ہر صورت میں ضروری ہے؛ (۱۲) اگر کوئی آیت، قراءات سبعہ میں سے کسی ایک قراءت کے مطابق پڑھی جا رہی ہو تو درمیان میں دوسری قراءت نہیں شروع کرنی چاہیے۔ جب تک وہ آیت یا مضمون ختم نہ ہو جائے، اسی قراءت کے مطابق پڑھے؛ (۱۳) نماز میں قرآن مجید اسی ترتیب سے پڑھا جائے، جس ترتیب سے اب موجود ہے۔ یہ نہ ہو کہ پہلی رکعت میں، بعد کی سورت پڑھ لی اور دوسری میں اس سے پہلی۔ قراءة میں ترتیب مصحف کو ملحوظ رکھا جائے؛ (۱۴) قرآن مجید کو حسن صوت اور عمدگی سے پڑھنا چاہیے۔ اس سلسلے میں چند احادیث لائق مطالعہ ہیں۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرة رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا، آپؐ فرماتے تھے: مَا اَذِنَ اللّٰہُ لِشَیْءٍ مَا اَذِنَ لِنَبِیٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْاٰنِ یَجْھَرُ بِہٖ۔ [مشکوٰة، کتاب فضائل القرآن، باب آداب التلاوة، الفصل الاول]، یعنی اللہ کو اپنے نبی کی زبان سے جس قدر حسن صوت اور عمدہ آواز سے قرآن مجید سننا پسند ہے، اور کوئی چیز اتنی پسند نہیں ہے؛ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں آنحضرتؐ کے حسن صوت کے سلسلے میں حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک ارشاد بایں الفاظ مروی ہے: لَقَدْ اُوْتِیْتُ مِزْمَارًا مِّنْ مَّزَامِیْرِ اٰلِ دَاوٗدَ۔ یعنی آل داود کے مزامیر میں سے مجھے ایک مزمار عطا فرمائی گئی ہے۔

ابن ماجہ میں حضرت فضالہؓ بن عبید سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے: اَللّٰہُ اَشَدُّ اَذَنًا اِلَی الرَّجُلِ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ صَاحِبِ الْقَیْنَةِ اِلٰی قَیْنَتِہٖ۔ یعنی قرآن، عمدگی اور حسن صوت سے پڑھا جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کو بہت ہی پسند ہے اور وہ اسے سن کر انتہائی خوش ہوتا ہے۔

قبیلہ بنو اشعر سے تعلق رکھنے والے لوگ،

بہت خوش الحان تھے اور قرآن مجید بڑی عمدہ آواز سے پڑھتے تھے ۔ جب وہ رات کو قرآن پڑھتے تو سماں بندھ جاتا اور معلوم ہو جاتا کہ وہ کہاں مقیم ہیں اور ان کے خیمے کس جگہ نصب ہیں ۔ احادیث میں ان لوگوں کا ذکر عمدہ اور بہتر الفاظ میں کیا گیا ہے صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ابو موسی الاشعریؓ سے منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا : اِنِّیْ لَاَعْرِفُ اَصْوَاتَ رُفْقَةِ الْاَشْعَرِیِّیْنَ بِاللَّیْلِ حِیْنَ یَدْخُلُوْنَ وَ اَعْرِفُ مَنَازِلَهُمْ مِنْ اَصْوَاتِهِمْ بِالْقُرْآنِ بِاللَّیْلِ ، وَاِنْ کُنْتُ لَمْ اَرَ مَنَازِلَهُمْ حِیْنَ نَزَلُوْا بِالنَّهَارِ ، یعنی مجھے اگرچہ دن کو یہ معلوم نہ ہو کہ اشعریین کہاں ٹھیرے ہوے ہیں ، مگر رات کو جب وہ قرآن پڑھتے ہیں تو ان کی آواز سے پتا چل جاتا ہے کہ ان کا ڈیرہ کہاں ہے ۔ اسی طرح ابو داؤد اور نسائی وغیرہ کتب احادیث میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان مروی ہے : زَیِّنُوا الْقُرْآنَ بِاَصْوَاتِکُمْ ، یعنی قرآن کو اپنی آواز کی عمدگی سے مزین کرو ۔ پھر سعد بن ابی وقاص اور امامہ رضی اللہ عنہما سے ابو داؤد میں دو جید اسناد کے ساتھ رسول اکرمؐ کے یہ الفاظ بھی منقول ہیں : مَنْ لَّمْ یَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَیْسَ مِنَّا ، یعنی جو شخص قرآن کی تلاوت عمدہ آواز سے نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن مجید کی تلاوت کرتے تو نہایت عمدہ اور حسن صوت سے کرتے ۔ اس ضمن میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں ، وہ کہتے ہیں : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرأ فی العشاء بِالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ ، فما سمعت احدًا احسن صوتا منه ؛ یعنی کہ نماز عشا میں ، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سورۃ والتین پڑھتے ہوے سنا ، آپؐ اتنی عمدہ آواز سے پڑھ رہے تھے کہ میں نے اور کسی کو اس درجہ عمدگی سے پڑھتے ہوے نہیں سنا !

(۱۵) قرآن مجید کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ ان لوگوں سے سنا جائے جن کی آواز اچھی ہو اور جو حروف کے مخارج اور ادائی وغیرہ کے باب میں زیادہ محتاط ہوں ۔ اس ضمن میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، وہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ حکم دیا کہ : اِقْرَأْ عَلَیَّ الْقُرْآنَ ، فقلتُ یا رسولَ اللہ اقرأ علیک و علیک انزل ؟ قال انی احبُ ان اسمعه من غیری ، فقرأتُ علیه سورة النّساء حتّٰی اذا جئت الی هذه الایة فَکَیْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِیْدٍ وَّجِئْنَا بِکَ عَلٰی هٰؤُلَآءِ شَهِیْدًا ۝ قال حسبک الآن ، فالتفت الیه فاذا عیناه تذرفان ، یعنی تم مجھے قرآن مجید سناؤ ۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں آپؐ کو سناؤں ؟ حالانکہ آپؐ پر نازل کیا گیا ہے ؟ فرمایا ۔ میں اپنے سے علاوہ دوسرے سے سننا چاہتا ہوں ! چنانچہ میں نے سورۃ النساء پڑھنا شروع کی ۔ جب میں اس آیت پر پہنچا ۔ فَکَیْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِیْدٍ وَّجِئْنَا بِکَ عَلٰی هٰؤُلَآءِ شَهِیْدًا (۴ : [النساء] ۴۱) تو فرمایا اب بس کرو ۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ کی طرف دیکھا تو آپؐ کی آنکھیں آنسو بہا رہی تھیں !

(۱۶) کلام کا ربط پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پوری آیت پڑھی جائے یا اتنا ہی پڑھا جائے جو باہم مربوط ہو تاکہ ما قبل اور مابعد کا رابطہ قائم رہ سکے ۔ صرف کوئی چھوٹا سا ٹکڑا پڑھ دینا اور اس کے ربط و تعلق کی پروا نہ کرنا ، مناسب نہیں ۔ اس سے سامعین پر غلط اثر پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے ، مثلاً وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ (۴ [النساء] : ۲۴)؛ وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ (۱۲ [یوسف] : ۵۳)؛ فَمَا کَانَ جَوَابَ قَوْمِهٖ (۲۷ [النمل] : ۵۶)؛ وَاذْکُرُوْا

اللّٰهَ فِیْٓ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ ط (۲ [البقرۃ] : ۲۰۳) : لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ (۴ [النسآء] : ۴۳)؛ (۱۷) مجاهد اور حسن بصری کا قول ہے کہ اگر دوران تلاوت جمائی آ جائے تو تلاوت بند کر دے اور جمائی پوری کرکے تلاوت شروع کرے۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی وہ حدیث ہے، جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللّٰہ عنہ سے مروی ہے اور جس کو وہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم کے ان الفاظ سے روایت کرتے ہیں: اِذَا تَثَاءَبَ اَحَدُکُمْ فَلْیُمْسِکْ بِیَدِهٖ عَلٰی فَمِهٖ، فَاِنَّ الشَّیْطٰنَ یَدْخُلُ، یعنی جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اپنے ہاتھ سے منہ بند کر لے، کیونکہ اس پر شیطان اثر انداز ہوتا ہے؛ (۱۸) ابراہیم نخعی سے آداب قرآن میں سے ایک یہ ادب بھی مروی ہے کہ جب قاری، وَ قَالَتِ الْیَهُوْدُ عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰهِ وَ قَالَتِ النَّصٰرَی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰهِ ط (۹ [التوبۃ] : ۳۰) : وَ قَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَۃٌ ط (۵ [المآئدۃ] : ۶۴) : وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا (۱۹ [مریم] : ۸۸) وغیرہ قسم کی آیات پڑھے تو آواز نیچی کر لے۔ اسی طرح سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے کہ امام شعبی سے سوال کیا گیا کہ جب انسان، اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِکَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ ط (۳۳ [الاحزاب] : ۵۶) پر پہنچے تو کیا صلی اللّٰہ علی النبی کہے؟ کہا، ہاں! (۱۹) سنن ابوداؤد اور جامع الترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللّٰہ عنہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جب قاری سورۂ والتین کی آخری آیت اَلَیْسَ اللّٰهُ بِاَحْکَمِ الْحٰکِمِیْنَ پڑھ چکے تو یہ لفظ کہے: بَلٰی وَاَنَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشّٰهِدِیْنَ۔ جامع الترمذی اور سنن ابوداؤد میں یہ بھی ہے کہ مندرجۂ ذیل سورتوں کے جواب میں یہ الفاظ کہے جائیں: لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ کی آخری آیت اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی ہ کے جواب میں بلٰی؛ سورۃ الرحمٰن میں فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ کے جواب میں [وَ لَا بِشَیْءٍ مِّنْ اٰلَآئِکَ اَللّٰهُمَّ نُکَذِّبُ]؛ سورۃ المرسلٰت کی آخری آیت فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ کے جواب میں اٰمَنَّا بِاللّٰهِ۔ حضرت عبداللّٰہ بن عباس، عبداللّٰہ بن زبیر اور ابوموسی الاشعری رضی اللّٰہ عنہم سے، سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی کے جواب میں سُبْحٰنَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی منقول ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللّٰہ عنہ، اس کے جواب میں سبحان ربی الاعلٰی کے الفاظ تین مرتبہ کہتے تھے۔ یہ بھی منقول ہے کہ سورۃ الغاشیہ کی آخری آیت ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُمْ کے جواب میں، اَللّٰهُمَّ حَاسِبْنَا حِسَابًا یَّسِیْرًا کے الفاظ کہے جائیں؛ (۲۰) جو شخص قرآن مجید پڑھ رہا ہو، باہر سے آنے والا اس کو سلام نہ کہے، تاکہ اس کی توجہ دوسری طرف مبذول نہ ہو اگر کہہ بھی دے تو قاری کو سلام کا جواب دینے کی ضرورت نہیں؛ (۲۱) جس نے قرآن مجید یاد کیا ہو یا پڑھا ہو اس کے لیے اس کی حفاظت کرنا اور اس کو یاد رکھنا نہایت ضروری ہے، کیونکہ قرآن مجید کو اگر باقاعدہ پڑھا نہ جائے اور اس کی طرف سے توجہ ہٹا لی جائے تو یہ انسان کو یاد نہیں رہتا (بخاری، مسلم)۔ اس کو بھول جانے والا اللّٰہ کے نزدیک سخت گناہ گار ہے (ابو داؤد، ترمذی)؛ (۲۲) کوئی قرآن مجید بھول جائے تو یہ نہ کہے کہ میں بھول گیا ہوں، بلکہ یوں کہے کہ مجھے بھلا دیا گیا ہے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللّٰہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لَا یَقُوْلُ اَحَدُکُمْ نَسِیْتُ اٰیَۃَ کَذَا وَ کَذَا بَلْ هُوَ نُسِّیَ، یعنی تم میں سے کوئی

یہ نہ کہے کہ میں فلاں فلاں آیات بھول گیا ہوں بلکہ یہ کہے کہ مجھے کچھ بھلا دیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ نسیان کا ذریعہ شیطان کو قرار دے۔ [کیونکہ قرآن مجید کی تلاوت سے غفلت (جس کے نتیجے میں نسیان ہوا) شیطانی فعل ہے جو شیطان کی پیدا کردہ ہوتی ہے]؛ (۲۳) قرآن مجید کے سلسلے میں نہ شک کا اظہار کرنا چاہیے، نہ اس کے کسی حکم یا کسی آیت کی غلط تفسیر اور تعبیر کرنی چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: المراء فی القرآن کفرٌ، یعنی قرآن کے بارے میں شک و شبہہ میں پڑنا کفر ہے؛ (۲۴) جس علاقے اور جس سلطنت میں قرآن مجید کی اہانت کا خطرہ ہو، وہاں اس کو ساتھ نہیں لے جانا چاہیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس بارے میں تاکیدی حکم دیا ہے۔ یہ حکم سند صحیح کے ساتھ اس طرح مروی ہے: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ دشمن کی سر زمین میں، قرآن کو ساتھ لے کر سفر کیا جائے؛ (۲۵) قرآن مجید ختم کرنے کے بعد، صاف ستھرا مگر سادہ لباس پہن کر اللہ سے عجز و انکسار سے دعا مانگی جائے؛ (۲۶) جب قرآن مجید ختم ہو جائے تو سورۃ البقرۃ کی ابتدائی پانچ آیات المفلحون تک پڑھنی چاہییں، یعنی ختم کے ساتھ ہی از سر نو شروع بھی کر دیا جائے۔ تا کہ قراءت کا تسلسل کسی صورت میں ٹوٹنے نہ پائے؛ (۲۷) قرآن مجید کو تدبّر و تفکّر اور اس کے معانی و مطلب کو سمجھ کر پڑھنا چاہیے؛ (۲۸) قرآن مجید کی بعض آیات دعائیہ ہیں۔ ان کی تلاوت کے آداب یہ ہیں کہ ان کو اپنے آپ پر وہی کیفیت طاری کرکے پڑھنا چاہیے، جس کا دعا تقاضا کرتی ہے۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کی آخری آیات یا وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا یا رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ، یا رَبَّنَآ اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا؛ (۲۹) قرآن مجید کے بنیادی آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو بدرجۂ غایت صحت تلفظ اور صحت اعراب کے ساتھ پڑھا جائے، کیونکہ اس میں معمولی سی غلطی اور بے احتیاطی معنی و مطلب کی سمتوں کو بالکل بدل کر رکھ دیتی ہے اور انسان کفر کی سرحدوں پر پہنچ جاتا ہے؛ (۳۰) قرآن مجید کی کتابت مقصود ہو تو صاف ستھرا اور پاکیزہ کاغذ استعمال کیا جائے اور تمام سامان کتابت اور لوازم کتابت شک و شبہہ سے مبرّا ہو؛ (۳۱) بعض ائمۂ دین سے یہ بھی ثابت ہے کہ قرآن مجید اہل ذمّہ اور غیر مسلموں کے ہاتھ فروخت نہ کیا جائے۔ ایسے ہی انھوں نے آداب قرآن مجید میں شمار کیا ہے، اس لیے کہ غیر مسلموں سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ احترام قرآن کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں گے؛ (۳۲) علمائے سلف و خلف نے قرآن مجید کی بعض آیات کو بصورت وظائف اور حاجات و ضروریات کی تکمیل کے لیے پڑھنے کو بھی آداب قرآن میں گردانا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مریض پر پڑھ کے ان کا دم کیا جائے تو اللہ شفا عطا کرتا ہے، یعنی جہاں یہ روحانی بیماریوں کے لیے شفا ہے وہاں جسمانی بیماریوں کے لیے بھی صحت و عافیت کا باعث ہے اور ہر اعتبار سے شفا ہے؛ (۳۳) قرآن مجید کی تلاوت و قراءت اور اس کو سمجھنے میں عجلت نہیں کرنی چاہیے: لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ (۷۵ [القیٰمۃ]: ۱۶)، یعنی قرآن کو حفظ کرنے کے لیے زبان کو جلدی جلدی حرکت نہ دو۔ سورۂ طٰہٰ میں اس ادب قرآن پر عمل کرنے کی ان الفاظ میں تلقین فرمائی گئی ہے۔ فَتَعٰلَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۚ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ ۡ وَقُلْ

رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ٥ (۲۰ [طٰهٰ]: ۱۱۴) یعنی بڑا بلند مرتبہ ہے اللہ کا جو بادشاہ برحق ہے اور (اے نبی اکرمؐ) قرآن کے یاد کرنے میں اس سے پہلے ہی کہ آپ کی طرف اس کی وحی مختم کی جائے جلدی نہ کرو اور کہو اے پروردگار مجھے اور علم عطا فرما؛ (۳۴) تلاوت قرآن مجید کا آغاز تعوّذ اور بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ سے کرنا چاہیے۔ ارشاد خداوندی ہے: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ٥ (۹۶ [العلق]: ۱) آپؐ اپنے رب کا نام لے کر جس نے پیدا کیا ہے پڑھو۔ [تعوذ کے لیے دیکھیے (۱۶ [النحل]: ۹۸)]؛

(۳۵) جہاں قرآن اور اس کے احکام کی توہین کا پہلو نکلتا ہو، وہاں بیٹھنا ہی نہیں چاہیے: وَاِذَا رَاَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰي يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ ۭ وَاِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰي مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ٥ (۶ [الانعام]: ۶۸) یعنی (اے نبی اکرمؐ!) جب آپؐ ان لوگوں کو دیکھیں جو ہماری آیات کے بارے میں فضول باتیں کرتے ہیں، آپؐ ان سے کنارہ کش رہیں، تا آنکہ وہ اس کو چھوڑ کر دوسری باتوں میں لگ جائیں، اور اگر یہ بات آپ کو شیطان بھلا دے تو یاد آنے کے بعد اس ظالم گروہ کے ساتھ نہ بیٹھیں؛ (۳۶) قرآن مجید کا اتباع نہایت ضروری ہے، قرآن اس کی بار بار تاکید کرتا ہے؛ (۳۷) قرآن مجید کو لوگوں تک پہنچانا اور اس کی تبلیغ کرنا بھی ضروری ہے: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ ٥ (۱۵ [الحجر]: ۹۴)، یعنی (اے نبیؐ!) جس بات کا آپ کو حکم دیا جاتا ہے، اس کو ظاہر کرو اور مشرکوں سے منہ پھیر لو۔ یہ بھی فرمایا: بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۭ؛ (۳۸) قرآن مجید کی تبلیغ و اشاعت کے سلسلے میں کوئی تکلیف پہنچے یا اس میں لوگ رکاوٹ پیدا کریں تو اس سے دل برداشتہ نہیں ہونا چاہیے اور اپنا کام ہر حال میں جاری رکھنا چاہیے: الٓمّٓصٓ ٥ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِيْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ وَذِكْرٰي لِلْمُؤْمِنِيْنَ ٥ (۷ [الاعراف]: ۱، ۲)؛ یعنی (اے نبیؐ) یہ کتاب آپؐ کی طرف اتاری گئی ہے، اس سے آپؐ کے دل میں کسی قسم کی تنگی نہ ہو، تاکہ آپؐ اس کے ذریعے لوگوں کو ڈرائیں اور یہ ایمان داروں کے لیے نصیحت کا موجب ہو؛ (۳۹) ہر دور اور ہر صورت میں لوگوں کو قرآن کی دعوت دینا ضروری ہے اور یہ اس کے اساسی تقاضوں میں سے ہے: وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ بَعْدَ اِذْ اُنْزِلَتْ اِلَيْكَ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ وَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ٥ (۲۸ [القصص]: ۸۷)، یعنی (اے نبیؐ!) کہیں ایسا نہ ہو کہ آیات الٰہی نازل ہونے کے بعد وہ آپؐ کو اس سے روک دیں۔ آپؐ برابر اپنے پروردگار کی طرف دعوت دیتے رہیں اور مشرکوں میں سے نہ ہو جائیں۔

**مآخذ**: (۱) قرآن مجید؛ (۲) البخاری: الصحیح؛ (۳) مسلم: صحیح؛ (۴) ابو داؤد: سنن؛ (۵) الترمذی: جامع؛ (۶) النسائی: سنن؛ (۷) ابن ماجہ: سنن؛ (۸) مشکوٰۃ؛ (۹) امام مالک: موطّا؛ (۱۰) امام محمد: موطّا؛ (۱۱) القاری؛ (۱۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری؛ (۱۳) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری؛ (۱۴) محمد انور شاہ: فیض الباری شرح صحیح البخاری؛ (۱۵) الحاکم: المستدرک؛ (۱۶) مرقات شرح مشکوٰۃ؛ (۱۷) شمس الحق ڈیانوی: عون المعبود شرح سنن ابی داود؛ (۱۸) عبدالرحمٰن مبارک پوری: تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی؛ (۱۹) امام احمد: مسند؛ (۲۰) ابن کثیر: تفسیر؛ (۲۱) الزمخشری: الکشاف؛ (۲۲) الآلوسی: روح المعانی؛ (۲۳) رشید رضا: تفسیر المنار؛ (۲۴) صبحی صالح: مباحث فی علوم القرآن، دارالعلم بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۲۵) راغب الاصفہانی: مفردات؛ (۲۶) بدرالدین محمد بن عبداللہ الزرکشی: البرہان

فی علوم القرآن، ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء؛ (۲۷) ابن قتیبہ: تاویل مشکل القرآن؛ (۲۸) تفسیر غریب القرآن؛ (۲۹) شاہ ولی اللہ دہلوی: الفوزالکبیر؛ (۳۰) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن؛ (۳۱) ابو زکریا یحیی بن زیاد الفراء (م ۲۰۷ھ): معانی القرآن؛ (۳۲) ابو زکریا یحیی بن شرف الدین النووی شافعی: التبیان فی حمَلۃ القرآن؛ (۳۳) علی بن محمّد المعروف بالضباع المصری: فتح الکریم المنان فی آداب حمَلۃ القرآن، بار اول، قاہرہ ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء؛ (۳۴) صدیق حسن خان: فصل الخطاب فی فضل الکتاب، دہلی ۱۳۰۲ھ۔

(محمد اسحاق بھٹی [و ادارہ])

⑤ اعجازُ القرآن: اِعْجازْ باب افعال سے مصدر ہے۔ اس کے معنی دوسرے کو عاجز کرنے اور عاجز پانے کے ہیں۔ مُعْجِزَۃ اس کام کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے بوقت تحدی مخالف کو عاجز کر دیا جائے۔ اس میں تاے مدوّرہ براے مبالغہ ہے (القاموس المحیط، بذیل مادۂ عجز)۔

قرآن مجید رسالتِ محمّدی کے اثبات کے لیے ایک دائمی معجزے کی حیثیت رکھتا ہے، [اور اسلوب بیان، بلاغت اور غیبی خبروں کے دینے کی وجہ سے تا ابد اس کی معجزانہ حیثیت قائم رہے گی]، اس لیے قرآنی اعجاز کی پہچان شرعاً واجب ہے۔ رشید رضا نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے (الرافعی: اعجاز القرآن، ص ۱۷؛ الزرکشی: البرہان، ۲: ۹۰)۔ اللہ تعالٰی نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جن معجزات سے نوازا، اعجاز القرآن ان میں سب سے اہم اور مہتم بالشان ہے۔ اس معجزے کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ کفار مکہ نے آپؐ کے دیگر معجزات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا تھا مگر کلامِ الٰہی کی عدیم النظیر بلاغت کے سامنے انھیں بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا اور قرآن کی بار بار تحدّی کے باوجود وہ اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔

اعجاز القرآن کا پس منظر: قاضی عیاض مالکی کہتے ہیں: خداوند کریم نے انبیاے کرام کو اسی قسم کے معجزات عطا کیے جن کی ان کے مخصوص عصر و عہد میں ضرورت تھی، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے وقت اور اس سے پہلے عرب، فصاحت و بلاغت میں یکتاے روزگار تھے۔ انھیں ایسی طلاقت لسانی حاصل تھی جس سے دوسرے خطوں کے انسان بے بہرہ تھے۔ برجستہ خطابت اور فی البدیہہ شعر گوئی کا انھیں ایسا ملکہ حاصل تھا کہ انسان پر حیرت و استعجاب کا عالم طاری ہو جاتا تھا۔ چمکتی ہوئی تلواروں اور ٹکراتے ہوے نیزوں کے درمیان رجزیہ اشعار پڑھا کرتے۔ مدح کرنے پر آتے تو زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے۔ مذمت کرنے پر اترتے تو تحت الثریٰ تک پہنچا دیتے تھے۔ زبان آوری کی بدولت وہ جادو جگا دیتے تھے۔ دیرینہ بغض میں ہیجان برپا کر دینا، بزدل کو جری بنا دینا، بخیل کو سخاوت کی طرف مائل کر دینا ان کی زبان آوری کے معمولی کرشمے تھے۔ ان کا بدوی پُر شوکت الفاظ کا دھنی اور ان کا شہری کمالِ بلاغت پر فائز تھا۔ ایسے فصحا و بلغاء کو اگر کسی نے ششدر کیا تو وہ ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تھی جس نے ذاتِ باری تعالٰی کی نازل کردہ کتاب کے ذریعے انھیں بار بار چیلنج کیا۔ ایسی کتاب جس کی آیات محکم اور کلمات متصل ہیں، جس کی فصاحت و بلاغت ان کی ہر گفتار پر غالب آئی جس کے ایجاز و اعجاز نے، عربوں کے نامور فُصحا کو گنگ کر دیا، جس کے دامن میں حقیقت و مجاز کے شاہکار ہیں، جس کی سُورتوں کے فواتح و خواتم کے محاسن کی نظیر نہیں پیش کی جا سکتی، جس کا حُسنِ نظم، ایجاز کے باوجود نہایت معتدل رہا، جس کے منتخب الفاظ فوائد کی

کثرت کو سمیٹے ہوئے ہیں۔ قرآن کا اعجاز اس کا وہ اسلوب ہے جو کلام عرب کے اسالیب سے یکسر مختلف ہے۔ [قرآن مجید نے نظم و نثر کے درمیان ایک ایسا پسندیدہ اور دلآویز اسلوب اختیار کیا، جو بلغاے عرب کے تخیل میں بھی نہ تھا۔ قرآن کے مطالع، مقاطع اور فواصل، یعنی جس طرح قرآن مجید کسی بیان کا آغاز اور اس کا خاتمہ کرتا ہے اور جس طرح ایک ایک آیت کو جدا کرتا جاتا ہے، وہ حد اعجاز میں داخل ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، ۴: ۳۰۹، اعلام الکلام، ص ۱۹۳)]۔ جب ولید بن مغیرہ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن کی تلاوت کی تو اسے سن کر وہ ہکا بکا رہ گیا۔ جب ابوجہل نے اس پر اعتراض کیا تو اس نے جواب دیا کہ خدا کی قسم تم میں مجھ سے زیادہ کوئی اشعار کا جاننے والا نہیں۔ واللہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس میں شعر کی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ (قاضی عیاض: الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی، ص ۱۷۲؛ ملا علی قاری: شرح الشفا، ص ۳۵۵؛ الاتقان، ۲: ۱۱۷، مطبوعۂ قاہرہ)۔

قرآن مجید کا چیلنج: [جب مخالفین نے قرآن مجید کی اثر انگیزی سے لوگوں کو متاثر ہوتے پایا تو انھوں نے آنحضرتؐ] پر یہ اتہام باندھا کہ آپ از خود قرآن مجید کو وضع کرتے ہیں۔ اس موقع پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: "اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ" (۱۱ [ہود]: ۱۳) یعنی کیا وہ یہ کہتے ہیں کہ اس نے اس (قرآن) کو خود بنا لیا ہے۔ کہہ دیجیے کہ تم بھی ایسی دس سورتیں بنا کر لے آؤ۔ جب وہ اس چیلنج کے جواب میں قرآن جیسی دس سورتیں بنانے سے قاصر رہے تو فرمایا: "وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ" (۲ [البقرۃ]: ۲۳)، یعنی اگر تم اس (کتاب) کے بارے میں کسی شک میں مبتلا ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس جیسی ایک سورت ہی بنا لاؤ اور جب [فصاحت و بلاغت کے بلند بانگ دعووں کے باوجود بھی] وہ قرآن جیسی ایک سورت بھی تصنیف نہ کر سکے تو اس پر فرمایا: "قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا" (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۸۸) یعنی کہ دیجیے کہ اگر جن و انس بھی قرآن کی مثل لانے پر متفق ہو جائیں تو وہ اس جیسی کتاب نہیں لا سکیں گے خواہ وہ ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔ اسی قسم کی بکثرت آیات سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی کی طرف سے مخالفین کو بار بار چیلنج کیا گیا کہ اگر وہ پورا قرآن نہیں تو اس جیسی چند سورتیں یا ایک ہی سورت بنا کر لے آئیں مگر وہ اس کی مثل لانے سے عاجز رہے اور اگر وہ ایسا کر سکتے تو انھیں یہ بات کہنے کی ضرورت لاحق نہ ہوتی کہ یہ قرآن "سحر یا شعر یا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ" (پہلے لوگوں کے افسانے) ہے۔ یہ باتیں ان کے عجز و قصور کی زندہ دلیل ہیں۔

وجوہ اعجاز: قرآن عزیز کے وجوہ اعجاز کا احاطہ کرنا استطاعت بشری سے خارج ہے۔ چند پہلوؤں پر اکتفا کی جاتی ہے۔

۱۔ فصاحت و بلاغت: قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجزہ ہے۔ السیوطی نے الاتقان میں حازم: (منہاج البلغاء) کے حوالے سے لکھا ہے: قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اس میں فصاحت و بلاغت اس کے ہر موقع اور ہر محل پر یکساں طور پر پائی جاتی ہے اس طرح کہ اس میں انقطاع نہیں۔ بخلاف ازیں کسی دوسرے شخص کے کلام یا تصنیف میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ از ابتدا تا انتہا اس میں فصاحت و بلاغت ہر جگہ یکساں طور پر موجود ہو (الاتقان، ۲: ۱۱۹؛ الزرکشی: البرہان، ج ۲، ص ۱۰۱، طبع قاہرہ)۔

۲۔ ندرت اسلوب: یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ قرآن مجید کا انداز بیان دیگر فصحا و بلغا کے طریق بیان سے بالکل مختلف اور نرالا ہے۔ آیات کے مقاطع و فواصل (مقامات وقف) بالکل نئی قسم کے ہیں جو نہ تو قرآن مجید سے پہلے کسی کلام میں موجود تھے اور نہ بعد ہی کے کسی کلام میں ملتے ہیں۔ کوئی شخص اس اسلوب کو اول سے آخر تک نباہ نہیں سکتا؛ چنانچہ اس نئے اور نرالے اسلوب کو دیکھ کر فصحاے عرب دنگ رہ گئے۔ [معتزلی علما کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (اسٹائل) معجزہ ہے۔ ان میں سے جاحظ اور تمام اشاعرہ قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے معجزہ قرار دیتے ہیں۔ نظام معتزلی اور ابن حزم ظاہری یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغاے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دیں، اس لیے وہ اس کا جواب نہیں دے سکے (ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل، ج ۳، باب اعجاز القرآن)]

قرآنی اسلوب کا ہر پہلو بجاے خود ایک معجزہ ہے۔ [الفاظ کی بندش، جملوں کی برجستگی، ترکیب کی چستی، عالمانہ انداز بیان، کوثر و تسنیم میں ڈھلے ہوئے جملے، موقع اور محل کے مطابق زور بیان] یہ ایسی چیز تھی کہ جس نے عربوں کو مبہوت و ششدر کر دیا یہاں تک کہ عرب اپنی اس فطری زبان آوری کو جسے وہ بہت قوی سمجھتے تھے ضعیف سمجھنے پر مجبور ہو گئے اور کلام و خطابت کے اپنے مستحکم سکے کو قرآنی اسلوب کے سامنے بہت پست باور کرنے لگے۔ ان بلغا کو اعتراف کرنا پڑا کہ اسلوب قرآنی زبان و بیان کی وہ جنس گراں مایہ ہے جس تک ان کی پرواز نہیں ہو سکی اور نہ ہو سکتی ہے۔ اہل عرب نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ نظم و اسلوب خود ان کی فطرت لسانی کی روح اور جان ہے اور کسی عرب کے دل کو اس انداز نظم و بیان سے پھیرنے اور باز رکھنے کی کوئی کوشش کارگر نہیں ہو سکتی۔ اور نہ کسی عرب کے دل و دماغ کو اس بیان سے متأثر ہونے سے بچایا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ یہ قرآنی اسلوب عرب کے لسانی کمال کا وہ رخ ہے جسے سارے عرب کی روح جانتی پہچانتی ہے اور جو ان کے دلوں کی دھڑکن ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے الرافعی: اعجاز القرآن بذیل اسلوب القرآن، ص ۲۱۳)۔

۳۔ پیشینگوئیاں: موجودہ زمانے میں علوم جدیدہ نے بہت ترقی کی ہے مگر آئندہ واقعات کے متعلق ٹھیک ٹھیک خبر دے دینا کسی بھی فرد بشر کے لیے ممکن نہیں، البتہ قرآن مجید کے ذریعے سے مستقبل کی جو پیشینگوئیاں کی گئیں، جن کا ذکر جابجا قرآن مجید میں موجود ہے، وہ ٹھیک اپنے اپنے وقت پر اسی طرح وقوع پذیر ہوئیں جس طرح قرآن مجید نے خبر دی تھی حتٰی کہ مخالفین کو بھی ان کی صحت کا اقرار کرنا پڑا۔ قرآن مجید میں اس قدر پیش گوئیاں مذکور ہیں کہ کسی دوسری آسمانی کتاب میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ ذیل میں چند ایک کا ذکر کیا جاتا ہے:

دین اسلام کے غلبہ و استحکام کی بشارت:

هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ (۹ [التوبۃ]: ۳۳)؛ یعنی اللہ کی ذات وہ ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے؛ چنانچہ یہ وعدۂ خداوندی چند ہی سال کے بعد حرف بحرف پورا ہو گیا۔ حضرت شیخینؓ جب جہاد کے لیے روانہ ہوتے تو اس وعدۂ ربانی سے لوگوں کو آگاہ کرتے تھے اور اس طرح صحابہؓ کو فتح و نصرت کا یقین آ جاتا۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا بھی یہی معمول تھا۔ [کیا اس وعدۂ خداوندی کے

پورا ہونے کے ثبوت کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ اہل اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد پچاس سال ہی میں مشرق سے مغرب تک پہنچ گئے]۔

معرکۂ بدر میں فتح کی بشارت: [جب بدر کے میدان میں تین سو تیرہ نہتے اور غیر مسلح مسلمان مجاہد ایک ہزار دشمنوں کے مقابلے میں کھڑے تھے اور حالات بظاہر قریش مکہ کے موافق تھے تو اس موقع پر فرمایا: وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ (۸ [الانفال]: ۷) یعنی جب اللہ تعالی تم سے وعدہ کرتے تھے کہ دونوں جماعتوں میں سے ایک تمہارے ہاتھ آ جائے گی۔ یہ وعدۂ خداوندی پورا ہوا اور [بے سر و سامان مسلمانوں نے] اہل مکہ کے تجارتی قافلے اور کفار مکہ کے مسلح لشکر میں سے ایک یعنی مسلح مکی لشکر کو مغلوب کر لیا۔

[اہل روم کے غلبے کی بشارت: روم و فارس کی باہمی جنگوں میں فارس کا پلہ بھاری تھا اور روم والے مسلسل ہزیمتیں اٹھا رہے تھے۔ عین اس موقع پر یہ آیات نازل ہوئیں] وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ فِىْ بِضْعِ سِنِيْنَ (۳۰ [الروم]: ۲، ۳) یعنی رومی مغلوب ہونے کے بعد چند ہی سال میں ایرانیوں پر غالب آ جائیں گے؛ چنانچہ اس پیش گوئی کے مطابق صرف چند سال میں رومی سلطنت ایران پر غالب آ گئی۔

[رسول کریمؐ کی حفاظت کا وعدہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دشمنوں کی طرف سے خطرہ رہتا تھا اور صحابۂ کرامؓ کو آپؐ کی حفاظت کا بندوبست کرنا پڑتا تھا۔ عین اس حالت میں یہ آیت نازل ہوئی:] وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ط (۵ [المآئدة]: ۶۷)، یعنی اور اللہ تجھے لوگوں سے محفوظ رکھے گا۔ جب یہ آیت کریمہ اتری تو آپؐ نے اسی دن سے اپنی جسمانی حفاظت کے تمام ذرائع موقوف کر دیے اور فرمایا خدا مجھ کو کبھی دشمن کے بس میں نہیں ڈالے گا۔ اس قسم کی اور متعدد پیش گوئیاں قرآن کریم میں مذکور ہیں۔ اور ایسا تو اکثر ہوتا کہ مخالفین کوئی منصوبہ باندھتے تو قرآن مجید نازل ہو کر اس کی قلعی کھول دیتا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے الباقلانی: اعجاز القرآن: ص ۴۹، مطبوعۂ قاہرہ)۔

۴۔ امم سابقہ کے حالات: قرآن کریم ان اقوام و ملل کا تفصیلاً ذکر کرتا ہے جنھوں نے انبیا علیہم السّلام کی مخالفت کر کے اپنے آپ کو مورد عذاب الٰہی ٹھیرایا۔ اس زمانے کے علمائے یہود و نصاریٰ بھی گزشتہ اقوام کے حالات اس قدر شرح و بسط کے ساتھ نہیں جانتے تھے جس طرح قرآن میں بیان کیے گئے۔ اہل کتاب اکثر آپؐ سے امتحاناً بعض قصص کی صحت کے بارے میں سوال کرتے اور آپؐ سے تسلی بخش جواب پاتے؛ چنانچہ قصۂ اصحاب کہف، قصۂ یوسفؑ، قصۂ ذوالقرنین، قصۂ لقمان، قصۂ موسیٰؑ و خضرؑ [جو ان کے سوال پر نازل ہوئے] اس کی بہترین مثال ہیں۔ ان سب امور کی تفصیل ایسے شخص کی زبان مبارک سے صادر ہوئی جس نے ایک ان پڑھ سوسائٹی میں پرورش پائی اور ایک دن بھی کسی استاد کے سامنے زانوے تلمذ تہ نہ کیا تھا کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو آپؐ کے مخالفین جھٹ منہ پر کہہ دیتے۔ اس سلسلے میں ارشاد ہے: وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيْنِكَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ ۝ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۸)، یعنی تم اس سے پہلے نہ تو کوئی کتاب پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ہاتھ سے لکھتے تھے؛ اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست شک میں پڑ جاتے۔

مزید فرمایا: "تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ ۚ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا ۛ (۱۱ [ہود]: ۴۹)، یعنی یہ غیب کی خبریں ہیں جو وحی کے ذریعے ہم آپ کو

بتا رہے ہیں اس سے پہلے نہ تو آپ اِن سے آگاہ تھے اور نہ آپ کی قوم (الباقلانی : التمهید ص ۱۳۰، مطبوعهٔ قاهره؛ شاہ ولی اللہ دہلوی : الفوز الکبیر، ص ۴۱؛ الزرکشی : البرهان، ج ۲، ص ۹۶، مطبوعهٔ قاهره).

۵- قوتِ تاثیر : قرآن عزیز کی قوت تاثیر بھی اس کے وجوہ اعجاز میں سے ایک ہے۔ قرآن کے علاوہ کسی کلام میں نظم ہو یا نثر یہ تاثیر، یہ حلاوت و شیرینی اور یہ شوکت و دبدبہ نہیں پایا جاتا۔ اس سلسلے میں قرآن میں ارشاد ہے : لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰی جَبَلٍ لَّرَاَیْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ (۵۹ [الحشر] : ۲۱) یعنی اگر ہم نے اس قرآن کو پہاڑ پر اتارا ہوتا تو تم دیکھ لیتے کہ وہ اللہ کے ڈر سے دبا جاتا اور پھٹا جاتا ہے۔

[ولید بن مُغیرہ مکے کا رئیس تھا۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ آیت اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ (بے شک اللہ انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے) پڑھتے ہوئے سن کر کہا : اس بیان میں شیرینی اور لطافت ہے۔ اس کا زیرین حصہ پانی میں ڈوبا ہوا اور بالائی حصہ پھلوں سے لدا ہوا ہے اور یہ انسان کا کلام نہیں (الباقلانی : اعجاز القرآن، مطبوعهٔ قاهره)]۔

جب عُتبہ بن ربیعہ حضور علیہ السلام کے پاس آیا تو آپؐ نے سورۂ حٰمٓ السجدة پڑھنا شروع کی۔ جب اس نے آیت فَاِنْ اَعْرَضُوْا فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صٰعِقَةً مِّثْلَ صٰعِقَةِ عَادٍ وَّ ثَمُوْدَ ۝ (۴۱ [حم السّجدة] : ۱۳)، یعنی پھر اگر یہ منہ پھیر لیں تو کہہ دو کہ میں تم کو ایسی آفت سے ڈراتا ہوں جیسی عاد اور ثمود پر آفت آئی تھی، سنی تو اس نے آپ کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا اور کہا خدا کے لیے بس کیجیے مجھے اس سے آگے سننے کی تاب نہیں۔ عُتبہ واپس چلا گیا۔ جب اس کے ساتھی اس کے پاس آئے تو کہنے لگا بخدا اس نے ایسا کلام پڑھا ہے کہ آج تک میرے کان میں نہیں پڑا۔ میں نہیں جانتا کہ اس کلام کا کیا نام لوں (الباقلانی : اعجاز القرآن، ص ۳۹)۔ جُبَیر بن مُطعِم نے جب حضورؐ کو سورۂ طور کی یہ آیت پڑھتے سنا کہ "اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ" تو اسے یوں محسوس ہوا جیسے وہ عذاب کی لپیٹ میں آ گیا ہو؛ چنانچہ اس نے (اسی وقت) اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے [جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کے ارادے سے گردن میں تلوار لٹکائے آئے تھے] جب سورۂ طٰهٰ [کی چند آیات سنیں تو فوراً مشرف باسلام ہو گئے (الخطّابی : بیان الاعجاز، ص ۴۶؛ الزرکشی : البرهان، ۲ : ۱۰۶؛ نیز مولانا اصغر علی روحی : ما فی الاسلام، ۲ : ۲۷۶)۔ [تاریخ اور سوانح کی کتابوں میں بہت سے علما، ادبا اور صلحا کے حالات مذکور ہیں جو قرآن مجید کی بعض بر محل اور مناسب حال آیات سن کر وجد اور سرور میں آ جاتے تھے۔ ان میں ایک فیض الحسن، شارح دیوان الحماسه بھی ہیں۔ جب وہ قرآن مجید کی یہ آیت : وَقِیْلَ یٰۤاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَكِ وَ یٰسَمَآءُ اَقْلِعِیْ وَ غِیْضَ الْمَآءُ وَ قُضِیَ الْاَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَی الْجُوْدِیِّ وَ قِیْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ ۝ (۱۱ [هود] : ۴۴) یعنی کہا گیا کہ اے زمین اپنا پانی پی لے اور اے آسمان پانی کو روک لے؛ پانی کم ہو گیا اور حکم کی تعمیل ہو گئی کشتی جُودی کی پہاڑی پر جا کر رک گئی اور کہا گیا کہ ظالموں پر لعنت ہو" سن لیتے تو ان پر کیف و سرور اور اِهتزاز و انبساط کی عجیب کیفیت طاری ہو جاتی۔ اس آیت کے ادبی محاسن پر عبدالقاهر الجرجانی نے طویل بحث کی ہے (دیکھیے دلائل الاعجاز، قاهره ۱۳۶۷ھ)۔ مشہور مفسر الثعلبی نے "قتلی القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جس میں ان لوگوں کا تذکرہ تھا جن کی روحیں

قرآن مجید کی چند آیات سن کر قفس عنصری سے پرواز کر گئیں السخاوی: الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمہ، ص ۲۳۶؛ الزرکشی: البرہان، ۲: ۱۰۶).

۶۔ بقا و ثبات: انبیا علیہم السّلام کو جس قدر معجزات عطا ہوئے وہ سب فانی تھے جن کا اثر بعد میں صرف سماع روایت تک باقی رہا مگر حضور علیہ السلام کو اس قسم کے معجزات کے علاوہ قرآن مجید ایک ایسا معجزہ ملا جو ابدالآباد تک باقی رہنے والا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ○ (۱۵ [الحجر]: ۹) یعنی ہم نے آپ پر یہ نصیحت (قرآن) اتاری ہے اور ہم اس کے نگہبان ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اس قرآن کے اتارنے والے بھی ہم ہیں اور اس کی ہر قسم کی حفاظت کا ذمہ بھی ہم نے لیا ہے۔ جس شان اور شکل سے وہ اترا ہے بغیر ایک شوشے یا زیر زبر کی تبدیلی کے چار دانگ عالم میں پہنچ کر رہے گا اور قیامت تک ہر طرح کی تحریف لفظی و معنوی سے محفوظ رہے گا۔ زمانہ کتنا ہی بدل جائے، مگر اس کے اصول و احکام کبھی نہ بدلیں گے۔ زبان کی فصاحت و بلاغت اور علم و حکمت کی موشگافیاں بھی کتنی ہی ترقی کر جائیں مگر قرآن کے صوری و معنوی اعجاز میں اصلاً ضعف و انحطاط محسوس نہ ہوگا۔ قومیں اور سلطنتیں قرآن کی آواز کو دبانے یا کم کر دینے میں ساعی ہوں گی۔ لیکن اس کے ایک نقطے کو کم نہ کر سکیں گی۔ حفاظت قرآن کے متعلق یہ وعدۂ الٰہی ایسے حیرت انگیز طریقے سے پورا ہو کر رہا ہے، جسے دیکھ کر بڑے بڑے متعصّب و مغرور مخالفوں کے سر بھی جھک گئے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہر زمانے میں علما کی کثیر تعداد نے قرآن کے علوم و مطالب اور غیر منتہی عجائب کی حفاظت کی۔ کاتبوں نے رسم الخط کی، قاریوں نے طرزِ ادا کی، حافظوں نے اس کے الفاظ و عبارت کی وہ حفاظت کی کہ نزول کے وقت سے آج تک ایک زیر زبر تبدیل نہ ہو سکی، کسی نے قرآن کے رکوع گنے، کسی نے آیتیں شمار کیں، کسی نے حروف کی تعداد بتلائی، حتّٰی کہ بعض نے ایک ایک اعراب اور ایک ایک نقطے کو شمار کر ڈالا۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عہد مبارک سے آج تک کوئی لمحہ اور کوئی ساعت بھی ایسی نہیں بتائی جا سکتی جس میں ہزاروں لاکھوں حُفّاظِ قرآن موجود نہ رہے ہوں۔ غور کیجیے آٹھ دس سال کا بچہ جسے اپنی مادری زبان میں چھوٹا سا رسالہ یاد کرانا دشوار ہے وہ ایک غیر مادری زبان کی ضخیم کتاب جو مُشتبہات سے پُر ہے کس طرح رواں دواں سُنا دیتا ہے۔ کسی مجلس میں ایک بڑے باوجاہت عالم و حافظ سے کوئی حرف چھوٹ جائے یا اعراب کی فروگزاشت ہو جائے تو ایک بچہ اس کو ٹوک سکتا ہے۔ چاروں طرف سے تصحیح کرانے والے بول اٹھتے ہیں۔ ممکن نہیں کہ پڑھنے والے کو غلطی پر قائم رہنے دیں۔ حفاظت قرآن کے متعلق یہی اہتمام و اعتنا تھا جس کا مشاہدہ عہد رسالت میں سب لوگ کرتے تھے۔ "اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" میں اسی طرف اشارہ ہے (شبیر احمد عثمانی: تفسیر، ص ۳۴۰، طبع کراچی؛ نیز الرافعی: اعجاز القرآن، ص ۲۹، تا ۳۲، مطبوعۂ، قاہرہ).

۷۔ لذت تکرار: کوئی کلام کیسا ہی افصح و ابلغ کیوں نہ ہو انسانی طبیعت اس کو دوبارہ سننے یا کثرت مزاولت کو پسند نہیں کرتی اور اس سے ایک گونہ ملال پیدا ہوتا ہے، مگر دنیا میں قرآن مجید واحد کتاب ہے جس کے اعادہ و تکرار سے ایک نئی فرحت و مسرت حاصل ہوتی ہے، بلکہ ازالۂ ہمّ و غمّ کے لیے قرآن کریم کی تلاوت (بالخصوص جب کہ تفکّر و تدبّر کے ساتھ) کی جائے تو اکسیر کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کی ایک وجہ قرآن کریم کا صوتی حسن بھی ہے۔

۸۔ دعائیہ کلمات کی سحر آفرینی: قرآن کریم

کی سورتوں سے ہم بسہولت ایسے اجزا منتخب کر سکتے ہیں جو دعا سے تعلق رکھتے ہیں۔ دعا بذات خود بھی ذات باری کی جانب بلند ہونے والا ایک نغمہ ہے۔ دعا داعی کے دل پر اس صورت میں خوش آیند اثر ڈالتی ہے جب اس کے الفاظ پڑھتے ہی [جاذب توجہ اور سحر انگیز کشش کے حامل ہوں]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعض دعائیں مُقفّٰی و مسجّع اور باہم یک رنگ و ہم آہنگ ہیں، [لیکن بیشتر دعاؤں کی زبان نہایت سادہ مگر دلکش اور مؤثر ہے۔ قرآن مجید میں انبیا کی جو دعائیں منقول ہیں وہ بھی حسن صوت اور سحر بیانی کی آئینہ دار ہیں۔ قرآن کریم کے دعائیہ کلمات کے تلفّظ سے نغمے کا احساس ہوتا ہے۔ جب ہم نگاہ تصور سے دیکھتے ہیں کہ ایک نبی خلوت میں بڑے عجز و الحاح کے ساتھ خدا کو پکار رہا ہے اور اس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ آسمان کی جانب بلند ہو رہے ہیں تو ہمیں آہنگ سے لبریز فضا کا احساس ہونے لگتا ہے۔ (مثال کے طور پر دیکھیے ۳ [سورۂ آل عمران]: ۱۹۱ تا ۱۹۳)۔ خوف طوالت سے ہم مزید نظائر و امثلہ پیش نہیں کر سکتے ملخّص از الغزالی: احیاء علوم الدین، ۱: ۳۰۱-۳۷۲)

مصطفیٰ صادق الرافعی کہتے ہیں کہ قرآن کریم اس خصوصیت میں منفرد ہے کہ اس کی تکرار و اعادے سے اکتاہٹ اور بیزاری کا احساس پیدا نہیں ہوتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی اسی طرح کا ارشاد منقول ہے۔ اگر الفاظ قرآن کو صحیح طریقے سے ادا کیا جائے تو اس کی تروتازگی اور جدت برقرار رہتی ہے۔ قاری کے ولولے اور ذوق و شوق میں کمی واقع نہیں ہوتی اور اس کی بڑی وجہ قرآن کریم کا حُسنِ نظم اور اس کا صوتی حسن و جمال ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس میں وہ عالِم جو قرآنی مطالب و معانی کا ذوق آشنا ہے اور ایک جاہل جو قرآنی حروف کے حُسنِ صوت کے سوا کچھ نہیں سمجھتا دونوں برابر ہیں (الرافعی: اعجاز القرآن، ۲۳۸ تا ۲۴۸، مطبوعۂ قاہرہ)۔

۹۔ نظم و تالیف: قرآن عزیز کی نظم و تالیف بھی اس کے وجوہ اعجاز میں سے ایک ہے، عربوں کے جملہ اصناف کلام میں سے کسی میں بھی یہ نظم و ترتیب موجود نہیں۔ قرآن کریم کے زور بیان اور ندرت بیان کا راز اسی میں مُضمر ہے۔ (الرافعی: تاریخ آداب العرب، ۲: ۲٦۰)۔

امام باقلانی فرماتے ہیں کہ اشعار میں جو صنائع و بدائع پائے جاتے ہیں ان کو اعجاز قرآن کے ساتھ کچھ نسبت نہیں، اس لیے کہ وہ صنائع خارق عادت نہیں بلکہ پڑھنے پڑھانے اور محنت کے ساتھ ان کو حاصل کیا جا سکتا ہے، مثلاً شعر گوئی اور خطابت و بلاغت میں مہارت وغیرہ، مگر قرآنی نظم و تالیف کی تقلید ممکن نہیں، نہ قصداً اس کا کوئی امکان ہے اور نہ اتفاقاً۔ قرآن نے عربوں کو جو دعوت مقابلہ دی تھی اس کا مطلب یہی تھا کہ وہ ایسا کلام پیش کریں جو قرآنی نظم و ترتیب کا حامل اور اسی قسم کے اسرار و حکم کا جامع ہو جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔ (الباقلانی: اعجاز القرآن، ص ۱٦۸)۔

سید رشید رضا کہتے ہیں کہ عربوں کو جس بات پر دعوت مقابلہ دی گئی تھی وہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے اسلوب و انداز کی نظیر پیش کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب عزیز کی سحر بیانی اور اس کی حیرت انگیز نظم و تالیف ہی اس کا اعجاز ہے۔ آغاز وحی ہی میں اس کی جادو بیانی لوگوں کے دلوں کو مسحور و مسخّر کر چکی تھی حالانکہ اس وقت نہ تشریعی آیات اتری تھیں نہ غیبی امور پر مشتمل آیات کا کوئی وجود تھا، نہ تکوینیات اور گذشتہ آثار و قصص سے متعلق آیات کا کوئی نشان تھا۔ (تفسیر المنار، ۱: ۱۹۸ تا ۲۳۸؛ الزرقانی: مناہل العرفان،

ج ۲، ص ۲۲۷ تا ۲۷۸)، مطبوعۂ قاہرہ۔

[شیخ عبدالقاہر الجُرجانی (م ۴۷۱ھ) علم بلاغت کے بانی امام ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قرآن مجید کی خاص خوبی ترتیب اور نظمِ الفاظ میں ہے، جو ایسے مضامین پر مشتمل ہے جو نزول قرآن سے پہلے نامعلوم تھے۔ یہاں انھوں نے اپنے بیان کی تائید میں اشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا کی تشریح کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ "سرِ ضعیف العمری سے چمک نکلا" (دلائل الاعجاز، قاہرہ ۱۳۶۷ھ)]۔

**۱۰- اعجاز القرآن کی تعبیر ممکن نہیں:**

ابو یعقوب سکّاکی کا یہ نظریہ ہے کہ اعجاز القرآن کی تعبیر و توضیح ممکن نہیں۔ اس کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے، مگر اسے کھول کر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے کسی کلام کے وزن کی درستی کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے، مگر اسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح ملاحت (خوبصورتی) کا ادراک تو ممکن ہے، مگر اس کی توضیح ممکن نہیں۔ اعجازِ کلام کا ادراک علمِ معانی و بیان میں مہارت حاصل کرکے حاصل کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ذوقِ سلیم کی سعادت حاصل ہو (السکّاکی: مفتاح العلوم، ص ۲۲۱)۔

ابو حیّان التوحیدی نے البصائر میں لکھا ہے کہ بُندار بن حسین الفارسی بڑے متبحّر عالم تھے۔ جب ان سے سوال کیا گیا کہ قرآن کا اعجاز کس بات میں مضمر ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ سوال تو یوں ہے جیسے دریافت کیا جائے کہ کسی انسان میں انسانیّت کا جوہر کہاں ہے؟ اسی طرح قرآن کی کوئی بات معجزے سے کم نہیں۔ کتاب الٰہی کے اغراض و مقاصد اور اسرار و حِکم کا احاطہ کرنا استطاعت بشری سے خارج ہے۔ اس لیے اعجاز القرآن کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے مگر اس کی تعبیر و تفسیر ممکن نہیں۔ (البرہان، ج ۲، ص ۱۰۰)۔

**۱۱- قرآن جمیع وجوہِ اعجاز کے پیش نظر معجزہ ہے:** محققین کا موقف یہ ہے کہ قرآن کریم جملہ وجُوہِ اعجاز کے پیش نظر معجزہ ہے۔ اور مذکورۂ صدر وجوہ میں سے ہر وجہ سبب اعجاز ہے۔ چونکہ یہ جملہ وجُوہِ اعجاز قرآن میں پائے جاتے ہیں، اس لیے مناسب یہی ہے کہ اعجاز کو جملہ وجوہ کی طرف منسوب کیا جائے تاکہ کوئی ایک وجہ ہی موجب اعجاز نہ بن جائے اور باقی نظر انداز ہو جائیں۔ مذکورۃ الصدر وجوہ اعجاز کے علاوہ اور بھی بے شمار امور ہیں جن کو قرآن عزیز کے اسبابِ اعجاز میں شمار کیا گیا ہے مگر خوف طوالت سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (الزرکشی: البرہان، ج ۲، ص ۱۰۶)۔

[اس ضمن میں یہ تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ تاریخ اسلام میں کچھ ایسے ملحدین بلکہ ایمان میں ناقص لوگ بھی پیدا ہوے ہیں جنھوں نے قرآن کے اعجاز ہی سے انکار کر دیا مثلاً بنان بن سمعان، عیسی بن صبیح، النظّام اور جعد بن درہم وغیرہ لیکن مسلمانوں نے ان کی پر زور تردید کی۔ اسی طرح کچھ معارضین قرآن بھی ہوے ہیں۔ ان میں بعض تو جھوٹے مدعیان نبوت (متنبی) تھے، مثلاً مُسَیْلمہ بن حبیب الکذّاب، اَسْود عنسی، طُلَیحہ اسدی، سُجَاح بنت الحارث اور ابو الطّیب المتنبی، مگر مؤخر الذکر تینوں نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا گروہ ایسا بھی تھا جنھوں نے نبوت کا دعوٰی تو نہ کیا البتہ معارضۂ قرآن کے سلسلے میں اپنی بے تکی کوششیں کیں۔ مثال کے طور، نَضر بن الحارث، ابن المُقَفّع، ابن الرّاوَنْدی، مگر ان کی یہ کوششیں یقیناً آفتاب کو چراغ دکھانے کے مترادف تھیں، اس لیے انھیں کوئی مقبولیت نہ حاصل ہو سکی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: الرافعی: اعجاز القرآن؛ السیوطی: الاتقان؛ الطبری: تاریخ؛ ابن کثیر: البدایة والنهایة،

محمد بن اسمٰعیل البخاری، الجامع الصحیح، باب المغازی)]۔ یہ تھا ان لوگوں کا مختصر تذکرہ جنہوں نے قرآن مجید کے اعجاز سے انکار یا معارضہ کرنے کی سعی لاحاصل کی، مگر حقیقت یہ ہے کہ جن و انس مل کر بھی قرآن کریم کی فصاحت و بلاغت اور نظم و تالیف کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

عصر حاضر میں قرآن کے فنی حسن و جمال کو اس کے وجوہ اعجاز میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ السیوطی نے الاتقان [اور معترک الاقران فی اعجاز القرآن] میں متقدمین کی کتب سے اخذ کرکے قرآن کے بلاغی مباحث کو یکجا کر دیا ہے؛ چنانچہ سیوطی قرآن کے تشبیہ و استعارہ، کنایہ و تعریض، حقیقت و مجاز، تخصیص، ایجاز و اطناب، خبر و انشاء، جدل و مناظرہ اور امثال و اقسام سب مباحث پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں (الاتقان، ج ۲)۔

تشبیہ و استعارہ: السیوطی اس ضمن میں تشبیہ کی تعریف آلاتِ تشبیہ، طرفین اور وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ تشبیہ کو دو قسموں (مفرد و مرکب) میں تقسیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ تشبیہ مرکب میں وجہ شبہ چند امور کے مجموعے سے ماخوذ ہوتی ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا" (۶۲ [الجمعة]: ۵)، (یعنی گدھے کی طرح جس نے کتابیں اٹھا رکھی ہوں) اس آیت میں تشبیہ گدھے کے حالات سے مرکب ہے اور وہ یہ ہے کہ کتابوں جیسی مفید چیز اس پر لادی گئی ہے۔ وہ ان کا بوجھ بھی اٹھاتا ہے مگر اسے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ (سورۂ یونس، ۲۴) (دنیوی زندگی کی مثال پانی کی سی ہے جس کو ہم نے آسمان سے اتارا)۔ قرآن کریم میں اس موقع پر دس جملے جمع ہو گئے ہیں اور ان کے مجموعے سے تشبیہ مرکب ماخوذ ہے۔ اگر ان میں سے ایک جملہ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ میں خلل پیدا ہو جائے گا۔ ان آیات میں دنیا کے جلد فنا پذیر ہونے، اس کی نعمتوں کے مائل بزوال ہونے اور لوگوں کے اس کے دام فریب میں مبتلا ہونے کو بارش کے پانی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ پانی آسمان سے اترتا ہے۔ پھر اس سے قسم قسم کی گھاس اگتی ہے۔ اور زمین نئی نویلی دلھن کی طرح آراستہ پیراستہ ہو جاتی ہے۔ جب لوگ اپنی امیدیں اس سے وابستہ کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اب کوئی آفت اس کو تباہ نہیں کر سکتی تو اچانک عذاب خداوندی اس کو اپنی گرفت میں لے کر ملیا میٹ کر کے رکھ دیتا ہے اور وہ یوں ہو جاتی ہے کہ گویا کبھی آباد ہی نہ تھی (الاتقان، ۲ : ۷۰-۷۱؛ شریف الرضی: تلخیص البیان فی مجازات القرآن، ص ۱۵۵)۔

سیوطی استعارے کا ذکر کرکے اس کی پانچ قسمیں مع امثلہ بیان کرتے ہیں آیت کریمہ، "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ" (۸۱ [التکویر]: ۱۸) (صبح کی قسم جب وہ سانس لے) میں سیوطی استعارۂ محسوس بطریق محسوس قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ظہور صبح کے وقت مشرق سے رفتہ رفتہ روشنی کے نمودار ہونے کے لیے آہستہ آہستہ سانس لینے کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے، اس لیے کہ جس طرح روشنی تدریجی طور پر نمودار ہوتی ہے اسی طرح سانس بھی رفتہ رفتہ لیا جاتا ہے اور یہ دونوں چیزیں محسوسات کے قبیل سے ہیں (الاتقان، ۲ : ۷۴؛ الرضی: مجازات القرآن، ص ۳۹)۔

مجاز و کنایہ: بعض علماء کنایہ کو مجاز کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، اس لیے جو علما قرآن میں وقوع مجاز کے منکر ہیں انھوں نے قرآن میں کنایہ کے وجود سے بھی انکار کیا ہے، مگر کنایہ کا مجاز کے علاوہ ایک اور مفہوم بھی ہے۔ کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جس سے اس کے معنی کے لوازم مراد لیے جائیں۔

قرآن میں یہ بکثرت وارد ہوا ہے۔ قرآن عزیز کے بیشتر مقامات میں جہاں تصریح کی گنجائش نہ تھی کنایہ سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً شادی بیاہ کی غرض و غایت نسلِ انسانی کا تحفظ ہے۔ قرآن نے اس کو "الحرث" (کھیتی) سے تعبیر کیا۔ ارشاد فرمایا: "نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" (۲ [البقرۃ]: ۲۲۳)، (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں).

زوجین کے باہمی ربط و تعلق کی بنا پر ان کو ایک دوسرے کا لباس ٹھیرایا: "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" (البقرۃ [۲]: ۱۸۷)، (عورتیں تمہارا لباس ہیں اور تم ان کا لباس ہو) خوبصورت ترین کنایہ کی مثال مندرجۂ ذیل آیت ہے "وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ" (۳۳ [الاحزاب]: ۳۵) اس آیت میں "فروج" سے قمیص اور کپڑے کا دامن مراد ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مؤمن مرد و عورت کا دامن اخلاق آلودگی سے ملوث نہیں ہوتا اور وہ پاکدامن اور عفیف ہوتے ہیں۔

قرآن کریم میں رمز و کنایہ کی کثرت ہے۔ وہ خداوندی ذات و صفات سے متعلق دینی حقائق کو اس انداز سے بیان کرتا ہے کہ مضمون کا حسن دوبالا ہو جاتا ہے۔ اسی حسن بیان کے نتیجے میں وہ ذہنی افکار جو مادی صورت سے مجرد ہوتے ہیں محسوس صورت میں سامنے آتے ہیں: چنانچہ اللہ تعالٰی کے جُود و کرم کی وسعت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: "بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ" (۵ [المائدۃ]: ۶۴) (اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں جیسے چاہتا ہے خرچ کرتا ہے) کتاب مذکور، ۲: ۹۷؛ الزرکشی: البرہان، ۲: ۳۰۳؛ الرضی: مجازات القرآن، ص ۳۵۳؛ ابن قتیبہ، ص ۱۰۷). یہی حسن بیان قرآن کا اعجاز ہے۔

[قرآن مجید کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ اس نے جاہل اور وحشی عربوں میں اخلاق و روحانی انقلاب برپا کر کے ان کو تہذیب و انسانیت کے اعلٰی مدارج پر پہنچا دیا، ان کو ایک متمدن سلطنت، ایک کامل قانون، ایک مکمل شریعت عطا کی اور قرآن کی زبان کو دنیا کی دائمی اور عالمگیر زبان بنا دیا]۔

**اعجاز القرآن پر تصنیفات**: تیسری صدی ہجری کے آغاز تک اعجاز القرآن پر کوئی مستقل کتاب وجود میں نہ آئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اس وقت تک اعجاز القرآن کے عقیدے پر متفق تھے۔ جب یونانی علوم کی اشاعت سے نئے نئے خیالات اور نئے نئے تصورات نے جنم لیا۔ اور یہ احتمال پیدا ہوا کہ اس شور و شغب سے ایسا نہ ہو کہ عوام پر تقلیداً یا عادۃً حقیقت حال مستور ہو جائے، اس لیے اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ قرآن کی فصاحت اور اس کے اعجاز پر تفصیلی بحث کے لیے قلم اٹھایا جائے اور وجوہ اعجاز پر کھول کر بحث کی جائے (الرافعی: اعجاز القرآن، طبع قاہرہ ص ۱۷۰).

آغاز کار میں متکلمین اور مفسرین تفسیر قرآن کے دوران میں اعجاز القرآن کے مسئلے پر بحث کیا کرتے تھے، مثلاً علی بن ربن کاتب المتوکل نے اپنی کتاب "الدین والدولۃ" میں اسی طرح کیا۔ الطبری نے اپنی تفسیر جامع البیان میں، الاشعری نے "مقالات الاسلامیین" میں اور الجاحظ نے "الحجۃ فی تثبیت النبوۃ"، [حجج النبوۃ] اعجاز القرآن کے موضوع پر ضمناً بحث کی ہے۔ جب معتزلہ میں سے ہشام الفوطی اور عباد بن سلیمان نے قرآن کے عدم اعجاز کا دعوی کیا تو خود معتزلی علما ہی اس کی تردید کے لیے میدان میں آ گئے، مثلاً ابو الحسین الخیاط اور ابو علی الجبائی نے ابن الراوندی کی کتاب "الدامغ" کا رد لکھا۔ یہ کتاب اس نے قرآن کریم کی تردید میں لکھی تھی۔

**نظم القرآن للجاحظ**: مشہور معتزلی عالم اور ادیب الجاحظ (م ۲۵۵ھ) نے نظام معتزلی کی تردید میں "نظم القرآن" نامی کتاب تحریر کی۔ گویا

یہ پہلی کتاب ہے جس میں اعجاز القرآن کے موضوع پر مستقل طور پر کچھ اظہار خیال کیا گیا۔ جاحظ کی یہ کتاب آج مفقود ہے۔ الباقلانی نے "اعجاز القرآن" (ص ۷) میں جاحظ کی کتاب کا تذکرہ بڑے اختصار کے ساتھ کیا ہے۔ جاحظ نے اپنی اس کتاب کا تذکرہ اپنی دیگر تصانیف میں بھی کیا ہے (دیکھیے موصوف کی کتاب حجج النبوۃ، ص ۱۴۷ و کتاب الحیوان)۔

جاحظ کی تقلید میں مندرجۂ ذیل علما نے اپنی کتب کا نام "نظم القرآن" رکھا:

۱۔ ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد السّجستانی (م ۳۱۶ھ)؛ ۲۔ احمد بن سلیمان ابو زید البلخی (م ۳۲۲ھ)۔ ابو حیّان التوحیدی نے اپنی کتاب البصائر والذخائر میں ابو حامد قاضی کے حوالے سے لکھا ہے کہ میں نے علوم القرآن کے موضوع پر ابو زید بلخی کی کتاب سے بہتر کتاب نہیں دیکھی؛ ۳۔ ابوبکر احمد بن علی المعروف ابن الاخشید معتزلی (م ۳۲۶ھ)۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جاحظ کی نظم القرآن کس درجے کی کتاب تھی۔ (سید احمد صقر: مقدمہ اعجاز القرآن للباقلانی، طبع مصر)۔

**اعجاز القرآن للواسطی:** اعجاز القرآن کے موضوع پر شرح و بسط کے ساتھ تفصیلی بحث کے لیے اصحاب فن کے طریقے پر جو پہلی کتاب تالیف کی گئی وہ ابو عبداللہ محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶ھ) کی کتاب "اعجاز القرآن" ہے۔ اس کی ایک مبسوط شرح عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) نے "المُعتَضَد" کے نام سے تحریر کی۔ پھر دوسری اس سے چھوٹی شرح تالیف کی۔ یہ کتاب بھی آج کہیں موجود نہیں (دیکھیے الرافعی: اعجاز القرآن، ص ۱۷۱)۔

۱۔ چوتھی صدی ہجری میں اعجاز القرآن کے موضوع پر جو کتب تحریر کی گئیں ان میں سے تین آج موجود ہیں۔ ان کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے۔

**اعجاز القرآن للرُّمّانی:** ابوالحسن علی بن عیسی الرُّمّانی (۲۹۶ھ - ۳۸۴ھ)۔ یہ ادب و عربیت کے امام تھے۔ الرمانی نے کتاب کا آغاز وجوہِ اعجاز کے ذکر و بیان سے کیا ہے جو اس کے مطابق سات ہیں۔ وہ بلاغت کو تین درجات میں تقسیم کرتے اور کہتے ہیں کہ اعلٰی درجے کی بلاغت مُعجز ہوتی ہے اور وہ قرآنی بلاغت ہے۔ انھوں نے بلاغت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "ایصال المعنٰی الی القلب فی احسن صورۃٍ من اللفظ" (بلاغت یہ ہے کہ بہترین الفاظ میں اپنا مفہوم دل تک پہنچا دیا جائے)۔ بقول ان کے یہ وصف قرآنی بلاغت میں پایا جاتا ہے۔ الرمّانی کا خیال ہے کہ قرآن میں سجع نہیں، البتہ فواصل (آیات کے آخری الفاظ) موجود ہیں۔ سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت، اس لیے کہ فواصل معانی کے تابع ہوتے ہیں، بخلاف ازیں معانی سجع کے تابع نہیں ہوتے۔ (مقدمۂ اعجاز القرآن، للباقلانی، ص ۱۳)۔

۲۔ اعجاز القرآن للخطّابی: ابو سُلیمان حمد بن محمّد بن ابراہیم بن الخطّاب البُستی (۳۱۹ - ۳۸۸ھ) چوتھی صدی ہجری کے مشہور محدث اور ادیب تھے۔ ان کی تصانیف میں "غریب الحدیث و معالم السنن (شرح سنن ابی داؤد) اور اعلام السنن شرح صحیح البخاری بہت مشہور ہیں۔ ان کی کتاب بیان اعجاز القرآن صغیر الحجم ہے۔ موصوف اپنی کتاب میں وجوہِ اعجاز پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ خطابی نے منکرینِ اعجاز کے اعتراضات کا ذکر کرکے ان کا مفصل جواب دیا ہے۔ خطّابی بیان کرتے ہیں کہ وجوہِ اعجاز میں ایک وجہ ایسی ہے جس کی جانب توجہ مبذول نہیں کی گئی اور وہ قرآن مجید کی قوت تاثیر اور زورِ بیان ہے۔ قرآن کے سوا کوئی کلام نظم ہو یا نثر ایسا نہیں جو کان میں پڑتے ہی دل کو لذّت و حلاوت اور شوکت و رعب سے معمور کر دے اور اگر خوف و حزن کا مقام ہو تو اس کو سن کر رونگٹے کھڑے ہو

جاتیں اور دل کانپنے لگے ۔ کتنے ہی اعدائے رسول تھے جو حضور ؐ کو قتل کرنے آئے اور قرآنی آیات سن کر مشرف باسلام ہوے ۔

اعجاز القرآن للباقلانی : محمد بن الطیّب کنیت ابوبکر اور نسبت الباقلانی یا ابن الباقلانی (م ۴۰۳ھ ، دیکھیے الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، ۵ : ۳۸۲) بصرے میں پیدا ہوے ۔ طلب علم کے سلسلے میں بغداد گئے اور پھر وہیں کے ہو رہے ۔ عضد الدولۃ کے دربار میں الباقلانی کو بڑی عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ۔

الباقلانی کی تصانیف میں سب سے اعلی ان کی کتاب اعجاز القرآن زیور طبع سے آراستہ ہوئی ۔ کتاب کا انداز بیان متکلمانہ ہے جس دور میں یہ کتاب تصنیف کی گئی اس وقت تک علوم بلاغت مدوّن و مرتب نہیں ہوے تھے ۔ عبدالقاہر الجرجانی وغیرہ کی کتب ابھی عالم وجود میں نہیں آئی تھیں ، اس لیے اپنے عصر و عہد کے اعتبار سے یہ کتاب بہت اچھی ہے (دیکھیے سید احمد صقر، مقدمۂ اعجاز القرآن للباقلانی ، ص ۵ تا ۱۰۳) .

[شیخ عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) علم بلاغت کے بانی ہیں ۔ انھوں نے دلائل الاعجاز اور الرسالۃ الشافیۃ (در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ، مطبوعۂ قاہرہ) میں قرآن مجید کے اعجاز پر خاص توجہ دی ہے ۔ ان کی کتابیں سلاست زبان و شیرینی بیان کے اعتبار سے ادب عربی کا شاھکار ہیں (کرد علی : کنوز الاجداد ، مطبوعۂ دمشق ؛ مقدمۂ اسرار البلاغۃ ، طبع C. H. Ritter استانبول ۱۹۵۴ء) ۔ قاضی عبدالجبار المعتزلی پانچویں صدی ھجری کے مشہور عالم ، متکلم اور ادیب ہیں ۔ انھوں نے اپنی جلیل القدر کتاب المغنی فی ابواب التوحید والعدل ، کی سولھویں جلد (اعجاز القرآن ، قاہرہ ۱۹۶۰ء) میں معتزلہ کے نقطۂ نظر سے گفتگو کی ہے] .

مزید برآں قاضی عیاض مالکی (م ۵۴۴ھ) نے اگرچہ اعجاز القرآن پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی لیکن موصوف نے اپنی کتاب "الشفاء" میں اس عنوان پر ایک مبسوط ، عمدہ اور دل نشین مقالہ سپرد قلم کیا ہے اس کتاب نے قبولیت عامہ حاصل کی ہے اور بہت سے علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں .

[الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کی الکشاف کتب تفسیر میں اس اعتبار سے منفرد ہے کہ انھوں نے جا بجا وجوہ اعجاز سے بحث کی ہے اور مخالفین کے اعتراضات کے جواب دیے ہیں ۔ ضیاء الدین ابن الاثیر (م ۶۳۷ھ) نے المثل السائر (۴ جلدیں ، قاہرہ ۱۹۵۹ء) میں قرآن مجید کے اعجاز کے علاوہ احادیث کی فصاحت و بلاغت پر بڑی عمدگی سے اظہار خیال کیا ہے ۔ یہ کتاب سخن فہمی اور ذوق آفرینی کے لیے بہترین رہنما کا کام دیتی ہے ۔ اسی موضوع پر ابن ابی الاصبع المصری (م ۶۵۴) کی بدیع القرآن (قاہرہ ۱۹۵۷ء) اور تحریر التحبیر فی صناعۃ الشعر والنثر و بیان اعجاز القرآن ، قاہرہ ۱۹۶۳ء) بھی قابل ذکر ہیں .

متأخرین کی تصانیف : آٹھویں صدی ھجری میں امام یحیی بن حمزہ العلوی (م ۷۴۹ھ) علمائے بلاغت میں بے مثل عالم ہوے ہیں ۔ انھوں نے اپنی کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ و علوم حقائق الاعجاز (۳ جلدیں ، قاہرہ ۱۹۱۴ء) میں علمائے متقدمین کے مباحث متعلقۂ اعجاز القرآن کو جمع کر دیا ہے ۔ امام ابن قیم (م ۷۵۱ھ) نے اسی موضوع پر کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان (قاہرہ ۱۳۲۷ھ) و بدائع الفوائد (۴ جلدیں ، مطبوعۂ قاہرہ) لکھی ہیں ، جو اس موضوع پر منفرد حیثیت رکھتی ہیں ۔ بہاء الدین السبکی (م ۷۵۳ھ) کی عروس الافراح شرح تلخیص المفتاح (۴ جلدیں ، قاہرہ ۱۹۳۷ء) خطیب القزوینی کی تلخیص المفتاح کی نہایت مفید ، مفصل اور جامع شرح ہے ، جو فاضل مصنف نے ایک سو

کتب کی مدد سے لکھی ہے۔ اس میں انھوں نے قرآن مجید کے اعجاز پر بڑی بہت خوبی سے بحث کی ہے۔ (احمد مطلوب: شروح التلخیص، بغداد ۱۹۶۷ء، بمواضع کثیرہ)

سرخیل علماے متأخرین السیوطی (م ۹۱۱ھ) کی معترک الاقران فی اعجاز القرآن (۳ جلدین، قاہرہ ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۲ء) اعجاز القرآن کے موضوع پر سب سے زیادہ مبسوط کتاب ہے۔ متقدمین نے اپنی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے، ان کو السیوطی نے معترک الاقران فی اِعجاز القرآن کی تین جلدوں میں یکجا کر دیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب علوم اعجز القرآن کی دائرۃ المعارف بن گئی ہے۔

شیخ شہاب الدین محمود الالوسی (م ۱۲۷۰ھ) کی تفسیر روح المعانی اگرچہ تیرھویں صدی ھجری کے وسط کی تصنیف ہے، لیکن مقبولیت کے لحاظ سے اس کو بہت سی متقدم تفسیروں پر فوقیت حاصل ہے۔ الآلوسی نے جمع و ترتیب قرآن اور اعجاز القرآن وغیرہ مباحث پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ تفسیر دو بار مصر اور تین دفعہ بھارت و پاکستان سے شائع ہو چکی ہے]۔

تفسیر المنار زمانۂ حال کی تصنیف ہے۔ اس کا آغاز مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) کے ہاتھوں ہوا، لیکن بعد کی جلدیں مشہور مصلح عالم سید رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) کی محنت و کاوش کا نتیجہ ہیں۔ کتاب کی پہلی جلد میں مفتی محمد عبدہ نے اعجاز القرآن کے بارے میں ایک دلنشین مقالہ سپرد قلم کیا ہے (تفسیر المنار، ۱: ۱۹۸ تا ۲۳۸، مطبوعۂ قاہرہ)] ؟۔

مصطفی صادق الرافعی: عصر حاضر کے مشہور ادیب مصطفی صادق الرّافعی نے بھی اس سلسلے میں اہم خدمات انجام دی ہیں؛ چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب ”تاریخ آداب العرب“ کی دوسری جلد کو قرآن اور بلاغت نبویہ ؐ کے لیے وقف کر دیا ہے۔ یہ کتاب اعجاز القرآن کے نام سے علاحدہ بھی شائع ہو چکی ہے۔

سید قطب شہیدؒ: سید قطب شہیدؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ”التصویر الفنی فی القرآن“ لکھ کر قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے۔ موصوف نے اس کتاب میں قرآن کے فنی حسن و جمال اور الفاظ کی ہم آہنگی کو بڑے ہی جاذب و دلکش طرز میں بیان کیا ہے۔

[عائشہ عبدالرّحمٰن بنت الشاطی کی تفسیر البیانی اور الاعجاز البیانی فی القرآن (قاہرہ ۱۹۷۱ء) اس موضوع پر دلچسپ کتابیں ہیں؛ مولانا محمد یوسف بنوری نے مقدمۂ مشکلات القرآن (سید محمد انور شاہ) میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے۔

اردو میں سید سلیمان ندوی نے سیرت النبی (۳: ۵۱۱ تا ۵۲۹) اور سعید احمد اکبر آبادی نے وحی الٰہی (۱۵۷ تا ۱۹۲، دہلی ۱۹۴۰ء) میں اس مسئلے پر نہایت دلنشین انداز میں بحث کی ہے۔

ممالک عربیہ میں اعجاز القرآن کے مطالعے کا شوق مفتی محمد عبدہ اور سید رشید رضا کی علمی و عملی کوششوں کا مرہون منت ہے۔ اب جامعۂ ازہر، جامعۂ زیتونہ اور جامعۂ قرویین کے نصاب تعلیم میں اس کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ہندوستان میں اس کی تعلیم و ترویج تمام تر مولانا شبلی اور ان کے تلامذہ کی مساعی کا نتیجہ ہے]۔

**مآخذ**: مقالے میں مذکور کتابوں کے علاوہ اس موضوع پر مندرجۂ ذیل کتب بھی دیکھی جا سکتی ہیں: (۱) فیروز آبادی: القاموس المحیط؛ (۲) الزرکشی: البرہان؛ (۳) مصطفی صادق الرّافعی: اعجاز القرآن؛ (۴) ابن قیّم: کتاب الفوائد، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) ابن حزم: الفِصَل فی المِلَل والنّحل؛ (۶) قاضی عیاض: الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی؛ (۷) ملا علی قاری: شرح الشفاء؛ (۸) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن؛ (۹) اصغر علی روحی: ما فی الاسلام، ۱: ۲۶۱، بار دوم لاہور؛ (۱۰) الباقلانی: التمہید، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) شاہ ولی اللہ دہلوی: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، مطبوعۂ

لاہور؛ (١٢) الخطابی: بیان الاعجاز؛ (١٣) الباقلانی: اعجاز القرآن، مطبوعۂ قاہرہ بتصحیح سید احمد صقر؛ (١٤) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمہ مطبوعۂ لاہور؛ (١٥) مولانا شبیر احمد عثمانی: تفسیر؛ (١٦) السید قطب الشہید: التصویر الفنی فی القرآن؛ (١٧) سید رشید رضا: تفسیر المنار؛ (١٨) الزرقانی: مناہل العرفان فی علوم القرآن؛ (١٩) السکاکی: مفتاح العلوم، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٢٠) امام ابو حنیفہ: مسند؛ (٢١) امام بخاری: الصحیح، مطبوعۂ کراچی؛ (٢٢) ابن جریر الطبری: تاریخ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٢٣) الیاقوت: معجم البلدان؛ (٢٤) الاغانی، ج [illegible]، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٢٤) طبقات فحول الشعراء؛ (٢٥) حاجی خلیفہ: کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون؛ (٢٦) شریف الرضی: تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ (٢٧) ابن قتیبہ: مشکل القرآن؛ (٢٨) عبدالقاہر الجرجانی: دلائل الاعجاز، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٢٩) الجاحظ: حجج النبوۃ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٣٠) سید احمد صقر: مقدمۂ اعجاز القرآن للباقلانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٣١) یاقوت: معجم الادباء، ج ١٣؛ (٣٢) ابن تیمیہ: الفتاوی الحمویۃ الکبری؛ (٣٣) ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ٣؛ (٣٤) مصطفی المراغی: تاریخ علوم البلاغۃ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٣٥) شوقی ضیف: البلاغۃ: تطور و تاریخ، قاہرہ ١٩٦٥ء؛ (٣٦) احمد مطلوب: القزوینی و شروح التلخیص، بغداد ١٩٦٧ء؛ (٣٧) محمد یوسف بنوری: مقدمہ، مشکلات القرآن (عربی)، مطبوعۂ دہلی؛ (٣٨) عبدالحلیم: تاریخ عقیدۂ اعجاز القرآن (اردو)، مطبوعۂ جامعۂ ملیہ دہلی.

(غلام احمد حریری و ادارہ)

® **قصص القرآن**: قصص قرآن ایک نہایت اہم مضمون ہے، جو قرآن مجید میں بعض جگہ تفصیل اور بعض جگہ اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعض قصص کئی کئی بار اور متعدد مقامات پر بیان فرمائے گئے ہیں۔ ان واقعات و قصص کا سلسلہ زیادہ تر اقوام سابقہ اور ان کی طرف بھیجے ہوئے پیغمبروں سے تعلق رکھتا ہے اور ان کی حیثیت حق و باطل کے مجادلوں اور اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان کے معرکوں کے عبرت آموز مجموعے اور بصیرت افروز مرقع کی ہے۔ ان میں ابلاغ حق اور دعوت الی اللہ کے بنیادی مقاصد کی وضاحت کی گئی ہے نیز گزشتہ قوموں کے اچھے اور برے اعمال اور ان کے نتائج و عواقب کو لوگوں کے سامنے پیش کیا گیا ہے۔ ان میں جو تکرار و اعادہ پایا جاتا ہے اور ایک ایک بات کے اظہار میں جو مختلف اسالیب اور متنوع پیرایۂ بیان سے کام لیا گیا ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ بتانا مقصود ہے کہ پہلی قومیں بدرجۂ غایت سرکش و متمرد تھیں اور انبیا علیہم السلام کی تکذیب کو انھوں نے اپنے لیے ضروری قرار دے لیا تھا۔ پھر وہ لوگ اسی پر اکتفا نہیں کرتے تھے، اپنے انبیا کو سخت ایذائیں بھی دیتے تھے، مگر انبیاے کرام نے ہمت نہیں ہاری اور سلسلۂ دعوت ہر حال میں جاری رکھا۔ قرآن کا مقصد کفار مکہ، مشرکین عرب اور دیگر اعداے اسلام کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حوصلہ افزائی کرنا اور آپ کی ہمت بڑھانا ہے؛ چنانچہ قرآن مجید انبیاے سابقین کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: فَاِنْ كَذَّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ جَآءُوْ بِالْبَيِّنٰتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتٰبِ الْمُنِيْرِ ۝ (٣ [آل عمرٰن]: ١٨٤)، یعنی اے پیغمبر، صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اگر یہ لوگ آپ کی تکذیب کر رہے ہیں تو آپ سے پہلے بھی پیغمبروں کی تکذیب ہو چکی ہے، جو معجزات اور صحیفے اور روشن کتاب لے کر آئے تھے؛ دوسری جگہ فرمایا: وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوْا عَلٰى مَا كُذِّبُوْا وَاُوْذُوْا حَتّٰٓى اَتٰىهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِنْ نَّبَاِى الْمُرْسَلِيْنَ ۝ (٦ [الانعام]: ٣٤)، یعنی (اے پیغمبر! صلی اللہ علیہ وآلہ

وسلم) آپ سے پہلے بھی بہت سے پیغمبروں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ پس انھوں نے اس پر صبر کیا کہ ان کی تکذیب کی گئی اور ان کو ایذا دی گئی؛ یہاں تک کہ ہماری نصرت ان کو پہنچی اور اللہ تعالیٰ کی باتوں کو کوئی بدلنے والا نہیں، اور آپ کے پاس پیغمبروں کے کچھ قصے تو پہنچ ہی چکے ہیں۔

سورۂ حج میں مختلف قوموں کی تکذیب انبیا کا ذکر کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ان الفاظ میں تسلی دی: وَاِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّعَادٌ وَّثَمُوْدُ ۝ وَقَوْمُ اِبْرٰهِيْمَ وَقَوْمُ لُوْطٍ ۝ وَّاَصْحٰبُ مَدْيَنَ ۚ وَكُذِّبَ مُوْسٰى فَاَمْلَيْتُ لِلْكٰفِرِيْنَ ثُمَّ اَخَذْتُهُمْ ۚ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيْرِ ۝ (۲۲ [الحج]: ۴۲ تا ۴۴)، یعنی اے پیغمبرؐ! اگر لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں (تو آپ مغموم نہ ہوں کیونکہ) ان لوگوں سے پہلے قوم نوح اور عاد اور ثمود اور قوم ابراہیم اور قوم لوط اور اہل مدین بھی (اپنے اپنے انبیا علیہم السلام کی) تکذیب کر چکے ہیں اور موسیٰؑ کو بھی جھوٹا قرار دیا گیا پس میں نے (تکذیب کے بعد ان) کافروں کو (تھوڑی) مہلت دی، پھر میں نے ان کو گرفتار (عذاب) کر لیا سو (دیکھو) میرا عذاب کیسا ہوا۔

اس مضمون کی آیات قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر موجود ہیں، جن میں امم سابقہ کی سرکشی اور انبیاے کرام کی تکذیب کا ذکر کرکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے فرمایا گیا ہے کہ اصل کام تبلیغ دین اور ابلاغ احکام الٰہی کا ہے۔ یہ سلسلہ ہر صورت میں جاری رہنا چاہیے اور مخالفین کے عناد اور ان کی مخالفت و سرکشی سے متاثر ہو کر جبین نبوت پر آثار اضطراب نمودار نہیں ہونے چاہییں۔

قرآن مجید کوئی تاریخ کی کتاب نہیں ہے کہ اس میں کسی گروہ یا فرد کے باقاعدہ حالات و سوانح مرقوم ہوں یا یہ اقوام عالم کے بارے میں تفصیلات سے بحث کی گئی ہو، یہ تو موعظت و عبرت کا ایک تذکرہ ہے جو تاریخی واقعات کی وضاحت کرتا، اپنے مخاطبین کو نافرمان اقوام کے انجام سے ڈراتا اور ترغیب و ترہیب کے سامان بہم پہنچاتا ہے۔ لوگوں کو روح کی پاکیزگی اور قلب کی طہارت کی دعوت دیتا ہے اور عمل و کردار کے تزکیہ و صفائی کے لیے عالم انسانیت کے ضمیر کو جھنجھوڑتا ہے۔ اس صحیفۂ مقدس میں جو واقعات و قصص خصوصی طور سے بیان کیے گئے ہیں، ان کا مقصد اساسی محض ابواب عبرت و بصیرت کی نشان دہی کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ مخالفین حق و صداقت کا انجام یہی ہوا کرتا ہے اور ان کے اعمال بد کی سزا بہرحال انھیں ملتی ہے: كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ اٰتَيْنٰكَ مِنْ لَّدُنَّا ذِكْرًا ۝ (۲۰ [طٰہٰ]: ۹۹) (اے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) اسی طرح ہم آپ سے واقعات گزشتہ کی خبریں بیان کرتے ہیں اور ہم نے آپ کو اپنے پاس سے ایک نصیحت نامہ (قرآن مجید) عطا کر دیا ہے۔

قرآن نے ان واقعات و قصص میں اصحاب عقل اور ارباب فہم کے لیے عبرت و موعظت کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کر دیا ہے: لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ ۭ (۱۲ [یوسف]: ۱۱۱)، ان (انبیا و امم سابقہ کے) قصوں میں سمجھ داروں کے لیے بڑی عبرت پنہاں ہے۔ پھر یہ قصے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی تثبیت قلب اور تسکین روح کا سامان ہیں اور مومنوں کے لیے نصیحت: وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَاۗءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ ۚ وَجَاۗءَكَ فِيْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ۝ (۱۱ [ہود]: ۱۲۰)،

یعنی پیغمبروں کے قصوں میں سے یہ سب قصے ہم آپ سے بیان کرتے ہیں جن کے ذریعے سے ہم آپ کے دل کو تقویت دیتے ہیں اور ان قصوں کے اندر آپ کے پاس حق پہنچا ہے اور ان میں اہل ایمان کے لیے نصیحت اور یاد دہانی ہے ۔

اللہ تعالٰی نے لوگوں کی نصیحت اور ہدایت کے لیے بے شمار انبیا علیہم السلام کو دنیا میں بھیجا ، ان میں سے اللہ تعالٰی نے بعض کے واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو قرآن مجید کے ذریعے بتا دیے ہیں اور بعض کے نہیں بتائے ؛ ارشاد فرمایا : وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ط (۴ [النسآء] : ۱۶۴) ، یعنی (اے نبی اکرمؐ !) کچھ رسولوں کا حال ہم نے آپ کو بتا دیا اور کچھ رسولوں کا نہیں بتایا ۔

قرآن مجید میں جو سب سے پہلا اور عظیم تر واقعہ بیان کیا گیا ہے ، وہ حضرت آدم علیہ السلام کا واقعہ ہے ۔ یہ واقعہ سورۃ البقرۃ ، اٰل عمرٰن ، المآئدۃ ، الاعراف ، الحجر ، بنیٓ اسرآءیل ، الکہف ، مریم ، طٰہٰ ، یٰسٓ اور صٓ میں بیان کیا گیا ہے ۔ حضرت آدم علیہ السّلام ابو البشر تھے ۔ وہ دنیا کے پہلے انسان اور پہلے پیغمبر تھے ۔ ملائکہ اور شیطان کا ذکر بھی قرآن مجید میں پہلی مرتبہ حضرت آدمؑ ہی کے تذکرے کے ضمن میں ہوا ہے ۔ اس راز سے بھی قرآن نے اس واقعے میں پردہ اٹھایا ہے کہ انسان مسجود ملائکہ ہے اور اگر وہ عمل و کردار کی صحیح سمتوں پر گامزن ہو جائے تو فرشتوں سے بھی جو مقربین الٰہی ہیں افضل ہے ۔

اس واقعے سے حسب ذیل امور اخذ ہوتے ہیں : (۱) اللہ کی حکمتوں کے راز سے کوئی ہستی بھی آگاہ نہیں ۔ بے شک کوئی کتنا ہی عابد و زاہد اور مقرب الی اللہ ہو ، مگر رازہاے خداوندی اس پر آشکارا نہیں ہو سکتے ۔ فرشتے ہر آن اس کی عبادت میں مصروف رہتے ہیں اور اس کی نہایت مقرب مخلوق ہیں ، لیکن خلافت آدم کی حکمت سے آشنا نہ ہو سکے اور جب تک معاملہ پوری طرح ان پر منکشف نہیں ہوگیا وہ حیرت و تعجب ہی میں رہے ؛ (۲) اللہ تعالٰی کی عنایات کا سلسلہ نہایت وسیع ہے ۔ اگر وہ بظاہر کسی معمولی اور حقیر شی پر بھی توجہ فرما دے تو وہ جلالت قدر کے بلند مرتبے پر پہنچ جاتی اور خلعتِ عز و شرف سے بہرہ یاب ہو جاتی ہے ۔ اسی انسان کی مثال کو لیجیے کہ یہ ایک مشت خاک ہے ، لیکن اللہ کی نظر رحمت نے اس کو خلیفۃ اللہ کے منصب عالی پر فائز کر دیا ہے ؛ (۳) انسان کو اللہ نے اپنے فضل خاص سے جلالت و بزرگی کی رفعتوں پر پہنچا دیا اور اس کے لیے اپنے شرف و مجد کی نعمت کے دروازے وا کر دیے ، مگر اس کی خِلقی اور جِبِلّی کمزوری باقی رہی اور مرتبۂ بلند پر فائز ہونے کے باوجود اس کے ذہن و فکر کی سطح پر بشریت و انسانیت کا فطری نقص بدستور چھایا رہا ، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ وَسوسۂ ابلیس کا شکار ہوگیا اور ایک خاص وقت کے لیے اللہ کی نعمت عُظمٰی سے جو جنت کی صورت میں اسے عطا کی گئی تھی محروم ہو گیا ؛ (۴) ارتکاب معصیت کے بعد اگر انسان اپنے اندر ندامت محسوس کرنے لگے اور اس کے دل میں توبہ و اِنابت الی اللہ کا جذبہ ابھر آئے تو اس کے لیے اللہ کی رحمت کا دروازہ بند نہیں ہے ۔ وہ بخشنے والا اور مہربان ہے اور انسان کے نسیان و خطا کو معاف کر دیتا ہے ۔ اس نے لغزش آدم کو بھی معاف کیا اور اب اولاد آدم پر بھی اس کے عفو و کرم کا ابر ہمیشہ سایہ فگن رہے گا ؛ (۵) بارگاہ خداوندی میں تمرد و سرکشی اور احکام الٰہی سے بغاوت سب سے بڑا جرم ہے اور اس کا نتیجہ ابدی ذلت و خُسران کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ واقعۂ ابلیس اس حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔ وہ اللہ کے حکم سے نافرمانی

کا مرتکب ہوا اور ہمیشہ کے لیے راندۂ درگاہ قرار پایا؛ (۶) انسان کو اپنی لغزشوں کے نتیجے میں یاس و قنوط کا شکار نہیں ہونا چاہیے اور آگے بڑھنے کے لیے ماحول کے تقاضوں کے مطابق کوششیں جاری رکھنا چاہیے۔ اگر اس کا دامن مایۂ خلوص سے پر ہوگا تو اللہ کی نصرت اس کے شامل حال رہے گی اور وہ کامیابی سے ہم کنار ہوگا۔

حضرت آدم علیہ السّلام کے واقعے کے سلسلے میں ملائکہ اور ابلیس کا قصّہ بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ قصہ متعدد مقامات پر مذکور ہے [نیز رک بہ آدمؑ]۔

قرآن مجید نے حضرت آدمؑ کے دو بیٹوں کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ صرف ایک مقام پر (۵ [المآئدۃ]: ۲۷ تا ۳۲) ہے۔ تورات میں ان کے نام قابیل اور ہابیل بتائے گئے ہیں۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایۃ میں ان کا وہ مشہور واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے، جو ان کی شادی سے متعلق ہے اور قابیل کے ہاتھوں ہابیل کے قتل پر منتج ہوا (البدایہ والنہایہ، ۱: ۹۳)، مگر قرآن مجید نے ان کا نام نہیں لیا۔ صرف "ابنَی آدم" (آدم کے دو بیٹے) کا لفظ استعمال فرمایا ہے اور نہ ان کی شادی کا تذکرہ فرمایا ہے۔ صرف یہ بتایا ہے کہ دونوں نے اللہ کی بارگاہ میں قربانی پیش کی، ایک کی قبول ہوگئی اور دوسرے کی قبول نہیں ہوئی۔ جس کی قبول نہ ہوئی، اس نے دوسرے کو قتل کر دیا۔ قتل کے بعد اسے پریشانی ہوئی کہ نعش کا کیا کرے۔ کیونکہ نسل آدمؑ کو ابھی تک موت سے واسطہ نہیں پڑا تھا اور اسی بنا پر حضرت آدمؑ نے اس سلسلے میں کوئی ہدایت بھی نہیں دی تھی۔ ناگہاں قاتل نے دیکھا کہ ایک کوّا زمین پر اترا اور اس نے زمین کرید کرید کر گڑھا کھودا۔ قرآن مجید کے الفاظ ہیں کہ اس کو اللہ نے بھیجا تھا تاکہ اس قاتل کو اپنے بھائی کی نعش دفن کرنے کا طریقہ سمجھا دے؛ چنانچہ اس نے سوچا کہ مجھے بھی اپنے بھائی کو زمین میں چھپانے کے لیے اسی طرح گڑھا کھودنا چاہیے۔ وہ بے حد نادم اور غمگین ہوا کہ میں تو اس کوّے سے بھی زیادہ ناکارہ ہوں کہ اپنے بھائی کی نعش بھی چھپانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس تذکرے سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ کسی نئی معصیت کا اختراع نہیں کرنا چاہیے تاکہ لوگوں کے ہاتھ میں ایک نیا حربہ نہ آ جائے ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دنیا میں جو شخص بھی آئندہ اس کا مرتکب ہوگا، اس کے گناہ کے برابر اس کے موجد و مخترع کو بھی حصہ ملتا رہے گا۔ دوسرے یہ کہ جسم انسانی اگرچہ مردہ ہو، اس کی توہین نہیں ہونی چاہیے، اس کی عزت و تکریم بہر صورت ضروری ہے۔ تیسرے یہ کہ مردے کو دفن کرنا چاہیے، کیونکہ دنیائے انسانیت کی اوّلین میت کی تدفین ہی عمل میں آئی تھی۔ چوتھے یہ کہ مرتکب معاصی کا دائرۂ فکر اور حلقۂ فہم بہت محدود ہوتا ہے۔ وسعت فکر کی دولت اس سے سلب ہو جاتی ہے۔ معصیت کے ارتکاب کے بعد وہ حیرانی و سراسیمگی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ دمشق کے شمال میں جبل قاسیون پر ایک زیارت گاہ ہے جو مقتل ہابیل کے نام سے مشہور ہے (حفظ الرحمٰن: قصص القرآن، ۱: ۴۹)۔

قرآن مجید میں دوسرا اہم تذکرہ حضرت نوح علیہ السّلام کا ہے، جن کو اللہ کی طرف سے نبوت اور رسالت کی نعمت سے نوازا گیا تھا۔ ان کا ذکر سورۂ آل عمرٰن، النسآء، الانعام، الاعراف، التّوبۃ، یونس، ھود، ابرٰھیم، بنیٓ اسرآءیل، مریم، الانبیآء، الحج، المؤمنون، الفرقان، الشعرآء العنکبوت، الاحزاب، الصّٰفّٰت، صٓ، المؤمن، الشورٰی، قٓ، الذّٰریٰت، النّجم، القمر، الحدید، التّحریم اور نوح میں کہیں مفصل اور کہیں مجمل طور پر موجود ہے۔

حضرت نوح ؑ کی بعثت سے قبل لوگ اللہ تعالٰی کی وحدانیت اور عبادت الٰہی کے صحیح تصور سے قطعی طور سے ناآشنا ہو چکے تھے اور اصنام پرستی ان کا شعار تھا ۔ انھوں نے اپنی قوم کو اللہ تعالٰی کی توحید کی دعوت دی اور حق و صداقت کو قبول کرنے کی تلقین فرمائی ، مگر ان کی قوم نے ان کی بات ماننے سے قطعی انکار کر دیا ۔ صرف چند افراد نے ان کی دعوت قبول کی اور ان کی نبوت و رسالت اور احکام خداوندی پر ایمان لائے ۔ ان کے متبعین کو ان کی قوم کے سرکردہ اور سربرآوردہ لوگوں نے عام طور پر رذیل، پست، اور مفلس و ادنی طبقے کے لوگ قرار دیا ۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ مَا نَرٰىكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرٰىكَ اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّاْيِ ۚ وَمَا نَرٰى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كٰذِبِيْنَ (۱۱ [هود] : ۲۷) ، یعنی اس پر ان کی قوم میں جو کافر سردار تھے ، وہ کہنے لگے کہ ہم تو تم کو اپنے ہی جیسا انسان سمجھتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تمھارا اتباع انھیں لوگوں نے کیا ہے جو ہم میں بالکل رذیل اور معمولی رائے کے مالک ہیں اور ہم تم لوگوں میں اپنے پر کوئی فضیلت اور فوقیت بھی نہیں سمجھتے ، بلکہ ہم تم کو جھوٹا سمجھتے ہیں ۔

قوم نوح نے کچھ اصنام تراش رکھے اور بت بنا رکھے تھے جن کی وہ عبادت کرتے تھے ۔ ان بتوں کے نام ، وَد ، سُواع ، یغوث ، یعوق اور نسر تھے ۔ وہ ایک دوسرے کو تاکید کرتے تھے کہ نوح کی تبلیغ سے متأثر ہو کر اپنے بتوں کی پوجا ہرگز ترک نہ کرو ۔ قرآن مجید ان کی زبان میں کہتا ہے : وَقَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا ۙ وَّلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا (۷۱ [نوح] : ۲۳) ، یعنی کہنے لگے ہرگز نہ چھوڑو اپنے معبودوں کو ، اور نہ چھوڑو وَدّ کو اور نہ سُواع کو اور نہ یغوث اور یعوق اور نسر کو ۔

حضرت نوح ؑ نے ساڑھے نو سو سال کی طویل مدت تک ان میں تبلیغ و دعوت کا سلسلہ جاری رکھا اور شب و روز ان کو عبادت الٰہی کی طرف بلاتے رہے ، مگر انھوں نے ان کی بات نہ مانی ، حتّٰی کہ ان کے بیٹے نے بھی ان کی دعوت توحید ماننے سے انکار کر دیا ۔ حضرت نوح ؑ جب ان سے بالکل مایوس ہو گئے اور دیکھا کہ کئی اسلاف گزر چکی ہیں ، مگر یہ قبول حق پر آمادہ نہیں ہوتے تو بے چارگی کے عالم میں اللہ سے عرض گزار ہوئے : رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا ۝ اِنَّكَ اِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوْا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (۷۱ [نوح] : ۲۶، ۲۷) ، یعنی اے میرے پروردگار ! روئے زمین پر کافروں کا ایک بھی بستا ہوا گھر نہ چھوڑ ۔ اگر تو ان کو چھوڑ دے گا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے ۔ اور یہ صرف کفار و فاجر لوگوں ہی کو جنم دیں گے ۔ اللہ تعالٰی نے حضرت نوح ؑ کی دعا قبول فرمائی اور اپنے قانون جزاے اعمال کے مطابق نافرمانوں اور سرکشوں کو سزا دینے کا اعلان کیا ۔ حضرت نوح ؑ علیہ السّلام کو کشتی بنانے کا حکم ہوا ۔ اس کشتی میں ان کے متبعین سوار ہوئے ، قوم نے ان کا مذاق اڑایا ، ناگہاں طوفان آیا جس نے سب کو غرق کر دیا اور کشتی متبعین نوح ؑ کو لے کر جودی پہاڑ پر آ ٹھہری : وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ۝ (۱۱ [هود] : ۴۴) ، یعنی کام ہو چکا اور کشتی جودی پہاڑ پر جا ٹھہری اور حکم ہوا کہ ظالموں کی قوم (رحمت سے) دور ہو گئی ۔

اس قصے میں درحقیقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ

وآلہ وسلّم کو تسلی دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اگر مخالفین آپؐ کی بات نہیں مانتے، توحید کی صاف ستھری دعوت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے اور آپ کا مذاق اڑاتے ہیں تو گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ حضرت نوح علیہ السّلام سے بھی ان کی قوم نے یہی کیا تھا، حالانکہ وہ بھی اللہ کے عظیم المرتبت پیغمبر تھے اور ان کی تبلیغی و دعوتی مساعی کا سلسلہ کم و بیش ہزار سال کی طویل مدت میں پھیلا ہوا ہے۔ اگر یہ لوگ آپؐ کی بات نہیں مانتے تو ان کو بھی اللہ ضرور سزا دے گا، اگرچہ اس کی کوئی صورت ہو۔

**حضرت ادریسؑ**: حضرت ادریس علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف دو مقام پر آیا ہے۔ ایک سورۂ مریم میں اور ایک سورۃ الانبیآء میں۔ سورۂ مریم میں انھیں نبی صدیق کہا گیا ہے اور ان کے مقام و مرتبہ کی رفعت کا تذکرہ فرمایا گیا ہے: وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ إِدْرِيْسَ ۚ إِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا ۙ وَّرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا (۱۹ [مریم] : ۵۶، ۵۷)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کتاب میں ادریس کا واقعہ یاد کرو۔ وہ سچا نبی تھا اور ہم نے اس کو مقام بلند پر اٹھا لیا۔

سورۃ الانبیآء میں ان کا شمار صابرین کی پاکباز جماعت میں کیا گیا ہے: وَإِسْمٰعِيْلَ وَإِدْرِيْسَ وَذَا الْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۸۵)، یعنی اسمٰعیل اور ادریس اور ذوالکفل، سبھی صبر اختیار کیے ہوے تھے۔

قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو مخاطب کرکے حضرت ادریس علیہ السّلام کی چند اہم صفات عالیہ کا ذکر کیا ہے، مثلاً ان کی صدیقیت، نبوت، رفعت مرتبت اور صبر و تحمل کی وضاحت کی ہے اور اس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور مخاطبین قرآن کو ان کے علو منزلت اور رفعت شان سے باخبر کرتا ہے۔

**حضرت ہودؑ**: حضرت ہود علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں سات جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں ایک جگہ، سورۂ ہود میں پانچ جگہ اور سورۃ الشعرآء میں ایک جگہ۔ ان کو قوم عاد کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا تھا۔ عاد کا ذکر سورۃ الاعراف، ہود، المؤمنون، الشعرآء، حٰمٓ السجدۃ، الاحقاف، الذّٰریٰت، القمر اور الحاقّۃ میں ہوا ہے۔ قوم عاد بلاد احقاف میں قیام پذیر تھی اور حضرت ہودؑ نے ان کو وہیں دعوت حق دی تھی۔ قرآن مجید کہتا ہے: وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ ۭ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهٗ بِالْأَحْقَافِ (۴۶ [الاحقاف] : ۲۱)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) عاد کے بھائی (ہود کا واقعہ) یاد کرو جب اس نے اپنی قوم کو (علاقۂ) احقاف میں (اللہ کے عذاب سے) ڈرایا۔

عاد ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے بعد سطح ارض پر نمودار ہوئی اور اس کی جانشین بنی۔ قرآن مجید اس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے: وَاذْكُرُوْٓا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوْحٍ وَّزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْۜطَةً ۚ (۷ [الاعراف] : ۶۹)، یعنی یاد کرو (اللہ کے اس احسان کو) جب کہ اس نے قوم نوح کے بعد تمھیں اس کا جانشین بنایا اور تمام مخلوق میں تم کو زیادہ جسمانی طاقت عطا فرمائی۔

حضرت ہودؑ کو ان کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا۔ قرآن مجید نے حضرت ہودؑ کو ان کا بھائی قرار دیا ہے۔ یہ لوگ اللہ کی عبادت سے روگردان ہو کر غیر اللہ کی پرستش کرنے لگے تھے۔ حضرت ہودؑ نے اس سے منع کیا اور اللہ کی عبادت کا حکم دیا: وَإِلٰى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوْدًا ۭ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ ۭ أَفَلَا تَتَّقُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۶۵)، یعنی قوم عاد کی طرف ان کے بھائی

ہودؑ کو (پیغمبر بنا کر) بھیجا ۔ اس نے کہا : اے میری قوم ! اللہ کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔ کیا تم ڈرتے نہیں ۔ قوم ہودؑ نے حضرت ہودؑ کا تمسخر اڑایا ، انھیں بے عقل اور سفیہ ٹھیرایا ۔ اور ان کا جی بھر کر استہزا کیا ، لیکن حضرت ہودؑ نے ان کی تمام باتوں کا نہایت متانت اور سنجیدگی سے جواب دیا ۔ قرآن مجید اس کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ کرتا ہے : قَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖٓ اِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ○ قَالَ يٰقَوْمِ لَيْسَ بِيْ سَفَاهَةٌ وَّلٰكِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ اُبَلِّغُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّيْ وَاَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ اَمِيْنٌ ○ (۷ [الاعراف] : ۶۶ تا ۶۸) ، یعنی اس کی قوم کے سرکردہ لوگوں نے جو کفر کا شیوہ اختیار کیے ہوئے تھے ، کہا ، ہم تجھے عقل سے بیگانہ پاتے ہیں اور تجھے جھوٹا سمجھتے ہیں (ہودؑ نے) کہا اے میری قوم ! میں بے عقل نہیں ہوں ۔ میں تو پروردگار عالم کا فرستادہ ہوں ۔ تم کو اپنے رب کے پیغام (حق) پہنچاتا ہوں اور میں تمھارا حقیقی خیرخواہ ہوں ۔

حضرت ہودؑ کے واقعے سے قرآن مجید رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس سے قبل بھی بڑی بڑی طاقتور اور اپنے دور کی زبردست قومیں گزر چکی ہیں ، جن میں ایک قوم عاد بھی تھی ۔ ان کو حضرت ہودؑ نے جو انھیں کے بھائی بند بھی تھے اللہ کے نبی کی حیثیت سے دین حق کی تبلیغ کی اور اور انھیں حق کی مخالفت سے باز رہنے کی تلقین فرمائی مگر ان پر ان کے وعظ و نصیحت کا کوئی اثر نہ ہوا ، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنی عظیم طاقت کے باوجود عذاب الٰہی کی گرفت میں آ کر ہلاک ہو گئے ۔ قرآن مجید اس میں یہ بھی واضح کرتا ہے کہ حضرت ہودؑ نے نہایت شرافت اور نرمی سے اپنے دین کی تبلیغ کی ، گھبراہٹ اور اضطراب کے آثار کسی موقع پر بھی ان پر طاری نہیں ہوئے ۔

حضرت ہودؑ اور ان کی قوم عاد کا ذکر قرآن مجید نے بڑی تفصیل سے کیا ہے اور ان کی ہلاکت و تباہی کا پورا قصہ بیان کر دیا ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت حاصل کریں ۔ اور اس حقیقت کو ذہن میں رکھیں کہ تاریخ ساکن نہیں ہے ، وقت و زمان کی گاڑی ہر آن رواں دواں ہے ۔ اگر نافرمانی و سرکشی کا سلسلہ طول کھینچ جائے تو گزشتہ دور کی سی صورت حال پیش آتے دیر نہیں لگتی ہے ۔

حضرت صالحؑ : حضرت صالحؑ علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں سورۃ الاعراف ، ہود ، الشعرآء اور النمل میں کیا گیا ہے ۔ حضرت صالحؑ جس قوم میں پیدا ہوئے ، قرآن مجید اس کو ثمود کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔ نیز انھیں اصحاب الحجر سے بھی تعبیر کرتا ہے : وَلَقَدْ كَذَّبَ اَصْحٰبُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِيْنَ (۱۵ [الحجر] : ۸۰) ، یعنی حجر والوں نے پیغمبروں کو جھٹلایا ۔ قوم ثمود کے ملک کا نام الحجر [رک بآں] تھا لہذا انھیں حجر والے کہا گیا ۔ ان کا زمانہ عاد کے بعد کا ہے ۔ یہ اپنے دور کے امیر ترین لوگ تھے ۔ انھوں نے پہاڑوں کو تراش کر اپنی سکونت کے لیے بلند و بالا محل تیار کیے تھے ، جو ان کا مضبوط و مستحکم مسکن تھے ۔ یہ بت پرست قوم تھی اور حضرت صالحؑ نے ان کو خالص توحید کی دعوت دی ۔ حضرت صالحؑ کی اونٹنی حق تعالٰی کا ایک نشان قرار دی گئی اور ان سے کہا گیا کہ وہ اسے کچھ نہ کہیں اور اس کا احترام ملحوظ رکھیں : وَاِلٰى ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ۘ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ۭ قَدْ جَاۗءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ ۭ هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً فَذَرُوْهَا تَاْكُلْ فِيْٓ اَرْضِ اللّٰهِ وَلَا تَمَسُّوْهَا بِسُوْۗءٍ فَيَاْخُذَكُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ○

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ عَادٍ وَّ بَوَّاَكُمْ فِي الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَّ تَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُيُوْتًا ۚ فَاذْكُرُوْٓا اٰلَآءَ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ۝ (۷ [الاعراف] : ۷۳ ، ۷۴) ، یعنی ہم نے ثمود کی طرف ان کے بھائی صالح کو بھیجا ، اس نے کہا اے میری قوم ! اللہ کی عبادت کرو ، اس کے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں ۔ خدا کی طرف سے ایک واضح دلیل بھی تمہارے پاس آئی ہے ۔ یہ اللہ کی اونٹنی تمہارے لیے معجزہ ہے ۔ پس اسے چھوڑ دو تاکہ اللہ کی زمین میں کھاتی پھرے اور اسے ایذا رسانی کی غرض سے ہاتھ نہ لگانا ۔ ورنہ تمہیں المناک عذاب اپنی گرفت میں لے لے گا اور اس وقت کو یاد کرو کہ خدا نے قوم عاد کے بعد تم کو (زمین میں) نائب بنایا اور اس سر زمین میں تم کو ٹھکانا عطا کیا ۔ کہ تم صاف زمین میں بڑے بڑے محل بناتے اور پہاڑوں کو کھود کر گھر تعمیر کرتے ہو ۔ سو تم اللہ کے احسان یاد کرو اور زمین میں ناحق فساد نہ پھیلاتے پھرو ۔

قرآن مجید سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت صالح علیہ السلام قوم ثمود کے بھائی بند تھے اور ان کی عادات و اطوار سے پوری طرح واقف تھے ۔ ثمود بت پرستی اور شرک میں مبتلا تھے ۔ اللہ کی توحید سے اعراض کرکے انہوں نے بہت سے باطل معبودوں کی پرستش شروع کر رکھی تھی ۔ حضرت صالحؑ نے ان کو توحید کا سیدھا رستہ دکھایا ، مگر ان میں سے سرکردہ اور امیر لوگوں نے ان کے اتباع سے انکار کر دیا ، البتہ کچھ لوگ جو دنیوی اعتبار سے کم حیثیت تھے ، ان کی دعوت پر ایمان لائے ۔ یہ تمام واقعات قرآن مجید میں خاصی تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں ۔

حضرت ابراہیمؑ : حضرت ابراہیم علیہ السلام ، اللہ کے اولوالعزم پیغمبر اور تاریخ انسانی کے عظیم الشان فرد تھے ۔ قرآن مجید نے مکی اور مدنی سورتوں میں کہیں مجمل اور کہیں مفصل طور سے ان کا بار بار ذکر کیا ہے ۔ بعض مقامات پر ان کے تذکرے کے ضمن میں حضرت اسمٰعیلؑ ، حضرت اسحٰقؑ حضرت یعقوبؑ اور حضرت لوطؑ کا ذکر بھی کیا گیا ہے ۔ رشد و ہدایت کا پیغام چونکہ بنیادی طور پر ملت ابراہیمی کا پیغام ہے ، اس لیے قرآن مجید نے جگہ جگہ خود ان کا اور ان کے پیغام کا ذکر فرمایا ہے ۔ مندرجۂ ذیل سورتوں میں ان کا تذکرہ موجود ہے : البقرۃ ، آل عمرٰن ، النسآء ، الانعام ، التوبۃ ، ھود ، یوسف ، ابرٰھیم ، الحجر ، النحل ، مریم ، الانبیآء ، الحج ، الشعرآء ، العنکبوت ، الاحزاب ، الصّٰفّٰت ، صٓ ، الشورٰی ، الزخرف ، الذّٰریٰت ، النجم ، الحدید ، الممتحنۃ اور الاعلٰی ۔

حضرت ابراہیم علیہ السّلام کو اللہ تعالٰی نے عہد طفولیت ہی میں رشد و ہدایت کی نعمت سے بہرہ مند فرما دیا تھا ۔ بات یوں ہے کہ ان کے والد نجّار تھے اور اپنی قوم کے مختلف خاندانوں اور قبیلوں کے لیے لکڑی کے بت بناتے اور فروخت کرتے تھے اور لوگ ان بتوں کی باقاعدہ پرستش کرتے تھے لیکن حضرت ابراہیمؑ اس پر حیران و متعجب ہوتے تھے کہ یہ بت جو انسانی ہاتھ سے بنائے گئے ہیں ، نہ بات کر سکتے ہیں ، نہ سن اور دیکھ سکتے ہیں ، نہ کسی کو کسی کام پر متعین کرنے کی استطاعت اور نہ روکنے کی طاقت رکھتے ہیں ، نہ کچھ بنا اور بگاڑ سکتے ہیں ۔ یہ انسانی ہاتھوں کے تراشیدہ ہیں ، آخر ان کے سامنے جھکنے ، دامنِ طلب دراز کرنے اور ان کی عبادت کرنے سے کیا حاصل ؟ حضرت ابراہیمؑ کی بدرجۂ غایت فراست ، بے پناہ بصیرت اور فطری رشد و ہدایت جو انہیں اللہ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی ، اس کو ماننے سے ابا کرتی تھی اور وہ اپنی قوم سے برملا کہتے تھے کہ مورتیوں کی پرستش ایک سعی فضول کے سوا کچھ نہیں ،

ارشاد ہے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَآ اِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهٖ عٰلِمِيْنَ ○ اِذْ قَالَ لِاَبِيْهِ وَقَوْمِهٖ مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِيْٓ اَنْتُمْ لَهَا عٰكِفُوْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۱، ۵۲) یعنی ہم نے اس سے قبل (تمہارے مورث اعلیٰ) حضرت ابراہیمؑ کو ہدایت عطا کی اور ہم اس کو خوب جانتے تھے، جب اس نے اپنے باپ اور قوم سے کہا کہ یہ کیا مورتیاں ہیں جن پر تم مجاور بنے بیٹھے ہو۔

حضرت ابراہیمؑ کا یہ سوال بالکل صحیح اور برمحل تھا، لیکن ان کی قوم اور ان کا باپ چونکہ غیر اللہ کی پرستش میں بہت آگے بڑھ چکے تھے اور اب پیچھے ہٹنا ممکن نہ رہا تھا، نیز وہ اللہ کی عبادت کے تصور سے آشنا ہونا بھی نہیں چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے حضرت ابراہیمؑ کو اس کا وہی جواب دیا جو اس سے قبل کے پیغمبروں کو ان کی قومیں دیتی آئی تھیں: قَالُوْا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا لَهَا عٰبِدِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۳)، یعنی انھوں نے کہا ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ان کی عبادت کرتے ہوئے پایا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا قصّہ قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ ان کے زمانے میں شرک زوروں پر تھا۔ لوگ اصنام کی پوجا بھی کرتے تھے اور چاند، سورج اور کواکب کو بھی خدا مانتے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ نے غیر اللہ کی عبادت سے ہٹا کر اللہ کی عبادت کی طرف ان کا رخ موڑنا چاہا، مگر انھوں نے ایک نہ مانی۔ اس زمانے میں عراق کے بادشاہ کا لقب نمرود تھا اور یہ نمرود صرف بادشاہ ہی نہ تھا، بلکہ اپنے آپ کو رعایا کا ربّ اور معبود و مالک قرار دیتا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس کو بھی دعوت اسلام دی اور اس سے مسئلۂ توحید کے بارے میں مناظرہ و مباحثہ بھی ہوا، جس کی تفصیل قرآن مجید میں موجود ہے۔ انھوں نے ان کے بتوں کو بھی توڑ ڈالا۔ حضرت ابراہیمؑ تبلیغ توحید سے باز نہ آئے تو اس نے آپؑ کو آگ میں ڈال دیا مگر اللہ تعالیٰ نے ابراہیمؑ کو اس طرح بچایا کہ تمام مشرک حیران رہ گئے: قَالُوْا حَرِّقُوْهُ وَانْصُرُوْٓا اٰلِهَتَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ فٰعِلِيْنَ ○ قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓي اِبْرٰهِيْمَ ○ لا وَاَرَادُوْا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمُ الْاَخْسَرِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۶۸، ۷۰)، یعنی انھوں نے کہا، اس کو آگ میں جلا دو اور اپنے معبودوں کی حمایت کرو، اگر تم کچھ کرنا چاہتے ہو۔ ہم نے (آگ کو) حکم دیا کہ اے آگ! تو ابراہیمؑ کے لیے سرد اور سلامتی والی بن جا، اور انھوں نے اس سے دغا کی تھی، پس ہم نے انھیں کو ناکام اور ذلیل کیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السّلام اللہ کے نہایت برگزیدہ، ذی مرتبت اور اولوالعزم پیغمبر تھے۔ [یہود و نصاریٰ اور مسلمان سب ان کی رسالت کا اقرار کرتے اور انھیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کی نسل سے بہت سے انبیاے کرامؑ ہوئے ہیں]۔

حضرت اسمٰعیلؑ: حضرت اسمٰعیل علیہ السّلام حضرت ابراہیمؑ کے بڑے بیٹے تھے۔ ان کی والدہ کا نام ہاجرہ تھا۔ ان کی پیدائش کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر ستاسی سال تھی۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم کے تذکرے کے ضمن میں بھی اور الگ بھی ان کا کئی مقامات پر ذکر آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں صادق الوعد اور رسول اور نبی کہا ہے: وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِسْمٰعِيْلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا ○ وَكَانَ يَاْمُرُ اَهْلَهٗ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِيًّا ○ (۱۹ [مریم] : ۵۴، ۵۵)، یعنی (اے پیغمبرؐ) آپؐ اس کتاب میں اسمٰعیل کا بھی ذکر کیجیے۔ بے شک وہ وعدے کا سچا، رسول اور نبی تھا۔ اور اپنے اہل و عیال کو نماز اور زکوٰۃ کا حکم

دیتا تھا، اور اپنے پروردگار کے نزدیک بڑا ہی پسندیدہ تھا۔

اس جلیل القدر پیغمبر نے اپنے آپ کو قربانی کے لیے پیش کیا، بئر زمزم کا انکشاف بھی انھیں کی وجہ سے ہوا، مناسک حج میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کے آغاز کا باعث بھی یہی ہوئے، مکۂ مکرمہ کی آبادی کا سلسلہ بھی انھیں کی وجہ سے شروع ہوا اور بیت اللہ کی تعمیر میں بھی انھوں نے اپنے والد گرامی قدر حضرت ابراھیم علیہ السّلام کی پوری مدد کی۔ ان کا تذکرہ قرآن میں کہیں مجمل اور کہیں مفصل بہت سے مقامات پر ہوا ہے۔

**حضرت اسحٰقؑ :** حضرت اسحٰق علیہ السلام حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے چھوٹے بیٹے تھے۔ والدہ کا نام سارہ تھا۔ ان کی ولادت کے وقت حضرت ابراھیمؑ کی عمر سو سال تھی۔ حضرت اسحٰقؑ کا ذکر سورۃ البقرۃ، آل عمرٰن، النساۤء، الانعام، ھود، یوسف، ابرٰھیم، مریم، الانبیاۤء، العنکبوت، الصّٰفّٰت اور صۤ میں آیا ہے۔

**حضرت لُوطؑ :** حضرت لوط علیہ السّلام حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے برادر زادہ تھے۔ ان کے والد کا نام ھارون تھا۔ حضرت لوطؑ کا عہد طفولیت حضرت ابراھیمؑ ھی کی تربیت و نگرانی میں گزرا۔ حضرت ابراھیمؑ نے اللہ کے پیغمبر کی حیثیت سے علم توحید بلند کیا تو حضرت لوطؑ نے فوراً لبّیک کہا اور ان کی دعوت پر ایمان لانے کا اعلان کیا۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: فَاٰمَنَ لَهٗ لُوْطٌ ۘ وَ قَالَ اِنِّیْ مُهَاجِرٌ اِلٰى رَبِّیْ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ۝ (۲۹ [العنکبوت] : ۲۶)، یعنی اس پر لوط ایمان لایا۔ اور (ابراھیمؑ نے کہا) میں اپنا وطن چھوڑ کر اپنے پروردگار کی طرف جاتا ہوں بے شک وہ بڑا غالب، بڑی حکمت والا ہے۔

حضرت ابراھیمؑ کی ہجرت کے وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے ساتھ تھے اور قیام مصر کے زمانے میں بھی ان کے ہم رکاب تھے۔ بعد کو ایک باہمی سمجھوتے کے تحت حضرت ابراھیمؑ نے مصر سے واپس فلسطین چلے جانے کا فیصلہ کیا اور حضرت لوطؑ نے دین حنیف کی تبلیغ اور حضرت ابراھیمؑ کی رسالت کا پیغام حق عام کرنے کے لیے شرق اردن کے علاقۂ سدوم میں قیام پذیر ہونے کا عہد کیا۔ حضرت لوطؑ کا ذکر قرآن مجید میں سورۃ الانعام، الاعراف، ھود، الحجر، الانبیاۤء، الحج، الشعراۤء، النمل، العنکبوت، الصّٰفّٰت، صۤ، قۤ، القمر اور التّحریم میں موجود ہے۔

**حضرت یعقوبؑ :** حضرت یعقوب علیہ السّلام، حضرت اسحٰق علیہ السّلام کے بیٹے، حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے پوتے، اللہ کے جلیل القدر نبی، صاحب صبر و عزیمت پیغمبر اور حضرت یوسف علیہ السّلام کے والد تھے۔ قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کا ذکر سورۃ البقرۃ، آل عمرٰن، النساۤء، الانعام، ھود، یوسف، مریم، الانبیاۤء، العنکبوت اور صۤ میں آیا ہے۔

**حضرت یوسف علیہ السلام :** حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراھیم علیہم السّلام کی والدہ کا نام راحیل بنت لابن تھا اور وہ ان کے والد (حضرت یعقوبؑ) کے ماموں کی بیٹی تھیں۔ حضرت یعقوبؑ کو حضرت یوسف علیہ السّلام سے بے حد محبت تھی اور کسی وقت ان کی جدائی گوارا نہ کرتے تھے۔ اپنے اس بیٹے سے حضرت یعقوب علیہ السّلام کی اس بے انتہا محبت کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ یوسف علیہ السلام کی پیشانی پر چمکتا ہوا نور نبوت پہنچانتے تھے اور وحی الٰہی کے ذریعے یہ اطلاع بھی پا چکے تھے کہ یوسف علیہ السّلام اللہ کی طرف سے نبوت کی نعمت عظمٰی سے سرفراز ہوں گے۔ چنانچہ حضرت یوسفؑ جب سن رشد کو پہنچے تو اپنے گرامی قدر آبا و اجداد کی طرح اللہ کے پیغمبر ہوئے اور ملت ابراھیمی کی دعوت و تبلیغ کو اپنا شعار ٹھیرایا۔ ان کی دماغی و فکری قوتیں اور فطری

صلاحیتیں دوسرے بھائیوں سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کی تھیں۔ قرآن مجید نے ان کا ذکر ستائیس جگہ کیا ہے۔ چوبیس جگہ سورۂ یوسف میں ایک جگہ سورۃ الانعام میں اور ایک جگہ سورۃ المؤمن میں، جس طرح ان کے پردادا حضرت ابراہیم کے نام پر قرآن مجید میں سورۂ ابرٰھیم نازل ہوئی اسی طرح ان کے نام پر بھی سورۂ یوسف نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے کو احسن القصص سے تعبیر کیا ہے جس میں عبر و نصائح اور مواعظ و حِکم کا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے۔ یہ ایک خانہ بدوش قبیلے کے ایسے فرد کی حیرت انگیز تاریخ ہے، جس کو اللہ تعالٰی نے اس دور کی سب سے زیادہ متمدن و مہذب قوم کی رہنمائی کے لیے چن لیا اور ان کو حاکمانہ اقتدار کے لیے منتخب کیا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے میں فضائل اخلاق، استقامت و استقلال، صبر و شکر، موعظت و عبرت، اصلاح و تقوٰی، عفو و درگزر، عفت و عصمت، دیانت و امانت، خود اعتمادی، اعلاء کلمۃ اللہ کے جذبۂ صادقہ اور داعیۂ تبلیغ دین کے بے شمار پہلو پنہاں ہیں۔

**حضرت شعیبؑ**: حضرت شعیب علیہ السّلام کو اللہ تعالٰی نے نعمت نبوت سے سرفراز کرکے قبیلۂ مدین کی طرف مبعوث فرمایا۔ یہ قبیلہ حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے بیٹے مدین کی نسل سے تھا۔ شعیب علیہ السلام بھی اسی نسل اور قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی بعثت کے بعد انھیں قوم شعیبؑ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ حضرت شعیبؑ کی قوم کو اصحاب الایکۃ بھی کہا گیا ہے: وَإِنْ كَانَ أَصْحٰبُ الْأَيْكَةِ لَظٰلِمِيْنَ (۱۵ [الحجر] : ۷۸)، یعنی یقیناً ایکہ والے (بن والے) ظالم تھے۔ مطلب یہ ہے کہ قوم شعیبؑ شہر مدین میں سکونت پذیر تھی اور وہاں درختوں کا بن تھا، اس لیے یہ اصحاب الایکۃ (بن والے) کہلائے۔ بعض کے نزدیک اصحاب الایکہ اور اصحاب مدین دو جداگانہ قومیں ہیں۔ بہر حال حضرت شعیبؑ کا تذکرہ سورۃ الاعراف، ھود، الحجر، الشعراء، اور العنکبوت میں موجود ہے۔ انھوں نے اپنی قوم کو توحید اور عبادت الٰہی کی دعوت دی، شرک سے روکا اور ناپ تول میں کمی کرنے سے منع فرمایا: وَإِلٰى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ط قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ ط وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ إِنِّيْٓ أَرٰىكُمْ بِخَيْرٍ وَّإِنِّيْٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيْطٍ ۝ وَيٰقَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (۱۱ [ھود] : ۸۴، ۸۵)، یعنی اہل مدین کی طرف ان کے بھائی شعیب کو (رسول بنا کر) بھیجا۔ اس نے کہا: اے میری قوم، اللہ کی عبادت کرو، اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں۔ اور ناپ تول میں کمی نہ کرو میں تم کو اچھی (آسودہ) حالت میں دیکھتا ہوں، مجھے خطرہ ہے تم پر ایسا عذاب آنے گا جو سب کو گھیر لے گا۔ اور اے میری قوم ناپ تول انصاف سے پورا کیا کرو اور لوگوں کو چیزیں کم نہ دیا کرو اور ملک میں فساد نہ پھیلاتے پھرو۔

حضرت شعیبؑ کی اس نصیحت و موعظت کا انھوں نے انتہائی کبر و غرور اور حقارت کے ساتھ جواب دیا: قَالُوْا يٰشُعَيْبُ أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ أَوْ أَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ أَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا ط إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْدُ (۱۱ [ھود] : ۸۷)، یعنی انھوں نے کہا: اے شعیبؑ! کیا تیری نماز تجھے حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے باپ داداؤں کے معبودوں کی عبادت کرنا ترک کر دیں

یا اپنے مالوں میں جس طرح چاہیں تصرف کرنا چھوڑ دیں، بے شک تو ہی بڑا عقلمند اور دیندار رہ گیا ہے۔

قرآن مجید، ناطق ہے کہ قوم شعیبؑ اپنی نافرمانی اور سرکشی کی پاداش میں دو قسم کے عذاب سے دوچار ہوئی۔ ایک زلزلے کا عذاب، جسے قرآن مجید رَجْفَہ سے تعبیر کرتا ہے اور دوسرا آگ کی بارش کا عذاب۔ ہوا یوں کہ یہ لوگ اپنے گھروں میں آرام سے بیٹھے تھے کہ یکایک ایک ہولناک زلزلہ آیا اور ابھی زلزلے کی ہولناکی ختم نہیں ہوئی تھی کہ آسمان سے آگ برسنے لگی اور لوگوں نے دیکھا یہ سب سرکش اور مغرور لوگ، گھٹنوں کے بل اوندھے منہ جھلسے ہوئے پڑے ہیں۔ قرآن مجید عذاب کے اس دن کو اس کی کیفیت کے پیش نظر "یوم الظُّلَّۃ" سے موسوم کرتا ہے: فَاَخَذَتْھُمُ الرَّجْفَۃُ فَاَصْبَحُوْا فِیْ دَارِھِمْ جٰثِمِیْنَ (۷ [الاعراف]: ۹۱)، یعنی یکایک سخت زلزلہ ان پر آیا، جس سے وہ اپنے گھروں میں اوندھے منہ پڑے رہ گئے: دوسری جگہ فرمایا: فَکَذَّبُوْہُ فَاَخَذَھُمْ عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّۃِ ط اِنَّہٗ کَانَ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ (۲۶ [الشعرآء]: ۱۸۹)، یعنی پھر ان لوگوں نے انہیں (حضرت شعیبؑ کو) جھٹلایا سو انہیں عذاب سائبان نے آ لیا۔ بے شک وہ بڑے سخت عذاب کا دن تھا۔

حضرت شعیبؑ نہایت متحمل مزاج اور حلیم الطبع پیغمبر تھے۔ مدین میں ان کی برادری بھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی برادری کے لوگ اپنے دور میں بڑے طاقتور اور اثر و رسوخ کے مالک تھے۔ اسی لیے حضرت شعیبؑ کے مخاطبین حضرت شعیبؑ سے کہتے ہیں: قَالُوْا یٰشُعَیْبُ مَا نَفْقَہُ کَثِیْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِیْنَا ضَعِیْفًا ۚ وَلَوْلَا رَھْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ ۡ وَمَآ اَنْتَ عَلَیْنَا بِعَزِیْزٍ ۝ قَالَ یٰقَوْمِ اَرَھْطِیْٓ اَعَزُّ عَلَیْكُمْ مِّنَ اللّٰہِ ط وَاتَّخَذْتُمُوْہُ وَرَآءَكُمْ ظِهْرِيًّا ط اِنَّ رَبِّیْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ مُحِیْطٌ (۱۱ [ہود]: ۹۱، ۹۲)، یعنی وہ لوگ بولے اے شعیبؑ تو جو کچھ (از قسم وعظ) کہتا ہے، اس میں بہت سا حصہ ہم نہیں سمجھتے اور ہم تجھے اپنی قوم میں سے کمزور گردانتے ہیں اور اگر تیرے کنبے کے لوگ نہ ہوتے تو ہم نے تجھے پتھروں سے مار دیا ہوتا، اور تو ہمارے نزدیک کوئی غالب و توانا نہیں ہے۔ (شعیبؑ نے) جواب دیا۔ اے میری قوم! کیا میرا کنبہ تمہارے نزدیک، اللہ سے زیادہ معزز ہے؟ اور اللہ کو تم پس پشت ڈال چکے ہو۔ بلاشبہہ میرا پروردگار تمہارے اعمال کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

معلوم ہوتا ہے حضرت شعیب علیہ السّلام کے زمانے کے لوگ اس عذاب سے آشنا تھے جو قوم نوحؑ، قوم ہودؑ، قوم صالحؑ اور قوم لوطؑ وغیرہ پر اللہ کی طرف سے نازل ہو چکا تھا اور انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ یہ قومیں کس جرم کی پاداش میں عذاب الٰہی کا ہدف بنی تھیں۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

وَیٰقَوْمِ لَا یَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِیْٓ اَنْ یُّصِیْبَكُمْ مِّثْلُ مَآ اَصَابَ قَوْمَ نُوْحٍ اَوْ قَوْمَ هُوْدٍ اَوْ قَوْمَ صٰلِحٍ ط وَمَا قَوْمُ لُوْطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِیْدٍ ۝ وَاسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَیْهِ ط اِنَّ رَبِّیْ رَحِیْمٌ وَّدُوْدٌ (۱۱ [ہود]: ۸۹، ۹۰)، یعنی حضرت شعیبؑ نے کہا: اے میری قوم! میری عداوت میں آ کر کہیں تم ایسے کام نہ کرنے لگو، جن کی وجہ سے تم پر اسی قسم کا عذاب نازل ہو، جو قوم نوحؑ یا قوم ہودؑ یا قوم صالحؑ پر نازل ہو چکا ہے اور لوطؑ کی قوم بھی تم سے دور نہیں۔ اور اپنے پروردگار سے بخشش مانگو۔ پھر اسی کی طرف جھکے رہو بے شک میرا رب بڑی رحمت والا اور محبت والا ہے۔

بہر حال حضرت شعیبؑ کا قصہ قرآن مجید میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے اور ان کی قوم جن برائیوں

کا شکار تھی ، اس کی وضاحت بھی موجود ہے ، پھر ان پر جس قسم کا عذاب نازل ہوا اور اس کے نتیجے میں وہ جس صورت میں ہلاک ہوے ، اس کا ذکر بھی متعدد مقامات پر کیا گیا ہے ۔ ان کے واقعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام صرف عبادت ہی پر زور نہیں دیتا بلکہ معاملات کی اصلاح اور درستی کو بھی انسان کے لیے ضروری ٹھیراتا ہے ۔ حضرت شعیبؑ نے جہاں اللہ کی عبادت کا حکم دیا ، وہاں ناپ تول کو درست رکھنے کو بھی فرض قرار دیا ہے اور ان دونوں چیزوں پر عمل پیرا ہونے کا حکم ایک ہی آیت میں وارد ہوا ہے ، یعنی اسلام کے نقطۂ نظر سے عبادت اور معاملات کا سلسلہ ساتھ ساتھ چلتا ہے ۔ ناپ تول میں کمی ایک ایسی معاشرتی برائی ہے کہ اگر اس میں اصلاح نہ کی جائے تو ہر انسان کی ہلاکت و بربادی کا بہت بڑا ذریعہ بن جاتی ہے ۔ اس سے دوسرے کی حق تلفی ہوتی ہے ، حقوق العباد میں انقطاع واقع ہوتا ہے ، انسانی شرافت کی جڑ کٹ جاتی ہے ، باہمی ہمدردی اور اخوت و مودت کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ لالچ ، حرص اور خود غرضی لے لیتی ہے ۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے :

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ (۸۳ [المطففین] : ۱ ، ۳) ، یعنی بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں تو پورا ہی لیں اور جب انھیں ناپ کر تول کر دیں تو گھٹا دیں ۔

**حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ :** حضرت موسیٰ علیہ السّلام ، اللہ کے نہایت جلیل القدر ، اولوالعزم اور عظیم المرتبت پیغمبر تھے ۔ ان کا سلسلۂ نسب صرف تین واسطوں سے حضرت یعقوبؑ تک پہنچتا ہے ۔ ان کے والد کا نام عمران تھا ۔ موسیٰ بن عمران بن قاہات بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ایک بھائی حضرت ہارون علیہ السلام تھے ۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام اللہ کے وہ پیغمبر ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں بڑی کثرت کے ساتھ بار بار آیا ہے ، کہیں بہت مفصل اور کہیں کچھ مختصر و مجمل ۔

حضرت موسیٰؑ کے قصے میں ، کئی واقعات قرآن مجید میں اور بھی مذکور ہیں ، مثلاً ان کے بھائی حضرت ہارونؑ کا واقعہ ، فرعون کا واقعہ ، حضرت موسیٰؑ کے ہاتھوں ایک قبطی کا قتل ، مدین کو روانگی اور وہاں مدت قیام ، پھر واپسی اور نبوت و رسالت سے بہرہ مندی ، بنی اسرائیل کا واقعہ من و سلویٰ کا نزول سامری کا قصہ ، صاحب موسیٰؑ (جنھیں حضرت خضر کہا جاتا ہے) کا واقعہ ، فرعون کے دربار میں جادوگروں سے مقابلے کا واقعہ وغیرہ ۔

عنوان میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ، حضرت ہارون علیہ السّلام کا اسم گرامی اس لیے درج کیا گیا ہے کہ بہت سے واقعات میں (جو قرآن مجید میں مذکور ہیں) حضرت موسیٰؑ کے ساتھ ساتھ حضرت ہارونؑ کا ذکر بھی موجود ہے ان کا تذکرہ مندرجۂ ذیل سورتوں میں کیا گیا ہے :

البقرۃ ، اٰل عمرٰن ، النسآء ، المآئدۃ ، الانعام ، الاعراف ، یونس ، ھود ، ابرٰھیم ، بنی اسرآءیل ، الکھف ، مریم ، طٰہٰ ، الانبیآء ، الحج ، المؤمنون ، الفرقان ، الشعرآء ، النمل ، القصص ، العنکبوت ، السجدۃ ، الاحزاب ، الصّٰٓفّٰت ، المؤمن ، حٰمٓ السجدۃ ، الشورٰی الزخرف ، الاحقاف ، الذّٰریٰت ، النّجم ، الصّف ، النّٰزعٰت ، الاعلٰی ۔

حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا قصّہ صرف ایک قصہ ہی نہیں ہے ۔ اس میں بنی اسرائیل ، فرعون اور قوم فرعون کی ایک طویل داستان بیان کی گئی ہے جس میں حق و باطل کا ایک عظیم معرکہ ، ظلم و

عدوان کی ایک سبق آموز جنگ، حرّیت و عبودیت کی ایک عبرت انگیز کشمکش، اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی (۷۹ [النّٰزعٰت] : ۲۴) کا نعرہ بلند کرنے والے ایک جابر و متمرّد حکمران کی کہانی جس کا ظلم و ستم بالآخر اس کی ذلت و ہلاکت کا باعث بنا، مجبور و بےبس کے امتحان کی بے مثال روداد، صبر و ابتلا اور شکر و احسان کا ایک عدیم النظیر واقعہ، برائی کے ہیبت ناک انجام اور سچائی و صداقت کے بصیرت افروز نتائج نہایت وضاحت اور تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔

یہ واقعہ اس حقیقت کی زندہ اور ابدی شہادت ہے کہ انسان اگر اللہ پر بھروسا کرکے صداقت پر قائم ہو جائے اور مصیبت و ابتلا کے موقع پر صبر و رضا سے کام لے تو بلاشبہہ اللہ اس کی مدد کرتا ہے اور اس کی کامیابی و کامرانی کے اسباب فراہم کر دیتا ہے۔

اس واقعے سے واضح ہوتا ہے کہ اگر انسان ذہن و فکر اور قلب و نظر کے تمام گوشوں پر رضاے الٰہی کو طاری کر لے تو دنیا کی کوئی طاقت اس کو شکست نہیں دے سکتی اور وہ دنیا کے بڑے سے بڑے متمرد اور جابر انسان کی بھی پروا نہیں کرتا اور ہر موقع پر کلمۂ حق اس کی زبان پر جاری رہتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ کو فرعون جب کبر و غرور سے مخاطب ہو کر کہتا ہے: اِنِّیْ لَاَظُنُّکَ یٰمُوْسٰی مَسْحُوْرًا (۱۷ [بنی اسراءیل] : ۱۰۱)، یعنی میں تجھے اے موسیٰؑ سحر زدہ (دیوانہ) سمجھتا ہوں، تو حضرت موسیٰؑ کسی خوف و خطر کی پروا کیے بغیر بے جھجک جواب دیتے ہیں: لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ ۚ وَاِنِّیْ لَاَظُنُّکَ یٰفِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا (۱۷ [بنی اسراءیل] : ۱۰۲)، یعنی تم جان چکے ہو یہ معجزات آسمانوں اور زمین کے پروردگار ہی نے بصورت دلائل اتارے ہیں۔ اے فرعون! میں سمجھتا ہوں کہ تم بہت جلد ہلاک ہو جاؤ گے۔ پھر جب معاملہ بہت آگے بڑھ جاتا ہے۔ جادوگر حضرت موسیٰؑ پر ایمان لے آتے اور ان کی صداقت کو مان لیتے ہیں تو فرعون جادوگروں کو سخت ترین سزا کی دھمکیاں دینے لگتا ہے۔ اس وقت جادوگر بےباکانہ انداز میں فرعون کو جواب دیتے ہیں: قَالُوْا لَنْ نُّؤْثِرَکَ عَلٰی مَا جَآءَنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالَّذِیْ فَطَرَنَا فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ ۭ اِنَّمَا تَقْضِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا (۲۰ [طٰہٰ] : ۷۲)، یعنی (جادوگر) بول اٹھتے ہیں ہمارے رب کی طرف سے جو نشانات ہمارے پاس آئے ہیں اور جس خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے، اس پر ہم تم کو ہرگز ترجیح نہیں دیتے۔ پس جو کچھ تم کر سکتے ہو کر گزرو۔ تم صرف اسی دنیا کے فیصلے کر سکتے ہو۔ اس واقعے سے یہ سبق بھی ملتا ہے کہ کوئی شخص حق قبول کرے یا نہ کرے، داعی کا فرض ہے کہ وہ کلمۂ حق کہتا رہے اور نصیحت و موعظت اور تبلیغ و اشاعت دین کا سلسلہ ہر حال میں جاری رکھے۔ حضرت موسیٰؑ پر بڑی آزمائشیں آئیں، وہ وطن سے بے وطن ہوئے، دنیا کے سب سے جابر حکمران نے ان کی آواز کو دبانے کی کوشش کی، مگر وہ اپنی بات پر جو سراسر حق تھی اور جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کو مامور کیا تھا، ڈٹے رہے۔

اس سارے واقعے کا مقصود اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ بتانا ہے کہ آپؐ سے قبل بھی داعیانِ حق بڑی بڑی آزمائشوں سے دوچار ہو چکے ہیں۔ اللہ کے رسول اور انبیاے کرام ہر مصیبت کا مستقل مزاجی سے مقابلہ کرتے اور حق و صداقت پر قائم رہتے ہیں۔ اللہ کی طرف سے سزاوار عقوبت بہرحال وہی لوگ قرار پاتے ہیں جو انبیا کی مخالفت پر اتر آتے اور احکام خداوندی کو ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے کے ضمن

میں قرآن مجید (۲۸ [القصص] : ۷۶ ؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۳۹ ، ۴۰) میں قارون کا مختصر قصہ بھی بیان کیا گیا ہے ۔ یہ شخص حضرت موسیٰؑ کا چچا زاد بھائی تھا اور فرعون کے دربار میں رہتا تھا ۔ اس نے خوب دولت کمائی تھی اور موسیٰ علیہ السّلام کا سخت مخالف تھا اور اسی طرح (۲۹ [العنکبوت] : ۳۹) ہامان کا نام بھی لیا گیا ہے ، یہ بھی فرعون کے درباریوں میں سے تھا ۔

حضرت یوشع بن نونؑ : حضرت یوشع بن نون علیہ السّلام ، حضرت یوسف علیہ السّلام کے پر پوتے اور انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے ۔ ان کا سلسلۂ نسب یہ ہے : یوشع بن نون بن فراہیم بن یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراہیم علیہم السّلام ۔ حضرت یوشع حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی زندگی میں ان کے خادم تھے اور حضرت ہارونؑ اور اور حضرت موسیٰؑ کی وفات کے بعد ان کے خلیفہ اور جانشین بنے جو وفد ، حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں کنعان میں جابر و مشرک لوگوں کے حالات سے آگاہ ہونے کے لیے گیا تھا ، اس میں یوشعؑ بھی شامل تھے پھر جب حضرت موسیٰؑ نے بنی اسرائیل کو کنعان کے اہل شرک سے جنگ کرنے کی ترغیب دی اور بنی اسرائیل نے اس سے انکار کیا تو یوشعؑ پہلے شخص تھے ، جنھوں نے بنی اسرائیل کو آمادۂ جہاد کرنے اور حضرت موسیٰؑ کی بات ماننے کی تلقین کی اور کہا کہ اگر تم حضرت موسیٰؑ کے حکم کے مطابق مشرکوں سے جہاد کرو گے تو یقیناً تمھیں فتح حاصل ہو گی ۔

قرآن مجید میں ، حضرت یوشع علیہ السّلام کا نام کہیں مذکور نہیں ۔ البتہ دو مقام پر حضرت موسیٰؑ کے واقعے میں جب وہ حضرت خضر سے ملاقات کے لیے گئے ، ان کے ایک نوجوان رفیق سفر کا تذکرہ موجود ہے : وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِفَتٰىهُ (۱۸ [الکہف] : ۶۰) ، یعنی جب موسیٰؑ نے اپنے ساتھی سے کہا : فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتٰىهُ (۱۸ [الکہف] : ۶۲) ، یعنی جب وہ دونوں آگے بڑھے تو حضرت موسیٰؑ نے اپنے ساتھی سے کہا ۔ اس سے حضرت یوشعؑ ہی مراد ہیں (ابن کثیر : تفسیر ، بذیل آیات مذکورہ) ۔

تیسری جگہ رَجُلٰنِ (۵ [المآئدۃ] : ۲۳) سے بھی حضرت یوشعؑ اور دوسرے نبی کالب بن یوقنا [اور بقول ابن حزم (جمہرۃ انساب العرب ، ص ۵۰۵) یوقنا الیہوذائی] مراد ہیں ۔

حضرت حزقیلؑ : حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے بعد ، انبیاے بنی اسرائیل کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوتا ہے ، جو حضرت عیسیٰ علیہ السّلام تک چلتا ہے ۔ اس اثنا میں بے شمار انبیا و رسل ، اللہ کی طرف سے مبعوث کیے گئے ، جن کی صحیح تعداد کا علم ، اللہ کے سوا کسی کو نہیں ۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ان سب کا ذکر نہیں کیا صرف چند پیغمبروں کا نام لے کر تذکرہ فرمایا ہے ۔ ارشاد ہے : مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ط (۴۰ [المؤمن] : ۷۸) ، یعنی بعض پیغمبروں کی سرگزشت ہم نے آپؐ کو بتا دی اور بعض کی نہیں بتائی ۔

ان میں سے بعض کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے اور بعض کا اجمالی طور سے اور بعض وہ ہیں ، جن کے نام کے بارے میں آیات کے مفہوم سے پتا چلتا ہے ۔ حضرت حزقیلؑ کا اسم گرامی اسی تیسری قسم کے پیغمبروں میں شامل ہے ۔ ان کا نام قرآن مجید میں کہیں مذکور نہیں ۔ البتہ سورۃ البقرۃ میں بیان کردہ ایک واقعے سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس کا اشارہ ان کی طرف ہے ۔

کتب تفسیر میں حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ اور بعض دیگر صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے یہ روایت منقول ہے کہ بنی اسرائیل کی ایک

کئی جماعت تھی ان کے بادشاہ یا ان کے پیغمبر حزقیل نے کہا که اپنے فلاں دشمن سے جہاد کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ اور اعلاے کلمة اللّٰہ کا فریضه ادا کرو، مگر ان پر اس درجه خوف طاری ہوا که وہ فرار ہو گئے اور دور ایک وادی میں چلے گئے۔ پیغمبر اللّٰہ کے حکم کی نافرمانی اور خداے تعالٰی کے فیصلے سے انحراف کی وجه سے ان پر سخت ناراض ہوے۔ انھوں نے یا تو ان کے لیے بددعا کی یا خود اللّٰہ تعالٰی کو ان کی یه حرکت ناگوار گزری، جس کا نتیجه یه ہوا که ان سب پر موت طاری کر دی گئی۔ ایک ہفتے کے بعد ان پر حضرت حزقیل علیه السّلام کا گزر ہوا تو انھوں نے اپنی امت پر موت کی یه کیفیت دیکھ کر افسوس کا اظہار کیا اور اللّٰہ سے دعا مانگی که وہ ان کو موت کے عذاب سے نجات عطا فرمائے تاکه ان کی زندگی خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے عبرت و بصیرت کا باعث ہو۔ پیغمبر کی دعا اللّٰہ کی بارگاہ میں قبول ہوئی اور وہ زندہ ہو کر نمونۂ عبرت و بصیرت بنے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ج ۲، ص ۳۰۳؛ تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۲۸۳؛ روح المعانی، ج ۲، ص ۱۳۰)۔

قرآن مجید میں یه واقعه ان الفاظ میں بیان ہوا ہے: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ص فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوتُوا قف ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ط إِنَّ اللّٰهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۲ [البقرة]: ۲۴۳)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللّٰہ علیه وآله وسلّم!) کیا آپؐ نے ان لوگوں کی سرگزشت پر غور نہیں کیا جو اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوے تھے اور باوجودیکه ہزاروں کی تعداد میں تھے مگر (دلوں کی بے طاقتی کا یه حال تھا که) موت کے ڈر سے بھاگ گئے تھے۔ اللّٰہ کا حکم ہوا (تم موت کے ڈر سے بھاگ رہے ہو) تو اب تم مر جاؤ۔ پھر اللّٰہ نے انھیں زندہ کر دیا یقیناً اللّٰہ لوگوں کے لیے بڑا ہی فضل و بخشش رکھنے والا ہے، لیکن اکثر آدمی ناشکر گزار ہیں۔

یعنی اللّٰہ تعالٰی نے ان لوگوں کو حضرت حزقیل کی دعا کے نتیجے میں دوبارہ زندگی عطا فرمائی اور فتح یاب کیا۔

**حضرت الیاسؑ:** حضرت الیاس علیه السّلام کا ذکر قرآن مجید میں دو مقامات پر آیا ہے۔ ایک سورة الانعام میں اور دوسرے سورة الصّٰفّٰت میں۔ الیاسین کے نام سے بھی انھیں کو موسوم کیا جاتا ہے۔ چنانچه سورة الصّٰفّٰت میں ایک جگه ان کو الیاس کہا گیا ہے اور دوسری جگه الیاسین۔ حضرت الیاس علیه السّلام کو علاقۂ شام کے لوگوں کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا تھا اور بعلبک کا شہر ان کی رسالت و ہدایت کا مرکز تھا۔ ان کی قوم اللّٰہ کی توحید سے انکار کرتی اور بعل نامی بت کی پرستش کرتی تھی۔ اللّٰہ کے اس جلیل القدر پیغمبر نے ان کو صنم پرستی سے روکا اور توحید خالص کی دعوت دی۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے: وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ ۝ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ۝ اللّٰهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۝ فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ۝ إِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِينَ ۝ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ۝ سَلَامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ ۝ إِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۝ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۲۳ تا ۱۳۲)، یعنی بے شک الیاسؑ پیغمبروں میں سے تھا، جب اس نے اپنی قوم سے کہا کیا تم لوگ نہیں ڈرتے؟ کیا تم بعل (بت) کو پکارتے ہو، اور سب سے بہتر خالق (یعنی اللّٰہ تعالٰی) کو چھوڑتے ہو؟ جو تمھارا اور تمھارے آبا و اجداد کا رب ہے۔ اس پر انھوں

نے اس کو جھٹلایا، پس وہ (دوزخ میں) حاضر کیے جائیں گے، بجز اللہ کے مخلص بندوں کے۔ اور ہم نے ان کا ذکر (خیر) پچھلوں میں باقی چھوڑ دیا الیاسین پر سلام۔ یقیناً وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔

سورۃ الانعام میں، حضرت نوحؑ، حضرت یوسفؑ، حضرت موسٰیؑ اور حضرت ہارونؑ وغیرہ متعدد انبیائے کرام کے تذکرے کے ضمن میں اس پیرایۂ بیان میں حضرت الیاسؑ کا ذکر فرمایا: كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهٖ دَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ وَاَيُّوْبَ وَيُوْسُفَ وَمُوْسٰى وَهٰرُوْنَ ۭ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيْسٰى وَاِلْيَاسَ ۭ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝ وَاِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَيُوْنُسَ وَلُوْطًا ۭ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (۶ [الانعام]: ۸۴ تا ۸۶)، یعنی ہم نے سب پیغمبروں کو راہ راست دکھائی اور اس سے پہلے نوحؑ کو ہدایت کی تھی اور اس کی اولاد میں سے داوٗدؑ اور سلیمانؑ اور ایوبؑ اور یوسفؑ اور موسٰیؑ اور ہارونؑ کو ہدایت کی اور اسی طرح ہم نیکوکاروں کو بدلا دیا کرتے ہیں اور زکریا اور یحیٰی اور عیسٰی اور الیاس کو ہدایت کی۔ یہ سب ہمارے نیک بندے تھے اور اسمٰعیل اور الیسع اور یونس اور لوط کو راہ (ہدایت) دکھائی، اور ان سب کو تمام جہان کے لوگوں پر برتری عنایت کی۔

حضرت الیاس علیہ السّلام کا ذکر اگرچہ قرآن مجید میں بہت مختصر طور پر کیا گیا ہے، مگر اس سے بنی اسرائیل کی مذہبی اور دینی حالت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور ان کے توحید سے اعراض اور شرک سے تعلق خاطر کا نقشہ ذہن و فکر کے زاویوں میں گھومنے لگتا ہے۔

**حضرت الیسعؑ**: حضرت الیسع علیہ السلام، حضرت الیاس علیہ السّلام کے نائب اور خلیفہ تھے۔ آغاز عمر ہی سے حضرت الیاسؑ کی رفاقت میں رہتے تھے۔ ان کی وفات کے بعد اللہ تعالٰی نے بنی اسرائیل کی ہدایت کے لیے ان کو نبوت سے سرفراز کیا اور انہوں نے حضرت الیاسؑ ہی کی طرح بنی اسرائیل میں فریضۂ تبلیغ انجام دیا۔ ان کا سلسلۂ نسب یہ ہے، الیسع بن عدی بن شوتلم افرائیم بن یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراہیم علیہم السّلام۔

قرآن مجید میں حضرت الیسعؑ کا ذکر دو مقام پر کیا گیا ہے: وَاِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَيُوْنُسَ وَلُوْطًا ۭ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (۶ [الانعام]: ۸۶)، یعنی (ہم نے ہدایت دی تھی) اسمعیلؑ اور الیسعؑ اور یونسؑ اور لوطؑ کو اور ان میں سے ہر ایک کو ہم نے جہان والوں پر فضیلت دی؛ وَاذْكُرْ اِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ ۭ وَكُلٌّ مِّنَ الْاَخْيَارِ (۳۸ [ص]: ۴۸)، یعنی (اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) یاد کرو اسمٰعیل اور الیسع اور ذا الکفل کو، یہ سب پسندیدہ لوگوں میں ہیں۔

**حضرت شمویلؑ**: حضرت شمویل علیہ السّلام کا ذکر صاف لفظوں میں قرآن میں کہیں مذکور نہیں۔ البتہ سورۃ البقرۃ کی ایک آیت کی تفسیر میں مفسرین نے ان کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ تفسیر روح المعانی میں منقول ہے کہ حضرت موسٰی علیہ السّلام کی وفات کے کچھ عرصہ بعد حضرت الیسع علیہ السّلام کا زمانہ آیا۔ ان کے بعد مصر اور فلسطین کے درمیان بحر روم پر جو عمالقہ آباد تھے، ان کے ایک حکمران کا نام جالوت تھا۔ یہ بڑا ظالم اور ستم گر حکمران تھا۔ اس نے بنی اسرائیل

کو طاقت کے زور سے مغلوب کر لیا اور ان کی آبادیوں پر جبرًا قابض ہو گئے اور پھر ان کے سرکردہ لوگوں اور قبیلے کے معززین کو گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گئے ۔ جو لوگ بچ گئے ان کو مغلوب کر کے ان پر خراج و تاوان عائد کر دیا اور تورات کو بھی ختم کر ڈالا ۔ حضرت موسیٰؑ کے بعد کا یہ دور بنی اسرائیل کے لیے نہایت مصیبت اور تکلیف کا دور تھا ۔ نہ کوئی نبی اور رسول ان میں موجود تھا اور نہ کوئی سردار اور امیر باقی رہا تھا ۔ کسی طرح خاندان نبوت میں ایک عورت باقی رہ گئی تھی ۔ اس عورت کے بطن سے ایک بچہ پیدا ہوا ، اس کا نام شموئیل رکھا گیا اور اس کی تعلیم و تربیت کی ذمے داری بنی اسرائیل کے ایک معمّر اور نیک آدمی نے قبول کی ۔ شموئیلؑ نے عمر کی چند منزلیں طے کیں تو اس نے تورات حفظ کی اور اپنے دین کا کچھ علم حاصل کیا ۔ پھر سن رشد کو پہنچے تو بنی اسرائیل میں شرافت و نجابت اور علم و قابلیت کے اعتبار سے نمایاں حیثیت کے حامل قرار پائے ۔ عمر کی ایک منزل پر اللہ تعالٰی نے ان کو منصب نبوت عطا فرمایا اور بنی اسرائیل کی رشد و ہدایت پر مامور کیا (روح المعانی ، ج ۲ ، ص ۱۶۲) ۔

قرآن مجید (۲ [البقرۃ] : ۲۴۶ و ۲۴۷) میں جو یہ مذکور ہے کہ بنی اسرائیل نے اپنے ایک نبی سے کہا کہ ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے تاکہ ہم اپنے دشمنوں سے اللہ کی راہ میں جنگ کریں اور نبی نے انہیں جواب دیا تھا کہ ایسا نہ ہو کہ تمہیں اللہ کی طرف سے جنگ اور جہاد کا حکم ہو تو تم بزدلی کا ثبوت دینے اور جہاد سے انکار کرنے لگو ۔ یہ نبی حضرت شموئیلؑ ہی تھے ۔ قرآن مجید نے ان کا نام نہیں لیا ، البتہ مفسرین نے جیسا کہ روح المعانی کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا ، ان کا نام حضرت شموئیلؑ لکھا ہے ۔ قرآن مجید نے ان کا نام لیے بغیر یہ سارا واقعہ بیان کیا ہے ۔

یہاں جس نبی کا ذکر فرمایا گیا ہے ، وہ حضرت شموئیلؑ تھے ۔ حضرت شموئیلؑ ہی سے بنی اسرائیل نے اپنے لیے کسی بادشاہ کے تقرر کی درخواست کی تھی تاکہ وہ اپنے دشمنوں اور مخالفوں سے جہاد کریں ۔ پھر شموئیل نے ان کا بادشاہ طالوت کو مقرر کر دیا ، جس پر وہ معترض ہوئے کہ یہ تو مالدار اور صاحب حیثیت نہیں ہے ۔ ہمارا بادشاہ کیونکر ہو سکتا ہے ؟ حضرت شموئیلؑ نے فرمایا کہ اللہ نے اس کو وسیع علم بھی عطا فرمایا ہے اور جسمانی طاقت سے بھی بہرہ ور کیا ہے ۔ انہوں نے کہا کہ اگر فی الواقع طالوت کو اللہ نے آپ کی معرفت ہمارا بادشاہ بنا دیا ہے تو کوئی نشانی دکھائیے اور ایسی علامت کی نشان دہی کیجیے جس سے ہمیں اس کی بادشاہت کا یقین ہو سکے ۔ حضرت شموئیلؑ نے فرمایا کہ نشانی یہ ہے کہ اس پر ایک متبرک صندوق (تابوت سکینہ) جو تم سے چھن گیا ہے ، اتارا جا رہا ہے ۔ اس میں تورات اور حضرت موسیٰؑ و ہارونؑ کے تبرکات محفوظ ہیں ، اس تابوت کو فرشتے اٹھا رہے ہوں گے : وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَّأْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ اٰلُ مُوْسٰى وَاٰلُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ ط إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۴۸) ، یعنی ان سے ان کے نبی نے کہا ، اس کی (اہلیت) حکومت کی نشانی یہ ہے کہ (مقدس) تابوت (جو تم کھو چکے ہو اور دشمنوں کے ہاتھ پڑ چکا ہے) تمہارے پاس (واپس) آ جائے گا اور (حکمت الٰہی سے) فرشتے اسے اٹھا لائیں گے ۔ اس تابوت میں تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تسکین (کا سامان) ہے اور جو کچھ موسیٰ و ہارون کے گھرانے (اپنی مقدس یادگاریں) چھوڑ گئے ہیں ، ان کا بقیہ ہے ۔ اگر

تم یقین کرنے والے ہو ، تو یقیناً اس واقعے میں تمھارے لیے بڑی ہی نشانی ہے ۔

اس سے آگے (آیات نمبر ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ میں) وہ ہدایات بیان کی گئی ہیں جو جنگ سے پہلے طالوت نے بنی اسرائیل کو دیں مگر بنی اسرائیل نے ان پر عمل نہ کیا ۔ نیز ان میں بتایا گیا ہے کہ جالوت سے طالوت کا مقابلہ ہوا تو طالوت کے ایک بہادر ساتھی داود نے جالوت کو قتل کر دیا ۔ جالوت کے قتل ہوتے ہی جالوت کے ساتھی میدان چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے ، اور اللہ نے داود کو بادشاہت و حکمت اور علم و عدل کی دولت سے سرفراز دیا ۔ ان آیات میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ بسا اوقات کم تعداد کے لوگ اللہ کے حکم سے زیادہ تعداد پر غالب آ جاتے ہیں ۔ اس مقام پر اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ جب خود بنی اسرائیل کے اصرار سے ان پر جہاد فرض ٹھیرایا گیا تو انھوں نے بزدلی کا مظاہرہ کیا اور جہاد سے اعراض کرنے لگے ۔ صرف چند لوگ حکم الٰہی کے مطابق شریک جنگ ہوئے ۔

حضرت داود ؑ : یہ وہی حضرت داود ؑ ہیں ، جنھوں نے جالوت کو قتل کیا تھا ۔ اس قتل کے بعد ان کی عظمت و شجاعت کا سکہ بنی اسرائیل کے دلوں پر بیٹھ گیا اور وہ ان کی ایک ممتاز اور برگزیدہ شخصیت بن گئے ۔ بعد ازاں اللہ تعالٰی نے ان کو رسالت و نبوت کا شرف بھی عطا کیا اور بنی اسرائیل کی رشد و ہدایت کے لیے منتخب فرمایا ۔ ان میں عدل و انصاف عام کرنے ، نظم و نسق پیدا کرنے اور ان کو اجتماعیت کے قالب میں ڈھالنے کے لیے حضرت داود علیہ السّلام کو اللہ تعالٰی نے زمین میں خلیفہ مقرر کیا ۔ یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ط (۳۸ [صٓ] : ۲۶) ، یعنی اے داود ! ہم نے تمھیں زمین کی خلافت عطا کی سو لوگوں میں عدل و انصاف کا نفاذ کرو ۔

جالوت کے قتل و ہزیمت کے بعد حضرت داود علیہ السّلام بنی اسرائیل کے مرکز محبت قرار پا گئے تھے ، جس کی وجہ سے طالوت کی زندگی ہی میں یا ان کی وفات کے بعد زمام سلطنت ان ہی کے ہاتھ آ گئی تھی ۔

حضرت داود سے قبل بنی اسرائیل میں یہ رواج چلا آ رہا تھا کہ حکومت پر ایک خاندان کا قبضہ تھا اور نبوت و رسالت کا سلسلہ دوسرے خاندان میں قائم تھا ۔ حضرت داود ؑ اس جماعت کے پہلے شخص ہیں ، جن کو بارگاہ خداوندی میں خلافت و رسالت یا ملک و حکمت دونوں کا مستحق گردانا گیا ۔ قرآن اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : وَاٰتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ ط (۲ [البقرة] : ۲۵۱) ، یعنی اللہ نے داود کو حکومت سے سرفراز کیا ، اور حکمرانی و دانشوری کی باتوں میں سے جو کچھ سکھانا تھا ، سکھا دیا ۔

حضرت داود علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں مندرجۂ ذیل سورتوں میں سولہ جگہ آیا ہے : سورة البقرة ، النسآء ، المآئدة ، الانعام ، بنی اسرآءیل ، الانبیآء ، النمل ، سبا ، صٓ ۔ حضرت داود ؑ کو اللہ تعالٰی نے مضبوط و مستحکم حکومت عطا کی ، حکمت و نبوت سے نوازا اور صحیح فیصلے کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت بخشی : وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ۝ (۳۸ [صٓ] : ۲۰) ، یعنی ہم نے داود ؑ کے ملک کو استحکام بخشا اور اس کو عقل مندی اور صحیح فیصلہ کرنے کا سلیقہ عطا کیا ۔

اللہ نے ان کو بے شمار اوصاف سے متصف فرمایا ، اپنی طرف سے زبور عطا کی ، لوگوں میں محبوب ٹھیرایا ، مبنی بر صحت فیصلوں کی صلاحیت سے بہرہ مند کیا اور ان کی بادشاہت کے دائرے کو انسانوں اور حیوانوں تک ممتد فرمایا ۔ ان کا زیادہ وقت اللہ کی تسبیح و تحمید میں بسر ہوتا تھا اور وہ

اس درجہ خوش آواز تھے کہ جب زبور کی تلاوت کرتے یا خدا کی تسبیح و تقدیس کے نغمے الاپتے تو ان کی وجد آفرین آواز میں نہ صرف انسان ان کے ہم نوا ہوتے، جنگل کے جانور اور پرندے بھی ان سے ہم آہنگ ہو کر اللہ کی تسبیح پڑھتے بلکہ پہاڑ بھی خدا کی حمد کے ترانوں سے گونج اٹھتے۔ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ؕ وَكُنَّا فٰعِلِيْنَ ۝ (۲۱ [الانبیاء]: ۷۹) ہم نے پہاڑوں کو داود کے لیے مسخر کر دیا تھا، وہ اللہ کی تسبیح کیا کرتے تھے اور اسی طرح پرندوں کو بھی، اور ہم ایسا ہی کرنے والے تھے۔ دوسری جگہ فرمایا: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ مِنَّا فَضْلًا ؕ يٰجِبَالُ اَوِّبِيْ مَعَهٗ وَالطَّيْرَ ؕ وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ ۝ۙ (۳۴ [سبا]: ۱۰)، یعنی ہم نے داود کو اپنی بارگاہ سے بہت بڑی فضیلت دی (ہم نے حکم دیا) اے پہاڑو اور اے جانورو، اس کے ساتھ تسبیح کرتے رہو اور ہم نے اس کے لیے لوہا نرم کر دیا۔

سورۂ صٓ میں فرمایا: اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ ۝ۙ وَالطَّيْرَ مَحْشُوْرَةً ؕ كُلٌّ لَّهٗٓ اَوَّابٌ ۝ (۳۸ [صٓ]: ۱۹)، یعنی ہم نے داودؑ کے لیے بڑے بڑے پہاڑوں کو مسخر کر دیا تھا کہ اس کے ساتھ صبح و شام تسبیحیں پڑھا کریں اور جانور ان کے سامنے جمع ہوتے تھے۔ سب کے سب اس کے فرمان بردار تھے۔

قرآن مجید نے حضرت داود علیہ السّلام کے حالات و اوصاف بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

حضرت سلیمانؑ: حضرت سلیمان علیہ السّلام حضرت داود علیہ السّلام کے صاحبزادے ہیں: وَوَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سُلَيْمٰنَ ؕ نِعْمَ الْعَبْدُ ؕ اِنَّهٗٓ اَوَّابٌ ۝ (۳۸ [صٓ]: ۳۰)، یعنی ہم نے داودؑ کو سلیمانؑ مرحمت فرمایا، وہ بہت ہی اچھا آدمی تھا۔ بے شک وہ خدا کی طرف جھکا ہوا تھا۔ ان کا سلسلۂ نسب یہودا کے واسطے سے حضرت یعقوب علیہ السلام تک پہنچتا ہے اور حضرت یعقوبؑ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کے پوتے تھے۔ اس طرح یعقوبؑ کے واسطے سے حضرت سلیمانؑ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کی اولاد سے ہوئے۔ قرآن اس سلسلے کو اس طرح بیان کرتا ہے: وَوَهَبْنَا لَهٗٓ اِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ ؕ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهٖ دَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ (۶ [الانعام]: ۸۴)، یعنی ہم نے (حضرت ابراہیمؑ کو) اسحٰقؑ اور یعقوبؑ عطا کیے، ہر ایک کو ہدایت دی اور ابراہیمؑ سے قبل نوحؑ کو ہدایت بخشی، اور ابراہیمؑ کی اولاد سے داودؑ اور سلیمانؑ ۔ ۔ ۔ کو نعمت و ہدایت سے نوازا۔

قرآن مجید میں کہیں مفصّل اور کہیں مختصر حضرت سلیمانؑ کا تذکرہ مندرجۂ ذیل سورتوں میں متعدد مرتبہ ہوا ہے: سورۃ البقرۃ، النسآء، الانعام، الانبیآء، النمل، سبا اور صٓ میں۔

حضرت سلیمانؑ، اللہ کے برگزیدہ پیغمبر، اپنے والد حضرت داود کی طرح زبور کے عالم اور نعمت نبوت سے بہرہ ور تھے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ عِلْمًا ۚ (۲۷ [النمل]: ۱۵) یعنی بلاشبہہ ہم نے داودؑ اور سلیمانؑ کو علم (نبوت) عطا کیا۔

جس طرح حضرت داودؑ بہت سی خصوصیات اور اوصاف کے حامل تھے، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کو بھی اللہ کی طرف سے متعدد خوبیوں اور امتیازات سے بہرۂ وافر ملا تھا۔ ان کو پرندوں کی بولی سکھائی گئی، انسانوں، جنوں اور دیگر مخلوق پر حکمران بنایا گیا، ہوا و فضا کو ان کے تابع فرمان کیا گیا۔ اس کے ذریعے وہ صبح اور شام کو ایک ایک مہینے کی مسافت طے کر لیتے تھے: وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ ۚ

(۳۴ [سبا]: ۱۲) اور سلیمان کے لیے ہم نے ہوا کو مسخر کر دیا کہ صبح کو ایک مہینے کی مسافت طے کراتی اور شام کو ایک مہینے کی۔

دوسری جگہ فرمایا: فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيْحَ تَجْرِيْ بِاَمْرِهٖ رُخَآءً حَيْثُ اَصَابَ (۳۸ [صٓ]: ۳۶)، یعنی اور ہم نے سلیمان کے لیے ہوا کو مسخر کر دیا۔ جہاں وہ پہنچنا چاہے، اس کے حکم سے نرمی کے ساتھ چلتی۔ پھر اللہ نے ان کو صحیح فیصلہ کرنے کی صلاحیت بخشی اور بیت المقدس کی تجدید کا شرف بھی ان کے حصے میں آیا۔ حضرت سلیمانؑ کے واقعے میں متعدد واقعات مذکور ہیں، مثلاً ملکۂ سبا کا واقعہ، ہُدْہُد کا ذکر، جنّات و حیوانات کی تسخیر کا حال اور نملہ (چیونٹی) کا واقعہ، ہاروت و ماروت کا قصہ جو بابل کے شہر میں پیش آیا اور سورۃ البقرۃ کی آیت نمبر ۱۰۲ میں مذکور ہے۔ بہر حال ان کو اللہ نے نبوت و رسالت کی نعمت عطا کی اور بہت سے ان اوصاف و خصوصیات سے نوازا جو کسی اور میں نہیں پائے گئے۔

**حضرت ایوبؑ**: حضرت ایوب علیہ السّلام کا ذکر سورۃ النسآء، الانعام، الانبیآء اور صٓ میں آیا ہے۔ یہ اللہ کے صابر و شاکر نبی تھے۔ قرآن مجید نے ان کا ذکر انبیا علیہم السلام کی فہرست میں کیا ہے: وَعِيْسٰى وَاَيُّوْبَ وَيُوْنُسَ وَهٰرُوْنَ وَسُلَيْمٰنَ (۴ [النسآء]: ۱۶۳)۔

حضرت ایوبؑ کو اللہ کی طرف سے شدید ابتلاء و آزمایش میں ڈالا گیا، مگر وہ حرف شکایت زبان پر نہ لائے۔ خدا کا شکر ہی ادا کرتے رہے انہوں نے ہمیشہ صبر ہی کو اپنی تکلیفوں کا مداوی قرار دیا تاآنکہ اللہ نے ان کی تمام تکلیفیں اور مصیبتیں دور کر دیں اور اپنے فضل و کرم سے سرفراز کیا۔ قرآن مجید میں ہے: وَاَيُّوْبَ اِذْ نَادٰى رَبَّهٗۤ اَنِّيْ مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ ۚۖ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ فَكَشَفْنَا مَا بِهٖ مِنْ ضُرٍّ وَّاٰتَيْنٰهُ اَهْلَهٗ وَمِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرٰى لِلْعٰبِدِيْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۸۳، ۸۴)، یعنی اور ایوب (کا معاملہ بھی یاد کرو) جب اس نے اپنے پروردگار کو پکارا کہ میں دکھ میں پڑ گیا ہوں اور اے اللہ تو ہی سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔ پس ہم نے اس کی پکار سن لی اور جس دکھ میں وہ پڑ گیا تھا اس کو دور کر دیا، ہم نے اس کا گھرانا (پھر سے) بسا دیا اور اس کے ساتھ ویسے ہی (عزیز و اقارب) اور بھی دیے۔ یہ ہماری طرف سے اس کے لیے رحمت تھی اور یہ نصیحت ہے ان کے لیے جو اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والے ہیں۔

حضرت ایوبؑ کے واقعے میں صبر و ضبط اور استقامت و استقلال کا بہت بڑا ذخیرہ پنہاں ہے۔ مصائب اور آزمایش میں سپاس و شکرگزاری کی جو مثال انہوں نے پیش کی قرآن مجید اس کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ ان کے واقعے سے یہ عظیم سبق ملتا ہے کہ کسی حالت میں بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔

**حضرت یونسؑ**: حضرت یونس علیہ السّلام کا تذکرہ قرآن مجید میں، سورۃ النسآء، الانعام، یونس، الانبیآء، اور الصّٰفّٰت میں نام کے ساتھ اور القلم میں صاحب الحوت سے کیا گیا ہے۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ ان کو اٹھائیس سال کی عمر میں منصب نبوت عطا کیا گیا اور باشندگان نینوٰی کی رشد و ہدایت کی ذمے داری انہیں سونپی گئی۔ عرصے تک ان کو دعوت توحید دیتے اور تبلیغ حق کرتے رہے: وَاِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۳۹)، یعنی اور یقیناً یونسؑ اللہ کے پیغمبروں میں سے تھے ان کو اللہ کے حکم سے جب مچھلی نے نگل لیا تو مچھلی کے پیٹ میں بھی اللہ کے حضور عفو

تقصیر کے لیے دعا گو ہوے۔ مچھلی کے پیٹ میں رہنے کی وجہ سے قرآن مجید نے ان کو "ذوالنّون" قرار دیا ہے: وَ ذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ (۲۱ [الانبیاء]: ۸۷)، یعنی اور (اے محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) مچھلی والے کا تذکرہ کیجیے جب وہ اپنی قوم سے خفا ہو کر چلا اور اس نے سمجھا کہ ہم اس پر کوئی دار و گیر نہ کریں گے۔ پس اس نے اندھیروں میں پکارا کہ اے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے۔ یقیناً میں ہی قصوروار ہوں۔ مچھلی کے پیٹ سے نکال کر اللہ نے ان کو چٹیل میدان میں ڈال دیا اور اوپر بیل والا درخت اگا دیا تھا: فَنَبَذْنٰهُ بِالْعَرَآءِ وَ هُوَ سَقِيْمٌ ۚ وَ اَنْۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقْطِيْنٍ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۴۵، ۱۴۶)، یعنی سو ہم نے اس کو ایک میدان میں ڈال دیا اور وہ اس وقت مضمحل تھا اور ہم نے اس پر ایک بیل دار درخت اگا دیا تھا۔ سورۃ القلم میں قرآن مجید نے ان کو "صاحب الحوت" فرمایا ہے (۶۸ [القلم]: ۴۸)۔

**حضرت ذوالکفل**[۴]: حضرت ذوالکفل علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید نے صرف دو جگہ کیا ہے۔ ایک سورۃ الانبیاء میں اور ایک سورۂ صٓ میں۔ وہ بھی صرف نام مذکور ہے۔ مفصل یا مجمل طور سے ان کا کہیں تذکرہ نہیں ہے۔ سورۃ الانبیاء میں ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِدْرِيْسَ وَ ذَا الْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ ۚۖ وَ اَدْخَلْنٰهُمْ فِىْ رَحْمَتِنَا ۖ اِنَّهُمْ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (۲۱ [الانبیاء]: ۸۵)، یعنی اور اسمعیل اور ادریس اور ذوالکفل سب (راہ حق میں) صبر کرنے والے تھے اور ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سائے میں لے لیا۔ یقیناً وہ نیک بندوں میں سے تھے۔

سورۂ صٓ میں ان کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے: وَ اذْكُرْ اِسْمٰعِيْلَ وَ الْيَسَعَ وَ ذَا الْكِفْلِ ۖ وَ كُلٌّ مِّنَ الْاَخْيَارِ (۳۸ [صٓ]: ۴۸)، یعنی اور (اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) یاد کرو اسمعیل اور الیسع اور ذوالکفل کو اور یہ سب نکوکاروں میں سے تھے۔

بلاشبہہ ہر گروہ اور ہر قوم میں اللہ کی طرف سے انبیا و رسل کی صورت میں ڈرانے اور سمجھانے والے مبعوث کیے گئے ہیں: وَ اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ (۳۵ [فاطر]: ۲۴)، یعنی اور کوئی قوم ایسی نہیں، جس میں (خدا کی طرف سے) کوئی ڈرانے والا نہ آیا ہو، لیکن قرآن مجید نے نام بنام ان سب کا تذکرہ نہیں کیا، کسی کا نام ذکر فرما دیا، کسی کا نہیں فرمایا: مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ (۴۰ [المؤمن]: ۷۸)، یعنی (اے پیغمبر!) بعض نبیوں کا ہم نے آپؐ کو نام لے کر واقعہ سنا دیا اور بعض کے واقعات نہیں سنائے۔

قرآن مجید میں حضرت ذوالکفل[۴] کا صرف نام بتانے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

**حضرت عُزیر**[۴]: حضرت عزیر علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک جگہ سورۃ التوبۃ میں آیا ہے اور اس میں بھی صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہودی حضرت عزیر علیہ السّلام کو خدا کا بیٹا کہتے ہیں، جس طرح کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کو خدا کا بیٹا مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا کہیں تذکرہ نہیں ہوا: وَ قَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ وَ قَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ ۗ ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ ۚ يُضَاهِـُٔوْنَ قَوْلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَبْلُ ۗ قٰتَلَهُمُ اللّٰهُ ۚ اَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ (۹ [التوبۃ]: ۳۰)، یعنی اور یہودیوں نے کہا عزیر، اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائیوں نے کہا، مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔

یہ محض ان کی زبانوں سے نکلی ہوئی باتیں ہیں۔ ان لوگوں نے بھی انہیں کی سی بات کہی جو اس سے پہلے کفر کی راہ اختیار کر چکے ہیں۔ اللہ انہیں ہلاک کرے۔ یہ کدھر بھٹکے جا رہے ہیں۔

حضرت عزیرؑ کا نام صراحت کے ساتھ صرف اسی آیت میں مذکور ہے۔ البتہ ۲ [البقرۃ]: ۲۵۹ میں جو ایک برگزیدہ شخص کا ذکر فرمایا گیا ہے کہ وہ گدھے پر سوار ایک بستی پر سے گزرے جو بالکل تباہ و برباد ہو کر کھنڈر کی صورت اختیار کر چکی تھی، نہ وہاں کوئی مکان رہا تھا نہ مکین۔ اس کو دیکھ کر اس شخص نے تعجب و حیرت کے ساتھ کہا کہ یہ تباہ شدہ بستی کیوں کر دوبارہ آباد ہو کر زندہ ہوگی۔ اللہ نے اس بات پر اسے سو سال کے لیے موت کے حوالے کر دیا۔

مفسرین کہتے ہیں اس سے مراد حضرت عزیرؑ ہیں۔ قرآن نے یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

أَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَّ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا ج قَالَ اَنّٰى يُحْيٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ج فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ ط قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ط قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ط قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ج وَانْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا ط فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ لا قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (۲ [البقرۃ]: ۲۵۹) اور کیا تم نے اس شخص کا حال نہ دیکھا جس کا ایک بستی پر سے گزر ہوا، جو اپنی چھتوں سمیت زمین پر ڈھیر تھی۔ وہ کہنے لگا، اس بستی کو موت (تباہی) کے بعد اللہ تعالٰی کس طرح زندگی دے گا (یعنی آباد کرے گا)؛ پس اللہ نے اس شخص پر (اسی جگہ) سو برس تک موت طاری کر دی اور پھر زندہ کر دیا۔ اللہ نے (اس سے) دریافت کیا، "تم یہاں کتنی مدت پڑے رہے"؟ اس نے جواب دیا، "ایک دن یا دن کا بعض حصہ" اللہ نے کہا (ایسا نہیں ہے) بلکہ تم سو سال تک اسی حالت موت میں رہے ہو۔ پس تم اپنے کھانے اور پینے (کی چیزوں) کو دیکھو، کہ وہ بگڑیں تک نہیں اور اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ ہو کر رہ گیا ہے) اور (یہ سب کچھ اس لیے ہوا ہے) تاکہ ہم تم کو لوگوں کے لیے نشانی بنائیں۔ اب تم دیکھو کہ کس طرح ہم ان ہڈیوں کو ابھار کر جوڑتے اور پھر ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔ پس جب اس شخص کو ہماری قدرت کا مشاہدہ ہو گیا تو وہ پکار اٹھا، میں یقین رکھتا ہوں کہ بلاشبہہ اللہ تعالٰی ہر چیز پر قادر ہے۔

اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ جس شخص کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا وہ کون تھا؟ اس کے جواب میں مشہور قول یہ ہے کہ وہ حضرت عزیر علیہ السّلام تھے۔ مختصر الفاظ میں قصہ یہ ہے کہ بخت نصر کے ہاتھوں یروشلم کی تباہی کے بعد اللہ نے ان کو حکم دیا تھا کہ تم یروشلم جاؤ، ہم اس کو دوبارہ آباد کریں گے۔ جب یہ وہاں پہنچے اور شہر کو تباہ شدہ حالت میں دیکھا تو تعجب و حیرت کے عالم میں کہا، اس مردہ و ویران بستی کو دوبارہ زندگی کیسے ملے گی؟ اور تابعین میں سے حضرت قتادہ، سلیمان اور حسن رحمہم اللہ کا کہنا یہی ہے کہ یہ واقعہ حضرت عزیر علیہ السّلام سے متعلق ہے۔ (ابن کثیر: تفسیر، ۱: ۳۱۳؛ نیز ملاحظہ ہو البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۴۴).

**حضرت زکریاؑ:** حضرت زکریا علیہ السّلام کا ذکر سورۃ آل عمرٰن، الانعام، مریم اور الانبیاء میں کیا گیا ہے۔ یہ حضرت سلیمانؑ کی اولاد سے حضرت مریمؑ کے کفیل و مربی، حضرت عیسٰیؑ کے

ہم عمر اور حضرت یحییٰؑ کے والد تھے۔ قرآن مجید نے ان کو انبیا علیہم السّلام کی فہرست میں شامل کیا ہے: وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيٰى وَ عِيسٰى وَ اِلْيَاسَ ط كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (۶ [الانعام]: ۸۵)، یعنی اور زکریا اور یحییٰ اور عیسیٰ اور الیاس سب نکوکاروں میں سے تھے۔

حضرت مریمؑ کی پیدائش کے بعد، ان کی کفالت کا مسئلہ سامنے آیا تو قرعہ اندازی کی گئی، قرعہ حضرت زکریاؑ کے نام نکلا اور وہ مریمؑ کے کفیل ہوئے: وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۚ (۳ [آل عمرٰن]: ۳۷)، یعنی اور حضرت زکریاؑ کو ان کا سرپرست بنایا۔

حضرت زکریاؑ کے کوئی اولاد نہ تھی۔ ان کی عمر باختلاف روایات ستر، نوے، بانوے، یا ایک سو بیس سال ہو چکی تھی (البدایة والنہایة، ۲: ۴۹)، بیوی بانجھ تھی اور بظاہر حالات میں وہ اولاد سے مایوس تھے، لیکن جب انھوں نے مریمؑ کے زمانۂ کفالت میں دیکھا کہ اللہ ان کو کھانے کی مختلف چیزیں عطا فرما رہا ہے تو ان سے پوچھا، مریمؑ یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ کہا اللہ کے ہاں سے۔ اب دل میں خیال پیدا ہوا کہ اللہ کے فضل و عنایات کا دائرہ تو بہت ہی وسیع ہے، جو ذات الٰہی خود بخود یہ چیزیں عطا فرما سکتی ہے، کیا وہ بیٹا نہ دے گی؛ چنانچہ ہیکل کی محراب میں اللہ سے بیٹے کے لیے دعا مانگی، جو اللہ نے منظور فرمائی۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ ۙ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ۚ قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا ط قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ ۚ قَالَ رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۚ اِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَآءِ ۝ فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ ۙ اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى (۳ [آل عمرٰن]: ۳۷، ۳۸)، یعنی جب ان حضرت زکریا عبادت خانے میں مریم کے پاس تشریف لے جاتے تو وہاں کچھ کھانے پینے کی چیزیں پاتے (یہ دیکھ کر) پوچھتے، مریم یہ چیزیں تمھارے لیے کہاں سے آئیں، وہ کہتیں: یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے آئیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے، بے حساب رزق دیتا ہے۔ اس موقع پر زکریا نے اپنے رب سے دعا کی، عرض کیا، اے میرے پروردگار! مجھے اپنے پاس سے کوئی پاکیزہ اولاد عطا کر، بے شک تو دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ پس ان سے فرشتوں نے پکار کر کہا اور وہ محراب میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اللہ تجھے یحییٰ کی خوشخبری دیتا ہے۔

یہی واقعہ قدرے تفصیل کے ساتھ سورۂ مریم کے شروع میں اور سورۃ الانبیاء کی آیت نمبر ۸۹، ۹۰ میں بیان کیا گیا ہے۔

حضرت یحییٰؑ: حضرت یحییٰ علیہ السّلام، حضرت زکریا علیہ السّلام کے بیٹے تھے۔ ان کا ذکر بھی اپنے باپ کے ساتھ سورۂ آل عمرٰن، الانعام، مریم اور الانبیاء میں کیا گیا ہے۔ یہ (حضرت یحییٰؑ) اپنے بوڑھے باپ حضرت زکریاؑ کی مخلصانہ و عاجزانہ دعاؤں کا نتیجہ تھے۔ ان کی عظمت اور علو مرتبت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کا نام خود اللہ تعالیٰ کا تجویز کردہ ہے، اور ایسا بابرکت نام ہے کہ ان سے قبل کوئی شخص اس نام سے موسوم نہ تھا۔ اس موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت زکریاؑ کو یہ بشارت ان الفاظ میں دی گئی: يٰزَكَرِيَّآ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ ِۨ اسْمُهٗ يَحْيٰى ۙ لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (۱۹ [مریم]: ۷)، یعنی اے زکریا! ہم تم کو ایک فرزند کی خوش خبری دیتے ہیں، جس کا نام یحییٰ ہوگا۔ اس سے پہلے ہم نے کسی کو اس کا ہم نام نہیں بنایا۔

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کو حضرت یحییٰؑ کی پیدائش کی خوش خبری ان الفاظ

میں سنائی: اَنَّ اللّٰهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیٰی مُصَدِّقًا بِکَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ سَیِّدًا وَّ حَصُوْرًا وَّ نَبِیًّا مِّنَ الصّٰلِحِیْنَ (۳ [آل عمرٰن] ۳۹)، یعنی (اے زکریاؑ!) اللہ تعالٰی تم کو یحییٰؑ (کے پیدا ہونے) کی بشارت دیتا ہے، جس کا حال یہ ہوگا کہ وہ کلمة اللہ (حضرت عیسٰی کی نبوت و رسالت) کی تصدیق کرنے والا ہوگا اور مقتدیٰ ہوگا اور برگزیدہ اور گناہوں سے پاک ہوگا اور خلعت نبوت سے سرفراز ہوگا، صالحین میں سے ہوگا.

حضرت یحییٰ علیہ السّلام کو عالم طفولیت ہی میں اللہ کی طرف سے دانش و حکمت اور پاکیزگی اخلاق سے بہرہ اندوز کر دیا گیا تھا اور تورات کے احکام پر پابندی کی تاکید کر دی گئی تھی۔ علاوہ ازیں والدین کی عزت و احترام اور ان سے حسن سلوک کی سعادت بھی بخش دی گئی تھی۔ قرآن مجید اس کا ذکر بڑی صراحت کے ساتھ کرتا ہے: یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتٰبَ بِقُوَّةٍ ؕ وَ اٰتَیْنٰهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا ۙ وَّ حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَ زَکٰوةً ؕ وَ کَانَ تَقِیًّا ۙ وَّ بَرًّا ۢ بِوَالِدَیْهِ وَ لَمْ یَکُنْ جَبَّارًا عَصِیًّا ۝ وَ سَلٰمٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوْتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیًّا (۱۹ [مریم]: ۱۲ تا ۱۵)، یعنی اے یحییٰؑ! کتاب (تورات) کے احکام پر مضبوطی سے عمل پیرا ہو جاؤ، اور ہم نے اس کو بچپن ہی میں حکمت اور خاص اپنی طرف سے رقت قلب اور پاکیزگی عطا کی تھی اور وہ بڑا پرہیزگار اور اپنے ماں باپ کا خدمت گزار تھا اور (مخلوق کے ساتھ) سرکشی (یا اللہ کی) نافرمانی کرنے والا نہ تھا اور اس پر سلامتی ہو، جس دن کہ وہ پیدا ہوا اور جس دن (قیامت کو) زندہ اٹھایا جائے گا.

بہر حال حضرت یحییٰ علیہ السّلام، اللہ تعالٰی کے نہایت برگزیدہ اور بلند مرتبت نبی تھے۔ قرآن مجید میں ان کے اخلاق و شائستگی، ان کے زہد و ورع، اور خشیت و للّٰہیت کی بہت تعریف کی گئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن).

حضرت عیسٰیؑ: حضرت عیسٰی علیہ السّلام، اللہ کے جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر اور بنی اسرائیل کے آخری رسول تھے۔ ان کے بعد بنی اسرائیل میں سلسلۂ نبوت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور حضرت عیسٰیؑ کے درمیان پانچ سو ستر سال کا فاصلہ ہے۔ اس اثنا میں دنیائے انسانیت پر نزول وحی کا سلسلہ منقطع رہا۔ انقطاع وحی کے اس دور کو زمانۂ فترت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حضرت عیسٰی علیہ السّلام، اس لحاظ سے بڑی اہم نبی ہیں کہ انھوں نے بنی اسرائیل کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اپنے بعد تشریف لانے کی خوشخبری سنائی: وَ اِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَ مُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ ؕ (۶۱ [الصف]: ۶)، یعنی اور (وہ وقت یاد کرو) جب عیسٰیؑ ابن مریم نے کہا، اے بنی اسرائیل! میں بلاشبہ تمھاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا پیغمبر ہوں۔ تورات کی جو میرے سامنے ہے تصدیق کرنے والا ہوں، اور ایک پیغمبر کی خوش خبری سنانے والا ہوں، جو میرے بعد آئے گا۔ اس کا نام احمد (صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم) ہے.

حضرت عیسٰی علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید کی تیرہ سورتوں میں ہوا ہے۔ کسی جگہ ان کے اسم گرامی "عیسٰی" کے نام سے انھیں پکارا گیا، کہیں انھیں "مسیح" کہا گیا ہے۔ کہیں "عبداللہ" کے لقب سے یاد فرمایا گیا ہے اور کہیں "ابن مریم" سے موسوم کیا گیا ہے۔ مندرجۂ ذیل سورتوں میں کہیں بصورت اختصار اور کہیں شرح و بسط کے ساتھ ان کا تذکرہ موجود ہے: سورة البقرة، آل عمرٰن، النّساء،

المآئدۃ، الانعام، التوبۃ، مریم، المؤمنون، الاحزاب، الشوری، الزخرف، الحدید اور الصّف۔

حضرت عیسٰی علیہ السّلام کے واقعات و حالات میں اللہ تعالٰی کی قدرت کاملہ اور موعظت و عبرت کے بے شمار سامان موجود ہیں [مزید تفصیل کے لیے رک بہ عیسٰیؑ نیز دیکھیے حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۴: ۱۱ تا ۲۱۳]۔

حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم: حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اللہ تعالٰی کے آخری نبی (خاتم النبیین) ہیں۔ قرآن مجید کے نزول کے لیے اللہ نے آپؐ ہی کی ذات اقدس کو منتخب فرمایا۔ آپؐ مہبط وحی اور راز دار سینۂ جبریل ہیں۔ آپؐ کی حیات طیبہ کا ایک ایک لمحہ رشد و ہدایت کے مرکز قرآن مجید کے سانچے میں ڈھلا ہوا تھا اور آپؐ کی ذات عالم انسانیت کے لیے ایک بے مثال و عدیم النظیر نمونہ تھی: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱)، یعنی تمہارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں بہترین نمونہ اور عمدہ ترین اسوہ موجود ہے۔

قرآن مجید نے آپؐ کو نہایت پیار کے ساتھ کہیں "یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ"، "یٰاَیُّهَا الرَّسُوْلُ" بھی کہا ہے اور نبی، رسول، رحمۃ للعالمین بھی فرمایا ہے۔ آپؐ کے جن اوصاف و اسما سے قرآن مجید میں آپؐ کا ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہیں: محمّد، احمد، عبداللہ، بشیر، نذیر، مبشّر، شاہد، مذکّر، مزمّل، مدثّر، رؤف، رحیم، عزیز، ہادی، امین، منذر، نعمۃ، رحمۃ للعلمین، نور، طٰہٰ، یٰسٓ، سراج، منیر، شہید، حق، داعی الی اللہ، نبی، رسول، خاتم النبیین۔

قرآن مجید کے بیشتر مقامات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی پاکیزہ زندگی، آپؐ کے داعیانہ جوش، آپ کے خلوص و للّٰہیت اور دیانت و امانت کی تعریف کی گئی ہے۔ دیکھیے حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۴: ۲، ۲ تا ۴۰، و نیز اس کتاب میں رک بہ مقالۂ محمدؐ].

یہاں انبیاء علیہم السلام سے متعلق واقعات و قصص جو قرآن مجید میں مذکور ہیں، ختم ہوئے۔ آئندہ سطور میں دیگر شخصیتوں اور بعض اہم واقعات کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہیں۔

لقمان: لقمٰن یا لقمان حکیم نیکی، توحید الٰہی، فہم و فراست، اور حکمت و دانش میں پورے عرب میں مشہور تھے، لیکن ان کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے یہ عاد ثانیہ (قوم ہودؑ) میں ایک نہایت دانشمند عرب نژاد بادشاہ تھے۔ ابن جریر اور ابن کثیر کے مطابق یہ نسلاً افریقی تھے اور عرب میں غلام کی حیثیت سے آئے تھے۔ اگرچہ یہ کالے کلوٹے تھے، مگر نہایت عابد و زاہد اور صاحب حکمت و فراست تھے۔ بعض کے نزدیک یہ حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانے میں عہدۂ قضا پر متعین تھے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے، ابن کثیر: تفسیر، بذیل سورۂ لقمٰن؛ وہی مصنف: البدایۃ والنہایۃ، ج ۲؛ السہیلی: روض الانف؛ نیز رک بہ لقمٰن)۔ قرآن مجید میں تاریخ کی اس عظیم شخصیت کے نام کی مستقل سورت موجود ہے اور ان کا تذکرہ نہایت شاندار الفاظ میں کیا گیا ہے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ اَنِ اشْكُرْ لِلّٰهِ ۭ وَمَنْ يَّشْكُرْ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ ۝ وَاِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۭ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۳۱ [لقمٰن]: ۱۲، ۱۳)، یعنی اور بالاشبہہ ہم نے لقمانؑ کو حکمت عطا کی (اور کہا کہ) اللہ کا شکر ادا کرو، جو شخص اس کا شکر ادا کرتا ہے، وہ اپنے ہی فائدے کے لیے کرتا ہے اور جو کفر کرتا ہے، تو اللہ بے پروا اور تعریف کیا گیا ہے اور جب لقمانؑ نے اپنے بیٹے سے نصیحت کرتے ہوئے کہا، اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ

ٹھہراؤ۔ بلاشبہہ شرک بہت بڑا ظلم ہے ۔

اسی سورت میں حضرت لقمان[۲] کی اپنے بیٹے کو کی ہوئی نصیحتوں کا بھی ذکر ہے جو ہمدردی ، خیر خواہی ، اور توحید ربانی کے جذبات سے معمور ہیں ۔

عمران اور حنہ : حضرت زکریا علیہ السّلام کے زمانے میں بنی اسرائیل میں ایک عابد و زاہد شخص عمران کے نام سے مشہور تھے ۔ زہد و عبادت اور تقوی الٰہی کی وجہ سے نماز کی امامت بھی انہیں کے سپرد تھی اور دیگر مذہبی رسوم کی ادائی میں بھی ان کو ایک پیشوا کی حیثیت حاصل تھی۔ ان کی بیوی حنہ بھی بڑی عابدہ و زاہدہ خاتون تھیں ۔ ان میاں بیوی کی نیکی ، طبعی شرافت ، عبادت اور زہد کی بنا پر بنی اسرائیل میں ان کو بہت عزت و تکریم کی نظر سے دیکھا جاتا تھا ۔ یہ دونوں حضرت سلیمان علیہ السلام کی اولاد سے تھے (البدایہ والنہایہ ، ۲ : ۵۶ ؛ نیز دیکھیے ابن کثیر : تفسیر ج ۱ ، بذیل سورۃ آل عمرٰن) ۔

یہ میاں بیوی صاحب اولاد نہ تھے اور اس کے حصول کے متمنی تھے ۔ عمران کی بیوی حنہ نے اللہ سے دعا مانگی ۔ کہ ہمیں ایسی اولاد عطا فرما جو ہماری آنکھوں کا نور اور دل کا سرور بنے ۔ یہ دعا بارگہ الٰہی میں قبول ہوئی اور اس کو اپنے حمل کا احساس ہوا تو بہت مسرت کا اظہار کیا اور کہا میرے ہاں جو بچہ پیدا ہوگا ، میں اس کو مسجد اقصٰی کی خدمت کے لیے وقف کر دوں گی (البدایہ والنہایہ ، ۱ : ۵۶) ، لیکن ابھی وہ زمانۂ حمل ہی میں تھیں کہ ان کے شوہر عمران کا انتقال ہو گیا (فتح الباری ، ۶ : ۳۶۴) ۔

وضع حمل ہوا تو حنہ کو پتا چلا کہ ان کے بطن سے لڑکی پیدا ہوئی ہے ۔ ان کو افسوس ہوا کہ یہ لڑکی تو مقدس ہیکل (مسجد اقصٰی) کی خدمت کے فرائض نہ ادا کر سکے گی ، لیکن اللہ نے ان کے افسوس کو خوشی میں بدل دیا اور لڑکی کی نذر قبول فرما لی ، اور اس کی وجہ سے سارے خاندان کو اعزاز و اکرام کی دولت سے مالا مال فرما دیا ۔ حنہ نے لڑکی کا نام مریم رکھا ۔ اس لیے کہ سریانی زبان میں مریم کے معنی "خادم" کے ہیں اور اسے چونکہ ہیکل کی خدمت کے لیے وقف کر دیا گیا تھا ، لہٰذا یہ موقع محل کے مطابق اور مناسب نام تھا (فتح الباری، ۶ : ۳۶۵) ۔

قرآن مجید میں اس واقعے کا ذکر ان الفاظ میں ہے :

إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ؕ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝ اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرٰنَ رَبِّ اِنِّيْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِيْ بَطْنِيْ مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيْ ۚ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۝ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْ وَضَعْتُهَآ اُنْثٰى ؕ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ ؕ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى ۚ وَاِنِّيْ سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَاِنِّيْٓ اُعِيْذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ ۝ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّاَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ۙ وَّكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا (۳ [آل عمران]: ۳۳ تا ۳۷)؛ یعنی یقیناً اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو (اپنے اپنے زمانے میں) جہاں والوں پر بزرگی عطا فرمائی ، (ان میں سے) بعض ، بعض کی اولاد ہیں اور اللہ سننے والا ، جاننے والا ہے ۔ (وہ وقت یاد کرو) جب عمران کی بیوی نے کہا ۔ اے پروردگار ! میں نے نذر مان لی ہے کہ میرے پیٹ میں جو (بچہ) ہے ، وہ تیری راہ میں آزاد ہے ۔ پس تو اس کو میری طرف سے قبول فرما بے شک تو سننے والا ، جاننے والا ہے ۔

پھر جب اس کے ہاں اس کی پیدائش ہوئی تو کہنے لگی پروردگار میرے لڑکی پیدا ہوئی ہے اور اللہ خوب جانتا ہے جو اس کے ہاں پیدا ہوا (اور نذر کے لیے) لڑکا (موزوں تھا کہ وہ) لڑکی کی طرح (ناتواں) نہیں ہوتا اور میں نے اس کا نام مریم رکھا ہے ، اور میں اس کی اولاد کو شیطان رجیم کے فتنے سے تیری پناہ میں دیتی ہوں - پس مریم کو اس کے پروردگار نے بہت اچھی طرح قبول فرمایا اور اس کی نشو و نما بہترین طریق پر کی اور زکریاؑ کو اس کا نگران کار بنایا .

**حضرت مریمؑ** : حضرت مریم علیہا السّلام کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہوا ہے ، قرآن مجید کی ایک سورۃ اس عظیم خاتون کے نام سے منسوب ہے - ان کے والد کا نام عمران اور والدہ کا نام حنہ تھا - نہایت عابدہ و زاہدہ خاتون تھیں - ان کے زہد و ورع ، تقوی و طہارت ، فضیلت و بزرگی کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک مرتبہ فرشتوں نے ان کی ان الفاظ میں توصیف فرمائی : وَإِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰىكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ ۝ يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ (۳ [آل عمران] : ۴۲ ، ۴۳) ، یعنی اور (اے رسول اکرمؐ ! وہ وقت یاد کیجیے) جب فرشتوں نے کہا - اے مریم ! بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو بزرگی دی اور پاکیزگی سے نوازا اور دنیا کی تمام عورتوں پر تجھ کو برگزیدہ کیا - اے مریم ! اپنے پروردگار کے سامنے جھک جاؤ اور سجدہ ریز ہو جاؤ اور نماز پڑھنے والوں کے ساتھ نماز ادا کرو .

قرآن مجید نے ان کو "صدیقہ" کے بلند ترین خطاب سے سرفراز کیا ہے : مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۭ وَأُمُّهٗ صِدِّيْقَةٌ ۭ (۵ [المائدۃ] : ۷۵) ، یعنی ابن مریم (حضرت عیسیٰ علیہ السّلام) تو ایک پیغمبر ہیں جن سے پہلے اور بھی پیغمبر گزر چکے ، اور ان کی ماں صدیقہ ہیں .

اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیحؑ اور حضرت مریمؑ (دونوں ماں بیٹے) کو اپنی ایک خاص نشانی اور آیت قرار دیا ہے : وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهٗٓ اٰيَةً وَّاٰوَيْنٰهُمَآ إِلٰى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّمَعِيْنٍ (۲۳ [المؤمنون] : ۵۰) ، یعنی اور ہم نے عیسیٰ بن مریم اور اس کی ماں (مریم) کو (اپنی قدرت کاملہ کی) نشانی بنا دیا اور ان دونوں کا ایک بلند مقام پر ٹھکانا بنایا جو سکونت کے قابل اور چشمے والا ہے .

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے آیت کے اس ٹکڑے "وَاٰوَيْنٰهُمَآ إِلٰى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّمَعِيْنٍ" کی تفسیر کے سلسلے میں منقول ہے کہ معین سے مراد نہر جاری ہے اور یہ وہی نہر ہے ، جس کو آیت قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (۱۹ [مریم] : ۲۴) میں بیان کیا گیا ہے - ضحاکؒ اور قتادہؒ کا بھی یہی قول ہے کہ اس سے سر زمین بیت المقدس مراد ہے ، اور یہی قول زیادہ واضح و ظاہر ہے (ابن کثیر : تفسیر ، ج ۳ ، ص ۲۴۹) .

**ذوالقرنین** : قرآن مجید نے ذوالقرنین کا واقعہ اور اس کی جنگی و دفاعی تگ و تاز سورۃ الکہف میں بیان کی ہے - یہ ۵۶۱ قبل مسیح کی شخصیت ہے - اس کی اصل حقیقت ، اس کے حدود کار ، سلطنت کا نظم و نسق ، جنگی کارنامے ، حفاظتی تدابیر اور دائرۂ فتوحات کی وسعت وغیرہ تمام عنوانات پر مفسرین و مؤرخین نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے اور اس اہم موضوع کے سب گوشوں کی وضاحت

کی ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے اس کے بارے میں کچھ لوگوں نے سوال کیا تو قرآن مجید (۱۸ [الکہف] : ۸۳ تا ۹۸) نے اس کے کارناموں کو مختصر الفاظ میں بیان کیا۔

یاجوج و ماجوج : ذوالقرنین کے ذکر میں قرآن (۱۸ [الکہف] : ۹۴) میں یاجوج و ماجوج کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ ایک مفسد و ظالم قوم تھی، جو لوگوں میں فتنہ و فساد پھیلاتی اور انھیں پریشان کرتی تھی۔ ایک موقع پر کچھ لوگوں نے ذوالقرنین سے درخواست کی کہ ان کو اس سے محفوظ رکھنے کے اسباب و ذرائع عمل میں لائے جائیں۔ اس کے لیے انھوں نے ذوالقرنین کو امداد و اعانت کی پیشکش بھی کی، مگر اس نے امداد قبول نہیں کی اور کہا کہ اللہ نے مجھے بہت کچھ دے رکھا ہے۔ تم صرف دیوار تعمیر کرنے میں میری عملی مدد کرو، مالی مدد کی ضرورت نہیں، چنانچہ اس نے ایک مضبوط دیوار تعمیر کرا دی تاکہ یاجوج و ماجوج ان قوموں پر حملہ کر کے ان کے امن و امان میں خلل انداز نہ ہو سکیں اور ان کے سکون کو پریشانی میں نہ بدل سکیں۔

یاجوج و ماجوج کا ذکر سورۃ الانبیآء میں بھی آیا ہے۔ اس آیت میں کہا گیا ہے کہ یاجوج و ماجوج کے قبائل اپنی پوری طاقت کے ساتھ بیک وقت اپنے مراکز سے نکل کر تیزی سے دنیا پر چھا جائیں گے، یہ قرب قیامت کے علامات میں سے ایک علامت ہوگی۔ اس کے بعد قیامت برپا ہو جائے گی۔ (دیکھیے ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، جلد ۲) : وَ حَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَآ اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ۝ حَتّٰٓى اِذَا فُتِحَتْ يَاْجُوْجُ وَ مَاْجُوْجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَّنْسِلُوْنَ۝ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۭ يٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِيْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا بَلْ كُنَّا ظٰلِمِيْنَ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۹۵ و ۹۷)، یعنی اور ناممکن ہے یہ بات کہ جس بستی کو ہم نے ہلاک کر دیا (اس کے بسنے والے) واپس نہ ہوں گے، یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کھول دیے جائیں، اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے ہوئے امنڈ پڑیں، اور قریب آ جائے سچا وعدہ، پھر اس وقت کافروں کی آنکھیں، حیرانی و تعجب سے کھلی کی کھلی رہ جائیں۔ اور کہیں ہائے ہماری بدبختی کہ ہم (قیامت کی) اس صورت حال سے بے خبر رہے بلکہ ہم نے ظلم و شرارت میں وقت ضائع کر دیا۔

''یاجوج و ماجوج'' کون ہیں؟ کس ملک میں رہتے ہیں؟ ذوالقرنین کی بنائی ہوئی آہنی دیوار (سدّ) کہاں ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے متعلق مفسرین و مؤرخین کے اقوال مختلف رہے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، ۳ : ۳۲ تا ۳۷؛ عبدالماجد دریا بادی : تفسیر ماجدی اور دیگر قدیم و جدید تفاسیر، بذیل سورۃ الکہف [نیز رک بہ یاجوج و ماجوج]۔

اصحاب الکہف و الرقیم : [اصحاب کہف [رک بآں] کے متعلق قریش مکہ نے خاص اہتمام کے ساتھ سوال کیا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ کچھ سوال ایسے کیے جائیں جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ ان کے جواب آنحضرتؐ سے بن نہ آئیں گے۔ اور ہم پھر تشہیر کر دیں گے کہ خدا نخواستہ آنحضرتؐ کا دعوٰی سچا نہیں۔ اس میں انھوں نے بعض یہودی علما کو بھی شریک کر لیا تھا۔ سوال تین تھے : (۱) روح کیا ہے؟؛ (۲) ذوالقرنین کون تھا؟ اور (۳) اصحاب کہف کی حقیقت کیا ہے؟۔ اصحاب کہف کے تعلق میں قریش کے سوال کے جواب میں ایک مکمل سورت جس کا نام اصحاب کہف کی رعایت سے ''الکہف'' ہے نازل ہوئی۔ اس میں اصحاب کہف کا

واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ روم کی ایک بت پرست سلطنت میں جس کے بادشاہ کا نام دقیانوس بیان کیا جاتا ہے، سلطنت کے چند عمائد جو زیادہ تر نوجوان تھے (اِنَّهُمْ فِتْيَةٌ) توحید پر ایمان لے آئے۔ اس طرح حکومت سے ان کی کشمکش کا آغاز ہوا یہاں تک کہ بادشاہ ان کے قتل کے درپے ہو گیا تو یہ نوجوان جن کے ساتھ ایک کتا بھی تھا رات کے وقت اس شہر سے نکل کر ایک غار میں روپوش ہو گئے۔ بادشاہ نے جب انھیں نہ پایا تو ان کے نام جملہ کوائف سمیت لکھ کر خزانے میں رکھوا دیے۔ اس لیے ان کو اصحاب الرّقیم بھی کہا جاتا ہے، وہ نوجوان کچھ دنوں تک تو خفیہ طریقے سے خورد و نوش کا سامان اپنے لیے بازار سے لاتے رہے، مگر بعد ازاں حق تعالٰی نے ان پر ایک لمبی نیند طاری کر دی۔ ان کا کتّا غار کے دہانے پر اپنے اگلے پاؤں پھیلائے ہوے سوتا رہا۔ سورج کی روشنی کسی موسم میں بھی اس غار میں نہ پہنچتی تھی۔ ایک عرصے کے بعد وہ جاگے تو ایک دوسرے سے پوچھنے لگے ''ہم کتنا عرصہ سوئے؟ کسی نے کچھ کہا، کسی نے کچھ۔ حقیقت حال اللہ تعالٰی ہی جانتے تھے۔ بعد ازاں انھوں نے اپنا ایک آدمی بازار سے خورد و نوش کا سامان لینے کے لیے بھیجا مگر جب وہ بازار گیا تو اس کے ہاتھ میں پرانا سکہ دیکھ کر بہت سے لوگ جمع ہو گئے۔ رفتہ رفتہ یہ خبر بادشاہ تک پہنچی۔ اس زمانے میں بعث بعد الموت کی بحث بھی اس سلطنت کے طول و عرض میں چلی ہوئی تھی۔ بہر حال جب لوگ وہاں پہنچے تو انھیں (اہلِ کہف کو) دوبارہ لمبی نیند سلا دیا گیا۔ اس طرح حق تعالٰی نے اپنا نشان قدرت دکھایا (۱۸ [الکہف]: ۹ تا ۲۱)۔

اس واقعہ کے اختتام (آیہ ۲۲) پر ان کی تعداد کے متعلق بھی مختلف قیاس آرائیوں کا ذکر کیا ہے کہ کوئی تین اور چوتھا کتّا، کوئی پانچ اور چھٹا کتّا، کوئی سات اور آٹھواں کتّا کہتا ہے، مگر ان کی صحیح تعداد کا علم اللہ ہی کو ہے عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کی تعداد سات تھی (تفصیل کے لیے دیکھیے شبیر احمد عثمانی: تفسیر؛ حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن؛ ابو الاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن؛ ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکہف)]۔

اصحاب الرّس: لفظ ''رس'' کے معنی پرانے کنویں کے ہیں اس اعتبار سے ''اصحاب الرس'' کے معنی کنویں والے ہوے۔ قرآن مجید نے دو جگہ، ایک سورۃ الفرقان میں اور دوسرے سورۃ قٓ میں۔ ان کا ذکر کیا ہے۔ گزشتہ اقوام میں سے جن قوموں نے اپنے انبیا و رسل کی تکذیب کی اور ان کا استہزا کر کے اپنے آپ کو ہلاکت و تباہی کے اہل ثابت کیا، اصحاب الرس کا نام انھیں قوموں کی فہرست میں شامل ہے۔ قرآن مجید نے صرف ''اصحاب الرس'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے، ان کے واقعات و حالات سے تعرض نہیں کیا۔ عاد و ثمود کے ضمن میں ان کا ذکر ان الفاظ میں ہوا ہے: وَعَادًا وَّثَمُوْدَا۟ وَاَصْحٰبَ الرَّسِّ وَقُرُوْنًۢا بَيْنَ ذٰلِكَ كَثِيْرًا ۝ وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيْرًا (۲۵ [الفرقان]: ۳۸، ۳۹)، یعنی عاد اور ثمود اور اصحاب الرس کو اور ان کے درمیانی زمانے کی بہت سی قوموں کو ہم نے ہلاک کر دیا، اور ہم نے ہر ایک کے لیے مثالیں بیان کیں اور ہم نے ان سب کو ہلاک کر ڈالا؛ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّاَصْحٰبُ الرَّسِّ وَثَمُوْدُ ۙ وَعَادٌ وَّفِرْعَوْنُ وَاِخْوَانُ لُوْطٍ ۙ وَّاَصْحٰبُ الْاَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ۭ كُلٌّ

كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيْدِ ○ (۵۰ [ق] ۱۲، تا ۱۴)

یعنی ان سے پہلے قوم نوح نے اور اصحاب الرس (کنویں والوں) نے اور ثمود اور عاد اور فرعون اور برادرانِ لوط اور اصحاب ایکہ اور قوم تبع نے رسولوں کو جھٹلایا، ان قوموں میں سے ہر ایک نے ان کی تکذیب کی۔ پس میرے عذاب کا حکم ان پر پکا ہو گیا.

بعض مفسرین و مؤرخین ان کا زمانہ ۱۳۰ ق-م قرار دیتے ہیں اور بعض اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے تفاسیر بذیل تفسیر سورۃ الفرقان اور البدایہ والنہایہ، ج ۱).

اصحاب سبت: اصحاب سبت کا زمانہ کم و بیش گیارہ سو سال قبل مسیح کا ہے۔ قرآن مجید میں ان کا قصہ سورۃ البقرۃ، آل عمرٰن، النسآء، المآئدۃ، الاعراف اور النحل میں مذکور ہے۔ اصحاب سبت کے معنی ہفتے والے کے ہیں۔ اس کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی امت میں عبادت کے لیے ہفتے کے سات دنوں میں سے جمعے کا دن مقرر کیا تھا، لیکن حضرت موسی علیہ السلام کے زمانے میں بنی اسرآئیل نے اس سے اختلاف کیا اور حضرت موسیؑ سے جھگڑا اور اصرار کیا کہ ان کے لیے جمعے کی بجائے ہفتے کے دن کو عبادت کا دن قرار دیا جائے۔ حضرت موسیؑ نے ان کو بہت سمجھایا کہ جمعے ہی کو جو ممتاز و متبرک دن ہے، عبادت کا دن برقرار رہنے دیا جائے، لیکن انھوں نے حضرت موسیؑ کی بات نہ مانی اور اپنی ضد پر قائم رہے۔ اس پر اللہ تعالٰی نے وحی کے ذریعے حضرت موسیؑ کو اطلاع دی کہ ان لوگوں کی بےحد ضد کی وجہ سے اللہ تعالٰی نے ان سے جمعے کی برکت و سعادت کو واپس لے لیا ہے اور یوم سبت (ہفتے کا دن) ان کا یوم عبادت قرار دے دیا ہے۔ اب ان کے لیے ضروری ہے کہ اس کی عظمت و حرمت کا لحاظ رکھیں۔ ہفتے یعنی سبت کے روز ان کے لیے خرید و فروخت، تجارت و زراعت اور شکار کو حرام ٹھیرا دیا گیا ہے۔ یہ دن صرف ان کی عبادت کے لیے مخصوص ہے۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

اِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ ؕ وَ اِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۱۲۴)

یعنی بےشک سبت (ہفتے) کا دن ان لوگوں کے لیے (عبادت کا دن) مقرر کیا گیا جو اس کے متعلق جھگڑا کرتے تھے اور یقیناً تیرا رب قیامت کے روز ان کے درمیان فیصلہ کر دے گا کہ جس کے متعلق وہ اختلاف کرتے تھے، (اس میں حق کیا تھا اور باطل کیا؟).

سبت کے دن کو عبادت کے لیے مخصوص رکھنے اور اس دن باقی امور سے مجتنب رہنے کے لیے ان پر جو پابندیاں عائد کی گئی تھیں، اللہ نے ان سے پختہ عہد لیا کہ وہ ان پر قائم رہیں گے: وَ قُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوْا فِي السَّبْتِ وَ اَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا (۴ [النسآء] ۱۵۴)، یعنی ہم نے ان کو حکم دیا تھا کہ یوم سبت (ہفتے کے دن) کے بارے میں حد سے نہ گزرنا اور ہم نے ان سے اس معاملے میں بہت سخت قسم کا عہد و پیمان لیا تھا، لیکن یہودی اللہ تعالٰی کے اس عہد و پیمان پر قائم نہ رہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں ایک گروہ بحیرۂ قلزم کے کنارے آباد ہو گیا تھا اور مچھلی کا شکار ان کا محبوب مشغلہ تھا۔ وہ ہفتے کے چھے دن تو مچھلی کا شکار کرتے، لیکن سبت کے روز مصروف عبادت ہوتے۔ چھے دن مچھلیاں پانی کی تہ میں چلی جاتیں اور سبت کے روز سطح آب پر بکثرت تیرنے لگتیں۔ یہ دیکھ کر یہودیوں کی ایک جماعت نے مچھلیوں کو پکڑنے کے لیے یہ حیلہ تلاش کر لیا کہ دریا کے پاس حوض

بنائے۔ هفتے کے دن جب مچھلیاں دریا سے حوضوں میں آتیں تو ان کو بند کر رکھتے، پھر دوسرے دن حوضوں میں سے شکار کرتے۔ ان کے علما و مخلصین اس سے روکتے تو یہ جواب دیتے کہ هم تو اتوار کو شکار کرتے هیں، سبت کے روز تو نہیں کرتے۔ قرآن مجید نے اس واقعے کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِيْ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ۘ اِذْ يَعْدُوْنَ فِي السَّبْتِ اِذْ تَاْتِيْهِمْ حِيْتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَّيَوْمَ لَا يَسْبِتُوْنَ ۙ لَا تَاْتِيْهِمْ ۚ كَذٰلِكَ ۚ نَبْلُوْهُمْ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۶۳)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللہ علیه و آله وسلّم!) بنی اسرائیل سے اس بستی (والوں) کے بارے میں پوچھو جو سمندر کے کنارے واقع تھی جہاں سبت کے دن لوگ خدا کی ٹھیرائی هوئی حد سے تجاوز کر جاتے تھے۔ سبت کے دن ان کی مچھلیاں پانی پر تیرتی هوئی ان کے پاس آ جاتیں اور جس دن وہ سبت نہ مناتے وہ مچھلیاں نہ آتیں۔ اس طرح هم انہیں آزمائش میں ڈالتے تھے، اس نافرمانی کی وجه سے جس کے وہ مرتکب هوتے تھے.

بنی اسرائیل کی اس مسلسل نافرمانی اور فرمان خداوندی سے پہلو تہی اور جملہ حیلہ جوئی کے نتیجے میں اللہ نے ان کی شکلوں کو مسخ کر کے بندر اور خنزیر بنا دیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ابوالاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن؛ عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی؛ شبیر احمد عثمانی: تفسیر؛ مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، بذیل ۲ [البقرة]: ۶۵ و ۵ [المائدة]: ۶۰).

ایک سوال یہاں یہ پیدا هوتا ہے کہ اصحاب سبت کا یہ واقعہ کس دور اور کس زمانے میں رونما هوا؟ مشاهیر مفسرین کی تحقیق اور خود قرآن مجید کے الفاظ سے یہ ثابت هوتا ہے کہ یہ واقعہ حضرت موسٰی علیه السلام اور حضرت داؤد علیه السلام کے درمیانی عرصے میں کسی ایسے دور میں پیش آیا، جبکہ ایلیا میں کوئی نبی اور پیغمبر موجود نہ تھا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ وهاں کے علمائے حق انجام دیتے تھے۔ اس لیے قرآن مجید نے کسی نبی یا پیغمبر کا ذکر نہیں کیا۔ جبکہ وعظ و نصیحت کرنے والی جماعت کا ذکر کیا ہے: وَاِذْ قَالَتْ اُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُوْنَ قَوْمًا ۙ اللّٰهُ مُهْلِكُهُمْ اَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيْدًا ۭ قَالُوْا مَعْذِرَةً اِلٰى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۶۴)، یعنی جب اس بستی کے باشندوں میں سے ایک گروہ نے (ان لوگوں سے جو نافرمانوں کو وعظ و نصیحت کرتے تھے) کہا، تم ایسے لوگوں کو کیوں نصیحت کرتے هو، جنہیں (ان کی شقاوت کی وجه سے) یا تو خدا هلاک کر دے گا یا سخت عذاب میں مبتلا کرے گا، انہوں نے کہا، اس لیے کرتے هیں تاکہ هم پروردگار کے حضور معذرت کر سکیں (کہ هم نے اپنا فرض تبلیغ پورا کر دیا) اور اس لیے بھی کہ شاید یہ لوگ باز آ جائیں.

اصحاب القریة: قرآن مجید (۳۶ [یٰسٓ]: ۱۳ تا ۳۰) نے ایک بستی والوں کا واقعہ بیان کیا ہے جسے "اصحاب القریة" سے تعبیر کیا ہے۔ انہیں اصحاب یٰسٓ بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس واقعے سے متعلق تفصیلات بیان نہیں کیں، صرف اس قدر بتایا ہے کہ زمانۂ گزشتہ میں ایک بستی میں کفر و شرک اور شر و فساد کو ختم کرنے اور رشد و هدایت کو پھیلانے کی غرض سے اللہ تعالٰی نے دو پیغمبروں کو بھیجا۔ انہوں نے بستی والوں کو قبول حق کی تلقین کی اور صحیح راستے پر چلنے کی دعوت دی، لیکن بستی والوں نے دونوں کی تکذیب

کی۔ تب اللہ تعالٰی نے ایک ھادی کا مزید اضافہ کر دیا۔ اب ان تینوں نے ان کو ہر چند یقین دلایا کہ ہم اللہ کے فرستادہ ہیں، مگر انہوں نے نہ مانا، الٹا ان کا استہزا کیا: وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحٰبَ الْقَرْيَةِ ۘ اِذْ جَآءَهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۝ اِذْ اَرْسَلْنَآ اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوْهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوْٓا اِنَّآ اِلَيْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ ۝ قَالُوْا مَآ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ۙ وَمَآ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ ۙ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ ۝ قَالُوْا رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ ۝ وَمَا عَلَيْنَآ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ (۳۶ [یٰس]: ۱۳ تا ۱۷)، یعنی (اے پیغمبر!) ان (مشرکین مکہ) سے بستی والوں کا قصہ بیان کرو، جبکہ ان کے پاس خدا کے رسول آئے۔ جب ہم نے ان کے پاس اولًا دو رسول بھیجے تھے، تو انہوں نے ان کی تکذیب کی۔ تب ہم نے ان دونوں کو تیسرے کے ذریعے سے قوت و عزت عطا کی۔ اب ان تینوں نے (بستی والوں سے) کہا، ہم یقین دلاتے ہیں کہ ہمیں خدا کی جانب سے تمھاری طرف بھیجا گیا ہے۔ بستی والوں نے کہا، تم تو ہماری ہی طرح کے انسان ہو۔ تم پر اللہ نے کوئی شے نازل نہیں کی۔ تم صریحًا جھوٹ بول رہے ہو۔ ان تینوں نے کہا، ہمارا پروردگار خوب جانتا ہے کہ ہم یقینًا خدا کے فرستادہ ہیں اور ہمارے ذمے واضح اور صاف طور پر خدا کا پیغام پہنچا دینا ہے۔

ان لوگوں نے پیغمبروں کی یہ بات ماننے سے انکار کیا اور انہیں منحوس قرار دیا اور کہا اگر تم اس تبلیغ سے باز نہ آئے تو ہم تمھیں سنگسار کر دیں گے اور سخت سزا دیں گے۔ اس پر شہر کے آخری کونے سے ایک شخص دوڑتا ہوا آیا اور اصحاب القریہ (بستی والوں) سے کہا۔ ان پیغمبروں کا اتباع کرو۔ یہ مخلص ہدایت یافتہ اور حق شناس لوگ ہیں، تم سے کچھ مانگتے تو نہیں ہیں۔ مفت میں تبلیغ حق کرتے ہیں۔ میں تو بہرحال، اللہ پر ایمان لے آیا۔ قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَّسْعٰى قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ ۝ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا يَسْــَٔلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ (۳۶ [یٰس]: ۲۰ و ۲۱)، یعنی شہر کے آخری کنارے سے ایک آدمی دوڑتا ہوا آیا اور اس نے کہا۔ اے قوم! تم خدا کے رسولوں کی پیروی کرو، ان لوگوں کی پیروی کرو جو تم سے نیک ہدایت دینے پر کوئی اجر طلب نہیں کرتے۔ بستی والوں نے ان پیغمبروں اور اس بزرگ کی بات پر کان نہ دھرے تو فرشتے نے ایک ہولناک چیخ ماری اور تمام بستی والے خوف و دہشت سے ہلاک ہو گئے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس بستی یا شہر کا واقعہ ہے؟ یہ اصحاب القریہ کون تھے؟ اور ان پیغمبروں کے نام کیا تھے جو بستی والوں کے پاس تبلیغ و دعوت حق کے لیے اللہ تعالٰی نے بھیجے۔

مندرجۂ بالا آیات کی تفسیر کے ذیل میں حافظ ابن کثیر، اپنی تفسیر میں اور البدایۃ (۱: ۲۲۹ تا ۲۳۰) میں ابن اسحٰق سے بروایت کعب الاحبار، وَہب بن مُنَبِّہؓ اور عبداللہ بن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ یہ واقعہ شہر انطاکیہ میں پیش آیا۔ اس شہر کے لوگ بت پرست تھے اور ان کے بادشاہ کا نام انطیخس تھا۔ اللہ تعالٰی نے اس شہر کے لوگوں کی ہدایت کے لیے، جنھیں قرآن مجید نے اصحاب القریہ کہا ہے، تین پیغمبروں کو بھیجا۔ ان پیغمبروں کے نام، صادق، صدوق اور شلوم تھے اور جو مرد نیک شہر کے آخری کنارے سے ان کی تائید کے لیے آیا تھا، اس کا نام حبیب تھا۔ ایک قول کے مطابق یہ ایک عابد و زاہد شخص تھا

جو شہر کے کنارے مصروف عبادت رہتا تھا۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ شخص ریشمی یا سوتی کپڑے بننے کا کام کرتا تھا اور کثرت سے صدقات و خیرات کرتا تھا اور یہ کہ یہ واقعہ حضرت عیسٰی علیہ السلام سے بہت پہلے کا ہے.

البدایۃ میں ایک قول مشہور تابعی قتادہؒ کا یہ بھی مرقوم ہے کہ یہ واقعہ شہر انطاکیہ میں حضرت مسیحؑ کے زمانے میں پیش آیا۔ حضرت مسیحؑ نے اپنے تین حواریوں کو وہاں دعوت حق اور تبلیغ دین الٰہی کے لیے اس شہر کے باشندوں کے پاس بھیجا، مگر اہل شہر نے ان کی دعوت قبول نہ کی، اب ایک شخص حبیب نامی شہر کے آخری کنارے سے بستی والوں کو سمجھانے اور مبلغین کی دعوت حق قبول کرنے کی تلقین کرنے آیا، مگر انہوں نے اس شخص کو قتل کر دیا اور پھر فرشتے کی ہولناک چیخ سے بستی کے لوگ ہلاک ہو گئے.

حافظ ابن کثیر کی رائے یہ ہے کہ یہ واقعہ حضرت مسیح علیہ السلام سے بہت قبل کا ہے۔ یہ حضرات جو بستی والوں کے پاس دعوت حق کے لیے آئے، فی الواقع پیغمبر تھے۔ حضرت مسیحؑ کے حواری نہ تھے.

**اصحاب الجَنّۃ**: قرآن مجید (۶۸ [القلم]: ۱۷ تا ۳۳) میں "اصحاب الجَنّۃ" [باغ والوں] کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اہل کتاب میں سے ایک شخص بہت مال دار اور بڑی جائداد کا مالک تھا۔ اپنی آمدنی میں سے فقرا و مساکین پر بہت خرچ کرتا تھا۔ جب اس کا انتقال ہوا اور بیٹے باپ کی جائداد کے وارث بنے۔ اتفاقاً اس دفعہ فصل بہت اچھی ہوئی۔ جب فصل کاٹنے کا وقت آیا تو بیٹوں نے باہم مشورہ کیا کہ ہمارا باپ تو عقل و فہم سے عاری تھا، جو مال و دولت کا اکثر حصہ فقرا و مساکین میں بانٹ دیتا تھا۔ بہتر یہ ہے کہ ہم ایسا نہ کریں اور اپنی آمدنی و محنت کو ضائع نہ جانے دیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صبح منہ اندھیرے کھیتوں میں جا کر اپنی فصل کاٹ لیں تاکہ فقرا و مساکین وہاں آ کر مانگنا شروع نہ کر دیں اور ہمیں تنگ نہ کریں، لیکن ہوا یہ کہ رات کو جب وہ سو رہے تھے اللہ کے حکم سے تیز و تند اور گرم ہوا چلی اور ان کی سرسبز و شاداب کھیتی جل کر راکھ کا ڈھیر ہو گئی۔ اب وہ صبح صبح وہاں پہنچے تو فصل کا نام و نشان تک باقی نہ تھا۔ یہ صورت حال دیکھ کر انہوں نے کہا کہ یہ کھیت ہمارے نہیں ہیں، ہم بھول کر یہاں آ گئے ہیں، مگر جب دیگر علامتیں دیکھیں تو سمجھ گئے کہ آئے تو صحیح جگہ پر ہیں، لیکن ہم نے جس بخل کا اظہار کیا تھا اور فقرا و مساکین کا حق دبانے اور ان پر ظلم ڈھانے کا جو منصوبہ بنایا تھا، یہ اللہ کی طرف سے اسی کی سزا ملی ہے اور ہم کھیتی باڑی سے محروم ہو گئے ہیں۔ قرآن مجید نے اس قصے کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ ۚ اِذْ اَقْسَمُوْا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ ۙ وَلَا يَسْتَثْنُوْنَ ○ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّنْ رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُوْنَ ۙ فَاَصْبَحَتْ كَالصَّرِيْمِ ○ فَتَنَادَوْا مُصْبِحِيْنَ ۙ اَنِ اغْدُوْا عَلٰى حَرْثِكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰرِمِيْنَ ○ فَانْطَلَقُوْا وَهُمْ يَتَخَافَتُوْنَ ۙ اَنْ لَّا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِّسْكِيْنٌ ۙ وَّغَدَوْا عَلٰى حَرْدٍ قٰدِرِيْنَ ○ فَلَمَّا رَاَوْهَا قَالُوْٓا اِنَّا لَضَآلُّوْنَ ۙ بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ ○ قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُوْنَ ○ قَالُوْا سُبْحٰنَ رَبِّنَآ اِنَّا كُنَّا ظٰلِمِيْنَ ○ فَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَلَاوَمُوْنَ ○ قَالُوْا يٰوَيْلَنَآ اِنَّا كُنَّا

طٰغِيْنَ o عَسٰى رَبُّنَآ اَنْ يُّبْدِلَنَا خَيْرًا مِّنْهَآ اِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا رٰغِبُوْنَ (۶۸ [القلم] : ۱۷ تا ۳۲)۔ یعنی بلاشبہہ ہم نے ان (کفار مکہ) کو اسی طرح آزمایا ہے، جس طرح باغ والوں کو آزمایا تھا کہ انہوں نے یہ قسم کھائی کہ ہم صبح ہوتے ہی ان پھلوں کو کاٹ لیں گے اور انہوں نے ان شاء اللہ بھی نہ کہا۔ پس رات کو سو ہی رہے تھے کہ (ان کے باغ پر) تیرے پروردگار کی طرف سے پھرنے والا پھر گیا (یعنی عذاب الٰہی سے ہرا بھرا باغ برباد ہوگیا)۔ انہوں نے ایک دوسرے کو پکارا کہ کھیتی کاٹنا چاہتے ہو تو سویرے سویرے چلو، اور وہ چلتے چلتے آپس میں آہستہ باتیں کرتے (کھیتی میں) پہنچے تاکہ ابھی فقرا و مساکین وہاں نہ پہنچیں۔ پس جب اس (کھیتی) کو اس حالت میں دیکھا تو کہنے لگے۔ یقینًا ہم راہ بھول گئے ہیں (یہ وہ جگہ نہیں ہے، مگر غور سے دیکھا تو کہنے لگے) بلکہ ہم تو (اپنی فصل ہی سے) محروم ہو گئے ہیں۔ ان میں سے درمیانے بھائی نے کہا، کیا میں نے تم سے پہلے ہی نہیں کہا تھا کہ (اس نعمت الٰہی پر) کیوں خدا کی پاکیزگی بیان نہیں کرتے (اب انجام بد دیکھا تو) سبھی پکار اٹھے۔ ہمارے پروردگار کے لیے پاکیزگی ہے۔ بے شک ہم نے خود ہی اپنے آپ پر ظلم کیا، اور آپس میں ایک دوسرے کو ملامت کرنے لگے اور (بے ساختہ) بول اٹھے، ہائے افسوس، ہم خود ہی سرکش تھے۔ ممکن ہے، ہمارا رب ہمیں اس سے بہتر بدل عطا فرمائے۔ بے شک ہم اپنے پروردگار کی طرف متوجہ ہیں۔

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، سورۃ القلم کی تفسیر کے ضمن میں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل کیا ہے کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے بلکہ قرآن مجید نے ایک مثال دی ہے جو کفار مکہ کی ذہنی و عملی حالت سے ہم آہنگ اور ان کے کردار کی وضاحت کناں ہے، مگر ساتھ ہی سعید بن جبیرؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے جو یمن کی بستی ضروان میں پیش آیا اور یہ بستی صنعا سے چھے میل کے فاصلے پر واقع تھی۔

**قوم سبا:** قوم سبا ایک مشہور اور متمدن قوم تھی۔ یمن میں انہوں نے صدیوں تک حکومت کی۔ ان کے رشد و ہدایت کے لیے اللہ کی طرف سے تیرہ نبی مبعوث کیے گئے۔ قرآن مجید میں سبا نام کی ایک مستقل سورۃ موجود ہے، جس میں اگرچہ مختصر طور پر اس قوم کے حالات بیان کیے گئے ہیں، مگر اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں تہذیب و تمدن، مال و دولت، عیش و عشرت اور تجارت میں کوئی ان کا حریف نہ تھا۔ ان کے سرسبز و شاداب باغ جن کے درخت گونا گوں میووں اور نوع بنوع پھلوں سے لدے ہوئے تھے، میلوں تک دو رویہ چلے گئے تھے۔ سبا کے دارالحکومت کا نام مأرب تھا جو نہایت صاف ستھرا شہر تھا۔ ملک کو سر سبز و شاداب رکھنے کے لیے یمن کے اقطاع و امصار میں انہوں نے سو سے زائد بند باندھ رکھے تھے تاکہ پانی سے محفوظ رہے۔ سب سے بڑا بند شہر ''مأرب'' تھا جو دارالحکومت مأرب میں بنایا گیا تھا۔ قرآن مجید اپنے اسلوب خاص میں ان کے باغات کی کثرت اور شہر کی صفائی کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: لَقَدْ كَانَ لِسَبَاٍ فِيْ مَسْكَنِهِمْ اٰيَةٌ ۚ جَنَّتٰنِ عَنْ يَّمِيْنٍ وَّ شِمَالٍ ۥ كُلُوْا مِنْ رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوْا لَهٗ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَّ رَبٌّ غَفُوْرٌ (۳۴ [سبا] : ۱۵)، یعنی: بلاشبہہ اہل سبا کے لیے ان کے وطن میں (قدرت الٰہی کی عجیب و غریب) نشانی تھی۔ دو باغوں کا سلسلہ دائیں اور بائیں جانب چلا گیا تھا (اور خدا نے ان کو فرما دیا تھا اے سبا والو!) اپنے

پروردگار کی طرف سے عطا کی ہوئی روزی کھاؤ اور اس کا شکر ادا کرو۔ تمھارا شہر ہے، صاف ستھرا اور پروردگار ہے، بخشنے والا۔

لیکن ان لوگوں نے اللہ کی نافرمانی کی اور سرکشی و تمرد پر اتر آئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بند ٹوٹ گیا اور اس جنت نما خطے کے مختلف قسم کے میووں سے بھرے ہوئے درخت جڑ سے اکھڑ گئے اور ان کی جگہ بدمزہ پھلوں اور جھاڑ نے لے لی۔ قرآن مجید اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے: فَاَعْرَضُوْا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنٰهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ اُكُلٍ خَمْطٍ وَّاَثْلٍ وَّشَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيْلٍ ۝ ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِمَا كَفَرُوْا ۭ وَهَلْ نُجٰزِيْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ (۳۴ [سبا]: ٦، ۱۷)، یعنی پھر انھوں (قوم سبا) نے پیغمبروں کی نصیحت سے اعراض کیا، نتیجۃً ہم نے ان پر سیل عرم (بند توڑنے کا سیلاب) بھیج دیا اور ان کے دو (بہترین) باغوں کے بدلے دو ایسے باغ اگا دیے جو بدمزہ پھلوں، جھاڑ اور کچھ بیری کے درختوں کے جھنڈ تھے۔ یہ ہم نے ان کی ناشکر گزاری کی سزا دی اور ہم صرف اسی قوم کو سزا دیا کرتے ہیں جو ناشکر گزار ہو۔

یہ اللہ کی طرف سے اس سپاس ناشناس قوم کے لیے ایک عبرت انگیز سزا تھی۔ دوسری سزا ان کو یہ دی گئی کہ یمن سے شام تک ان کا جو سلسلۂ تجارت جاری تھا، وہ ختم ہو گیا۔ ان کی وہ تمام آبادیاں ویران ہوگئیں جو قریب قریب واقع تھیں اور قصبات و دیہات، کارواں سراؤں، تجارتی منڈیوں اور کاروباری مراکز کی صورت میں ایک خاص تسلسل اور ترتیب کے ساتھ دور تک دو رویہ چلی گئی تھیں۔ ان آبادیوں میں لوگ شب و روز اطمینان سے سفر کرتے تھے اور یہ ان کے راحت و آرام کی ضامن تھیں۔ طویل سفر کی تکلیفوں اور صعوبتوں سے ان کو محفوظ رکھتی تھیں۔ اب اس پورے علاقے میں خاک اڑنے لگی اور یمن سے شام تک پھیلا ہوا آبادیوں کا یہ جنت نظیر سلسلہ ویرانے میں تبدیل ہو کر رہ گیا۔ قرآن مجید اس حقیقت کا اس پیرایۂ بیان میں ذکر کرتا ہے: وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَّقَدَّرْنَا فِيْهَا السَّيْرَ ۭ سِيْرُوْا فِيْهَا لَيَالِيَ وَاَيَّامًا اٰمِنِيْنَ ۝ فَقَالُوْا رَبَّنَا بٰعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا وَظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنٰهُمْ اَحَادِيْثَ وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ (۳۴ [سبا]: ۱۸، ۱۹)، یعنی ہم نے ان کے (ملک) اور برکت والی آبادیوں (شام) کے درمیان بہت سی کھلی آبادیاں قائم کر دی تھیں اور ان میں سفر کی منزلیں (کارواں سرائیں) مقرر کی تھیں اور (اعلان کر دیا تھا کہ) ان آبادیوں کے درمیان بے خوف و خطر شب و روز سفر کرو۔ مگر ان (ناسپاس) لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اے ہمارے پروردگار ہماری منازل سفر میں دوری پیدا کر دے اور (ایسی باتیں کر کے) انھوں نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا۔ پس ہم نے ان کو (تاریخ کی) کہانیاں بنا دیا اور ان کو پارہ پارہ کر دیا۔ بلاشبہہ صابر و شاکر بندوں کے لیے اس واقعے میں عبرت کی نشانیاں ہیں۔

بہر کیف قبائل سبا اپنے غرور و نخوت اور کفر و شرک کے سبب سیل عرم کے ذریعے اس طرح تباہ و برباد ہوئے کہ ان کی مستحکم عمارتیں اور مضبوط قلعے بھی باقی نہ رہے اور وہ خود بھی مختلف مقامات میں منتشر ہو گئے۔ کوئی قبیلہ کہیں چلا گیا اور کوئی کہیں۔ جدھر کسی کا منہ ہوا، پریشانی کے عالم میں دوڑ پڑا (قبائل سبا کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، بذیل تفسیر سورۂ سبا؛ البدایة والنهایة، ۲: ۱۹۱؛ نیز

سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱: ۲۵۷، ۲۵۸؛ حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ج ۳ میں بذیل واقعات سبا)۔

**اصحابُ الْاُخْدُود**: اُخدود کے معنی گڑھے، کھائی اور خندق کے ہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بہت عرصہ بعد کی بات ہے کہ ایک کافر بادشاہ اور اس کے ارکان سلطنت نے خندقیں اور گڑھے کھدوائے اور ان میں آگ دہکائی اور پھر حضرت عیسیٰؑ کے متبعین کو جو اللہ پر ایمان رکھتے اور حضرت مسیحؑ کی تعلیمات کو صحیح اور لائق عمل سمجھتے تھے، ان میں ڈال کر زندہ جلا دیا تھا۔ اس بنا پر ان کافروں کو ''اصحاب الاخدود'' کہا گیا ہے۔ یہ واقعہ حضرت مسیحؑ سے کافی عرصہ بعد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے قبل زمانۂ فترت میں پیش آیا۔ کافر بادشاہ اور اس کے اعیان حکومت نے ان مؤمنین مخلصین کو دین عیسائیت سے نکال کر اپنے دائرہ کفر میں لانے کی بے حد کوشش کی، مگر وہ نہ مانے تو ان کو زندہ جلا دیا گیا۔ جب ان کو جلایا جا رہا تھا تو کافر خندقوں کے قریب کھڑے ان کی بے بسی سے محظوظ ہو رہے تھے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ جن لوگوں نے اہلِ ایمان کو فتنہ و مصیبت میں مبتلا کیا، اللہ ان کو عذاب جہنم میں ڈالے گا اور اہلِ ایمان اور نیک لوگوں کو جنت میں داخل فرمائے گا: وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ ۙ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُوْدِ ۙ وَشَاهِدٍ وَّمَشْهُوْدٍ ؕ قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۙ اِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۙ وَّهُمْ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ شُهُوْدٌ ؕ وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ اِلَّآ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ ۙ الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوْبُوْا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيْقِ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ؕ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيْرُ ؕ (۸۵ [البروج]: ۱ تا ۱۱)؛ یعنی قسم ہے آسمان کی جس میں برج ہیں اور اس دن کی جس کا وعدہ ہے اور حاضر ہونے والے کی اور اس کی جس کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔ ہلاک ہو گئے کھائیاں کھودنے والے، یعنی آگ کے بہت ایندھن والی جب وہ اس پر بیٹھے ہوئے تھے اور جو کچھ وہ کرتے تھے مسلمانوں کے ساتھ اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے اور ان کو مؤمنوں کی یہی بات بری لگتی تھی کہ وہ اللہ پر ایمان لائے جو زبردست ہے اور تعریفوں کا مستحق ہے، جس کی حکومت آسمانوں اور زمین میں ہے اور ہر چیز اللہ کے سامنے ہے۔ بلاشبہہ جو لوگ ایمان دار مردوں اور ایمان دار عورتوں کو فتنے میں ڈالیں، پھر توبہ نہ کریں تو ان کے لیے جہنم اور آگ میں جلنے کا عذاب ہے۔ بلاشبہہ جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے، ان کے لیے باغات ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ یہ بہت بڑی کامرانی ہے۔

اس باب میں مفسرین و مؤرخین نے کئی روایات نقل کی ہیں .... [مگر ان میں سے اکثر میں افسانوی مواد کا اس قدر غلبہ ہے کہ انہیں قبول کرنے سے پہلے گہری تحقیق کی ضرورت ہو گی۔ اسی لیے ہم یہاں ان اکثر روایات کو نظر انداز کر رہے ہیں]۔

ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ واقعہ نجران میں پیش آیا (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ۴: ۴۹۳ تا ۴۹۵؛ نیز البدایة والنهایة، ۲: ۱۳۰، ۱۳۱)۔

یہ تمام واقعات بیان کرنے کے بعد حافظ

ابن کثیر لکھتے ہیں کہ اس قسم کے واقعات دنیا میں متعدد مقامات پر پیش آئے ہوں گے، مثلاً ابن ابی حاتم کا کہنا ہے کہ اُخدود کا ایک معاملہ تو یمن میں تبع کے زمانے میں پیش آیا۔ دوسرا قسطنطین کے عہد میں قسطنطینیہ میں وقوع پذیر ہوا۔ تیسرا بخت نصر کے دور میں عراق کی ارض بابل میں رونما ہوا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ج ۴، بذیل سورۃ البروج)۔

اصحاب الفیل: اصحاب فیل کا واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ولادت طیبہ سے پچاس روز پہلے ظاہر ہوا۔ بعض کا خیال ہے اسی روز ہوا جس روز آپؐ اس دنیا میں تشریف لائے۔ واقعہ اسطرح پیش آیا کہ بادشاہ حبشہ کی طرف سے یمن میں ایک حاکم مقرر تھا جس کا نام ابرھہ تھا۔ اس نے جب یہ دیکھا کہ تمام عرب موسم حج میں قریب و بعید کے مختلف علاقوں سے سمٹ کر بیت اللہ شریف کا قصد کرتے ہیں تو اس کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ یہ اجتماع ہمارے ہاں ہونا چاہیے۔ اس کی تدبیر اس نے یہ سوچی کہ عیسائی مذہب کے نام پر ایک عالیشان گرجا تعمیر کیا جائے، جس میں آرام و آسائش اور راحت و دلکشی کے تمام سامان موجود ہوں۔ اس سے یہ ہوگا کہ لوگ مکے کے اس اصلی اور سادہ کعبے کو چھوڑ کر ہمارے اس مرصع و مزین کعبے کی طرف آنے لگیں گے۔ چنانچہ اس نے صنعا میں جو یمن کا بڑا شہر ہے، بزعم خویش اپنے اس کعبے کی بنیاد رکھی اور اس کی تعمیر و تزئین پر بہت سرمایہ لگایا، لیکن لوگ اس طرف متوجہ نہ ہوئے اور کسی نے اس میں کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار نہ کیا، بلکہ اهل عرب بالخصوص قریش کو جب تمام صورت حال کا پتا چلا تو وہ سخت خشمگین ہوئے اور صنعا کے اس مصنوعی کعبے کو علی الاعلان بے وقعت اور ناقابل احترام گردانا۔ یہ بھی منقول ہے کہ بعض لوگوں نے اس میں غلاظت پھینکی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کسی عرب نے آگ جلائی اور وہ ہوا سے اڑ کر اس عمارت میں لگ گئی۔ یہ صورت حال ابرھہ کے لیے مزید اشتعال کا باعث ثابت ہوئی اور اس نے جھنجلا کر کعبة اللہ پر فوج کشی کرنے کا ارادہ کر لیا۔ وہ بہت بڑا لشکر [جسمیں ہاتھیوں کو خصوصی طور سے شامل کیا گیا، کیونکہ اهل عرب اس جانور سے خوف کھاتے تھے] لے کر کعبے کو منہدم کر دینے کے لیے روانہ ہوا۔ اثنائے راہ میں جس عرب قبیلے نے مزاحمت کی اسے مغلوب کرتا ہوا آگے بڑھتا رہا۔ اس زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے دادا عبدالمطلب قریش کے سردار اور کعبة اللہ کے متولی تھے۔ جب ان کو لشکر کشی کا حال معلوم ہوا تو انہوں نے اعلان کر دیا کہ لوگو اپنا بچاؤ کر لو۔ کعبہ جس کا گھر ہے وہ خود اس کو بچا لے گا۔ اب ابرھہ کے سامنے راستہ صاف تھا اور اسے کسی طرف سے رکاوٹ یا مزاحمت کا خطرہ نہ تھا۔ اسے یقین ہو گیا تھا کہ کعبے کا انہدام اب کوئی مشکل کام نہیں ہے، مگر جب وہ مکۂ مکرمہ کے قریب وادی مُحَسّر میں پہنچا تو سمندر کی طرف سے سبز اور زرد رنگ کے چھوٹے چھوٹے پرندوں کی ٹکڑیاں نظر آئیں۔ ہر پرندے نے اپنی چونچ اور پنجے میں چھوٹی چھوٹی کنکریاں دبا رکھی تھیں۔ ان عجیب و غریب پرندوں کے غول کے غول ابرھہ کے لشکر پر کنکریاں برسانے لگے۔ وہ کنکریاں بندوق کی گولی سے بھی زیادہ تیز اور مہلک ثابت ہوئیں۔ جس کو یہ کنکری لگتی جسم کو چیرتی ہوئی ایک طرف سے دوسری طرف نکل جاتی اور ایک زہریلا مادّہ اس کے اندر چھوڑ جاتی۔ یہ حملہ اس درجہ ناگہانی

اور زور دار تھا کہ کسی کو سنبھلنے کا موقع ہی نہ ملا۔ بہت سے لوگ وہیں ہلاک ہو گئے جو بھاگنے میں کامیاب ہو گئے وہ کئی قسم کی تکلیفیں اٹھا کر مرے۔

یہ واقعہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عین زمانۂ ولادت کا ہے۔ گویا یہ آسمانی نشان آپؐ کی بعثت و تشریف آوری کی اطلاع تھی۔ اور ایک غیبی اشارہ تھا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر کی معجزانہ طور پر حفاظت فرمائی ہے، اس گھر کے سب سے مقدس متولی اور سب سے بزرگ پیغمبرؐ کی حفاظت بھی اسی طرح کرے گا۔ یہ قصہ قرآن مجید نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحٰبِ الْفِيلِ ۝ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۝ وَّأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ (۱۰۵ [الفیل]: ۱ تا ۵)، یعنی (اے پیغمبر!) کیا آپؐ نے نہیں دیکھا، کس طرح کیا آپؐ کے رب نے ہاتھی والوں کے ساتھ۔ کیا ان کا داؤں اس نے غلط نہیں کر دیا، اور ان پر ٹکڑیاں ٹکڑیاں اڑتے جانور بھیجے، جو ان پر پتھر کی کنکریاں پھینکتے تھے۔ پھر انہیں کھائے ہوئے بھوسے کی طرح کر ڈالا۔

مطلب یہ کہ انہیں اس بھس اور چارے کی طرح پراگندہ، منتشر، بے کار اور چورا چورا کر دیا، جس طرح کہ بیل اور گائے وغیرہ اس بھس اور چارے کو کر دیتے ہیں جو ان کے کھانے سے بچ جاتا ہے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں کتب تفسیر بذیل سورۃ الفیل؛ نیز کتب تواریخ۔

**ابو لہب:** قرآن مجید میں جن جاہلی [اور مخالف اسلام] شخصیتوں کا ذکر ہے ان میں ایک ابو لہب بھی ہے۔ یہ آنحضرتؐ کا چچا تھا اور آپؐ کا بد ترین دشمن۔ [تفصیل کے لیے رک بہ ابو لہب]، اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ایک سورۃ اللہب نازل کی، جس کے الفاظ یہ ہیں: تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ ۝ مَآ أَغْنٰى عَنْهُ مَالُهٗ وَمَا كَسَبَ ۝ سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝ وَّامْرَأَتُهٗ ۚ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ۝ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (۱۱۱ [اللہب]: ۱ تا ۵)، یعنی ٹوٹ گئے ہاتھ ابولہب کے اور وہ ہلاک ہوگیا، نہ تو اس کا مال اس کے کام آیا اور نہ وہ جو اس نے کمایا۔ اب وہ سخت شعلہ زن آگ میں داخل ہوگا، اور اس کی بیوی جو سر پر ایندھن اٹھائے پھرتی ہے، اس کی گردن میں مونجھ کی رسی ہے۔

**جنوں کے سماعت قرآن کا قصہ:** قرآن مجید نے سورۃ الاحقاف میں یہ قصہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دعوت کی طرف جنوں کی توجہ بھی مبذول کرا دی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قیام مکہ کے زمانے میں جنوں کی ایک جماعت وادی نخلہ کی طرف جا رہی تھی، اتفاق سے اس وقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم صحابۂ کرامؓ کی ایک مختصر سی جماعت کو فجر کی نماز پڑھا رہے تھے، جنوں کے کان میں قرآن مجید کی آواز پڑی، تو اسے خاموشی اور توجہ سے سنا اور نہایت متأثر ہوئے۔ واپس اپنی قوم کے دیگر جنوں کی طرف آئے تو انہیں سارا واقعہ سنایا اور قرآن مجید کو ایک بدرجۂ غایت عمدہ اور تورات و انجیل وغیرہ کتب سماویہ کا مصدق قرار دیا۔ اپنی قوم سے انہوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ کے اس داعی (محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) کی بات مانو اور اس کی صداقت و حقانیت اور نبوت و رسالت پر ایمان لے آؤ۔ یہ قصہ ۴۶ [الاحقاف]: ۲۹، تا ۳۲ میں بیان کیا گیا ہے اور سورۃ الجن

میں بھی اس کی بعض مزید تفصیلات ذکر کی گئی ہیں ۔ [نیز رک به الجن (سورہ)]۔

غلبۂ اہل روم کا قصہ : رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآلہ وسلّم کے زمانے میں دنیا کی دو سلطنتیں مشہور تھیں : ایک کسری کی، یعنی سلطنت ایران اور دوسری قیصر کی، یعنی سلطنت روم ۔ یہ دونوں حکومتیں ایک دوسرے کی زبردست حریف تھیں اور ان کی نبرد آزمائیوں کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا تھا ۔ ٥٧١ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کی ولادت ہوئی اور چالیس سال بعد ٦١٠ء میں آپؐ کو خلعت نبوت سے نوازا گیا ۔ ٦٠٢ سے ٦١٤ء تک ان دونوں حریف سلطنتوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوتی رہی ۔ اہل مکہ کو ان کی لڑائی کی خبریں پہنچتی رہتی تھیں اور وہ اس سے دلچسپی رکھتے تھے، لیکن رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کی بعثت کے بعد تو اہل مکہ کو اس لڑائی سے اور بھی دلچسپی پیدا ہو گئی تھی ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فارس کے لوگ آتش پرست مجوس تھے جن سے مشرکین مکہ اپنے مذہبی تعلق کی بنا پر قرب رکھتے تھے ۔ اور اہل روم نصاری تھے ان سے اہل کتاب ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا ذہنی و قلبی لگاؤ تھا ۔ جب فارس والوں کی فتح کی خبر آتی تو مشرکین مکہ خوش ہوتے اور اہل روم کے غلبے کی اطلاع آتی تو قدرۃً مسلمانوں کو مسرت ہوتی ۔ ٦١٤ء میں جب کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کی بعثت پر پانچ برس گزرے تھے اہل فارس نے اہل روم کو فیصلہ کن شکست دی، جس کے نتیجے میں شام، مصر، ایشیائے کوچک وغیرہ تمام ممالک رومیوں کے ہاتھ سے نکل گئے ۔

اس موقع پر قرآن مجید کی یہ آیات نازل ہوئیں : الٓمّٓ ۚ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۙ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۙ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ ۬ؕ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْۢ بَعْدُ ؕ وَ يَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۙ بِنَصْرِ اللّٰهِ ؕ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ (٣٠ [الروم]: ١ تا ٥)، یعنی (اہل) روم مغلوب ہو گئے، نزدیک کے ملک میں اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غلبه پا لیں گے، چند ہی سال میں ۔ پہلے بھی اور پیچھے بھی خدا ہی کا حکم ہے اور اس روز مؤمن خوش ہو جائیں گے، اللہ کی مدد سے ۔ وہ جسے چاہتا ہے مدد دیتا ہے اور وہ غالب (اور) مہربان ہے ۔ [مزید تفصیل کے لیے رک به مقالۂ الروم]۔

ہجرت : رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآلہ وسلّم کی پاکیزہ زندگی کے تمام گوشوں کی مختلف انداز و اسلوب سے قرآن مجید نے پوری وضاحت فرما دی ہے ۔ سورۂ بنی اسرآءیل اور سورۃ النجم میں واقعۂ معراج اور اسی طرح مختلف مقامات پر ہجرت کا بھی ذکر ہے ۔ ہجرت مدینه میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنه کی معیت کا ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے : اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا ۚ (٩ [التوبة]: ٤٠)، یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیه و آلہ وسلّم کو کافروں نے مکۂ مکرّمه سے نکال دیا تھا، وہ دوسرے تھے، دو کے، جبکه دونوں غار میں تھے ۔ یہ اپنے رفیق (حضرت ابوبکر صدیقؓ) سے کہ رہے تھے (ابوبکر) غم نہ کھاؤ ۔ بلاشبہہ اللہ تعالی ہمارے ساتھ ہے ۔ ہجرت کا واقعہ قرآن نے متعدد مقامات پر مختلف طریق سے بیان کیا ہے ۔

غزوات : قرآن مجید نے غزوات کا ذکر بھی فرمایا ہے، جنگ بدر کا تذکرہ سورۂ آل عمرن، سورۃ الانفال اور اس کے علاوہ بعض دوسرے مقامات پر

بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اللہ نے اس جنگ میں مسلمانوں کی جو مدد کی اس کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہے: وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ ۚ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۲۳)، یعنی اللہ نے بدر کی جنگ میں تمھاری مدد کی جبکہ تم کمزور حالت میں تھے۔ پس اللہ سے ڈرتے رہو، تاکہ تم شکر گزار ہو۔

اسی طرح غزوۂ احد کا واقعہ بھی انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ سورۂ اٰل عمرٰن، الانفال اور التوبۃ وغیرہ میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ سورۂ اٰل عمرٰن میں ہے: وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِيْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۲۱)، یعنی اور (اے پیغمبر! قابل ذکر وہ بات ہے) جبکہ تم صبح سویرے اپنے گھر سے نکلے تھے (اور احد کے میدان میں) لڑائی کے لیے مورچوں میں مسلمانوں کو بٹھا رہے تھے اور اللہ تعالٰی سب کچھ سننے والا، جاننے والا ہے۔ پھر جنگ کے نتائج چونکہ مسلمانوں کی توقع کے خلاف تھے۔ اس لیے اس پر بھی ان کو تسلی دی ہے: اِنْ يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ ۭ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۴۰)، یعنی اگر تم نے (احد میں) زخم کھایا ہے تو دوسرے گروہ کو بھی (بدر میں) ویسے ہی زخم لگ چکے ہیں۔ جنگ احد کا ذکر قرآن مجید میں بڑی تفصیل کے ساتھ آیا ہے۔ ابن اسحٰق سے منقول ہے: انزل اللہ فی شان احد ستین اٰیۃ من اٰل عمرٰن (فتح الباری، ۷: ۲۷۸)، یعنی اللہ تعالٰی نے غزوۂ احد کے بارے میں سورۂ اٰل عمرٰن میں ساٹھ آیتیں نازل کیں۔

غزوۂ خندق یا غزوۂ احزاب کا ذکر بھی قرآن مجید میں موجود ہے۔ یہ غزوہ بدرجۂ غایت اہم تھا۔ اس سلسلے میں اللہ تعالٰی نے ایک پوری سورت نازل فرمائی، جس کا نام ہی سورۃ الاحزاب ہے۔ قرآن مجید میں اس غزوے کے متعلق کہا ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَاۗءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَّجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا ۭ وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرًا (۳۳ [الاحزاب]: ۹)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کی نعمت کو یاد کرو، جو تم پر اس وقت کی گئی جب تم پر (مشرکین کے) لشکر چڑھ آئے تھے، پس ہم نے ان پر تیز ہوا کو اور ایسے لشکروں کو بھیج دیا، جن کو تم نہیں دیکھ رہے تھے، اور جو کچھ بھی تم کرتے ہو، اللہ اس کو دیکھنے والا ہے۔

صلح حدیبیہ یا بیعت رضوان کا قصہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے اور تاریخ اسلام میں اس کو بدرجۂ غایت اہمیت حاصل ہے۔ قرآن مجید نے اس کو اہل اسلام کی فتح سے تعبیر کیا ہے: لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا (۴۸ [الفتح]: ۱۸)، یعنی بلاشبہہ اللہ ایمان والوں سے راضی ہوگیا۔ جبکہ وہ (اے پیغمبر!) آپؐ کے ہاتھ پر درخت کے نیچے بیعت کر رہے تھے اور اللہ نے جان لیا جو ان کے دلوں میں تھا۔ پس ان پر اطمینان و سکون اتارا اور ان کو ایک فتح قریب انعام میں دی۔

حافظ ابن حجر کے مطابق، فتحًا قریبًا سے مراد، فتح خیبر ہے، جو حدیبیہ کے بعد حاصل ہوئی اور جس میں مسلمانوں کو بہت سا مال غنیمت ہاتھ آیا (فتح الباری، ۷: ۴۰۰) اگرچہ فتح قریب کے متعلق اور اقوال بھی ہیں تاہم یہ واقعہ ہے کہ صلح حدیبیہ (یا بیعت رضوان) کے بعد مسلمانوں کے لیے فتح و کامیابی کے دروازے وا ہو گئے۔

فتح مکہ کا قصہ بھی قرآن مجید نے بیان فرمایا

ہے۔ سورة الحدید میں ہے: لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ط أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَ قَاتَلُوا ط وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ط (۵۷ [الحدید] : ۱۰)، یعنی تم میں برابر نہیں ہے وہ جس نے کہ خرچ کیا فتح مکہ سے پہلے اور جہاد کیا۔ ان لوگوں کا درجہ ان سے بہت بڑا ہے، جو کہ فتح مکہ کے بعد خرچ کریں اور جہاد کریں۔ اور اللہ نے سب سے حسن و خوبی کا وعدہ کیا ہے۔

[سورة النصر جو نزول کے اعتبار سے سب سے آخری سورت ہے، فتح و کامرانی کی انھیں منزلوں کی نشان دہی کرتی ہے: ] إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا ۝ (۱۱۰ [النصر] : ۱، ۲)، یعنی جب آ گئی اللہ کی مدد اور فتح اور تم دیکھو کہ لوگ اللہ کے دین میں فوج در فوج داخل ہونے لگیں۔

غزوۂ حنین کا واقعہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے۔ اس موقع پر بعض مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت کی وجہ سے عجب و غرور کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالٰی نے پہلے شکست، پھر فتح و نصرت عطا فرمائی۔ ارشاد ہے: لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ لا وَيَوْمَ حُنَيْنٍ لا إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ۝ ثُمَّ أَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلٰى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا ط وَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ۝ ثُمَّ يَتُوبُ اللّٰهُ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ عَلٰى مَنْ يَشَاءُ ط وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹ [التوبة] : ۲۵ تا ۲۷)، یعنی بلاشبہہ اللہ بہت سے میدانوں میں تمھاری مدد کر چکا ہے اور غزوۂ حنین میں بھی۔ جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے، دیکھو وہ کثرت تمھارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی پوری وسعت کے باوجود تم پر تنگ ہو گئی اور آخر کار ایسا ہوا کہ تم میدان سے پیٹھ دکھا کر بھاگنے لگے۔ پھر اللہ نے اپنے رسول پر اور مؤمنوں پر اپنی طرف سے دل کے سکون و قرار کی نعمت نازل کی اور ایسی فوجیں اتاریں جو تمھیں نظر نہ آتی تھیں، اور ان لوگوں کو مبتلائے عذاب کیا، جنھوں نے کفر کی راہ اختیار کی اور جو کفر کی راہ اختیار کرتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے۔ اس کے بعد اللہ جس پر چاہے گا، اپنی رحمت سے توجہ فرمائے گا اور اللہ بڑا ہی بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

غزوۂ تبوک کا قصہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے۔ تبوک علاقۂ شام کا ایک شہر تھا۔ وہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو یہ اطلاع ملی کہ قیصر روم ہرقل ایک بڑے لشکر کے ساتھ جس میں کئی لاکھ رضاکار بھی شامل ہیں، مسلمانوں پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ بہت ہی مشکل اور تکلیف کا وقت تھا۔ حجاز قحط کی لپیٹ میں تھا، زمین خشک ہو چکی تھی اور کہیں کوئی پیداوار یا فصل نہ تھی۔ گرمی انتہائی شدت کی پڑ رہی تھی۔ پانی میسر آنا بہت دشوار تھا۔ نہریں اور تالاب خشک ہو چکے تھے اور لوگ عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اسی لیے اس جنگ کو غزوۂ عسرت کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ قرآن نے سورة التوبة میں اس کا ذکر کیا ہے: لَقَدْ تَابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهٰجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ

مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَّحِيمٌ (۹ [التوبة]: ۱۱۷)، یعنی بےشک اللہ اپنی رحمت سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر متوجہ ہو گیا اور مہاجرین اور انصار پر بھی، عنان توجہ مبذول فرمائی، جو بڑی تنگی اور بے سروسامانی کی حالت میں اس کے نقش قدم پر چلے اور اس وقت چلے جب کہ قریب تھا کہ ان میں سے ایک گروہ کے دل ڈگمگا جائیں اور پھر وہ اپنی رحمت سے ان سب پر متوجہ ہو گیا بلاشبہہ وہ شفقت کرنے والا، رحم کرنے والا ہے.

**مسجد ضرار:** قرآن مجید میں ایک قصّہ مسجد ضرار کا بھی بیان کیا گیا ہے، یہ قصہ سورۃ التوبۃ میں مذکور ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کی تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مکۂ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینۂ منورہ تشریف لائے تو سب سے پہلے شہر کے باہر بنی عمرو بن عوف کے محلے میں فروکش ہوئے۔ پھر چند روز بعد شہر (مدینہ) میں تشریف لے گئے اور مسجد نبوی تعمیر فرمائی۔ محلۂ بنی عمرو بن عوف میں جہاں آپؐ پہلے نماز ادا فرماتے تھے، وہاں کے لوگوں نے ایک مسجد تعمیر کی جو مسجد قُبا کے نام سے مشہور ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم عام طور پر ہفتے کے روز مسجد قبا میں جا کر دو رکعت نماز پڑھتے اور اس کی فضیلت بیان فرماتے تھے۔ اب بعض منافقین کے دل میں نفاق کا جذبہ جو ابھرا تو انھوں نے ارادہ کیا کہ مسجد قُبا کے مقابلے میں اسی کے قریب ایک اور مکان مسجد کے نام سے تعمیر کیا جائے۔ جہاں اپنی الگ جماعت کا انتظام ہو اور جہاں تک ہو سکے دیگر مسلمانوں کو بھی جو مسجد قبا میں نماز ادا کرتے ہیں، اسی نئی مسجد میں نماز پڑھنے کی ترغیب دی جائے۔ اس تجویز کا اصل محرک ایک شخص ابو عامر خزرجی تھا، جس نے ہجرت نبوی سے قبل نصرانیت کا بھیس بنا کر راہبانہ زندگی اختیار کر لی تھی۔ مدینے اور اس کے گرد و نواح کے کچھ باشندے بالخصوص قبیلۂ خزرج کے لوگ اس کو زاہد و درویش مانتے اور اس کا بڑا احترام کرتے تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے قدوم میمنت لزوم سے مدینۂ منورہ میں جب ایمان و عرفان کا آفتاب چمکا اور اسلام کی ضیا افروز کرنیں اپنی روشنی بکھیرنے لگیں تو اس زاہد و درویش کا بھرم کھل گیا۔ ابو عامر کو سخت ذہنی کوفت ہوئی۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس کو اسلام کی دعوت دی اور فرمایا میں خالص ملت ابراہیمی کا پیغامبر ہوں۔ اس نے حضورؐ سے کہا میں پہلے سے ملّت ابراہیمی کا پیرو ہوں، مگر آپؐ نے اپنی طرف سے اس میں کچھ نئی چیزیں داخل کر دی ہیں۔ حضورؐ نے اس کی سختی سے تردید کی۔ بالآخر یہ شخص حضورؐ سے سخت مخالفت و عناد کا اظہار کرنے لگا۔ جنگ بدر کے بعد مکے گیا تاکہ کفار قریش کو آپؐ کے خلاف پھر آمادۂ جنگ کرے، جنگ احد کے موقع پر کفار کا ساتھ دیا۔ یہ شخص ملک شام بھی گیا تھا۔ اس نے شام میں بیٹھ کر منافقین مدینہ سے خط و کتابت کی کہ تم مسجد کے نام سے ایک عمارت بناؤ، جہاں نماز کے بہانے سے اسلام اور متبعین اسلام کے خلاف مشورے کیے جا سکیں اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے یہ کہو کہ ہماری نیت بری نہیں ہے۔ ہمارے ارادے نیک ہیں۔ بارش اور سردی کے دنوں میں چونکہ لوگوں کا مسجد قبا میں آنا مشکل ہے، لہٰذا یہ مسجد تعمیر کر لی۔ چنانچہ یہ مسجد بنائی گئی اور حضورؐ کو بھی اس میں نماز پڑھنے کی دعوت دی گئی۔ مقصد یہ تھا کہ اس میں حضورؐ کے نماز پڑھنے کے بعد عام مسلمان وہاں جانے اور نماز پڑھنے لگیں گے۔ حضورؐ اس وقت جنگ تبوک کے لیے تشریف

لے جا رہے تھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ اگر اللہ نے چاہا تو واپسی پر آئیں گے، لیکن جب تبوک سے واپس تشریف لائے اور مدینۂ منورہ کے قریب ذی اَوان کے مقام پر پہنچے تو [اللہ تعالٰی نے ان آیات کے ذریعے آپؐ کو منافقین کے ناپاک عزائم سے آگاہ کر دیا اور حکم دیا] کہ آپؐ اس مسجد میں بالکل تشریف نہ لے جائیں:

وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّكُفْرًا وَّتَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ ؕ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنٰى ؕ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ ○ لَا تَقُمْ فِيْهِ أَبَدًا ؕ لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ ؕ فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا ؕ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ ○ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهٗ عَلٰى تَقْوٰى مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهٗ عَلٰى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهٖ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ○ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِيْ بَنَوْا رِيْبَةً فِيْ قُلُوْبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (۹ [التوبۃ]: ۱۰۷ تا ۱۱۰)،

یعنی جن لوگوں نے مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے اور اللہ سے کفر کرنے اور ایمان داروں میں پھوٹ ڈالنے اور جو شخص پہلے سے اللہ اور رسول سے برسر پیکار ہے، اس کے لیے کمین گاہ کی غرض سے مسجد بنائی ہے، وہ ضرور قسمیں کھائیں گے کہ ہمارا ارادہ تو صرف بھلائی ہے اور اللہ گواہ ہے کہ وہ لوگ جھوٹے ہیں۔ (اے پیغمبر!) آپؐ اس (مسجد) میں کبھی بھی کھڑے نہ ہوں۔ البتّہ وہ مسجد جس کی بنیاد اوّل یوم ہی سے تقوٰی و پرہیز گاری پر رکھی گئی ہے، وہ اس لائق ہے کہ آپؐ اس میں کھڑے ہوں۔ اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی سے محبت رکھتے ہیں اور اللہ بھی پاک بازوں ہی کو دوست رکھتا ہے۔ کیا وہ شخص بہتر ہے جس نے اپنی عمارت کی بنیاد اللہ کے خوف اور اس کی خوشنودی پر رکھی یا وہ جس نے ایک کھائی کے گرتے ہوئے کنارے پر اپنی عمارت کی بنیاد رکھی۔ اور وہ اپنے مکین سمیت آتش دوزخ (کے گڑھے) میں جا گری۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ انھیں (سعادت کی) راہ نہیں دکھاتا جو ظلم کا شیوہ اختیار کرتے ہیں۔ یہ عمارت (مسجد ضرار) جو انھوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں کو شک و شبہہ سے مضطرب رکھے گی۔ (یہ کانٹا نکلنے والا نہیں) مگر یہ کہ ان کے دلوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں (کیونکہ یہ ان کے نفاق کی ایک بہت بڑی شرارت تھی، جو چلی نہیں، اس لیے ہمیشہ اس کی وجہ سے خوف و ہراس میں مبتلا رہیں گے) اور اللہ سب کا حال جاننے والا (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے۔

ان آیات کے نزول کے بعد اسی وقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے چند صحابہ کو مدینے کی طرف بھیج دیا تاکہ آپؐ کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے پہلے وہ اس عمارت کو مسمار کر دیں جس کا نام منافقین نے از راہ خداع و فریب مسجد رکھ لیا تھا۔ انھوں نے فوراً تعمیل ارشاد کرتے ہوئے مسجد ضرار کو گرا دیا۔

**اصحاب ثلٰثہ کا واقعہ:** سورۃ التوبۃ میں ان تین صحابۂ کرامؓ کا قصہ بیان کیا گیا ہے جو بغیر کسی معقول وجہ کے جنگ تبوک میں شریک نہ ہو سکے۔ ان کا معاملہ پچاس دن معلق رہا۔ آنحضرتؐ کے حکم پر سب لوگوں نے ان کا مقاطعہ کر دیا، حتّٰی کہ اعزہ و اقارب اور بیویوں تک نے ان سے قطع تعلّق کر لیا۔ بالآخر سخت ابتلا و امتحان کے بعد اللہ نے ان کی توبہ قبول کی اور ان کی لغزش

معاف فرما دی۔ یہ تین صحابۂ کرام کعبؓ بن مالک، ھلالؓ بن امیہ اور مرارہؓ بن ربیعہ تھے۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: وَّعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا ۭ حَتّٰٓي اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ ۭ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوْبُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ (۹ [التوبۃ]: ۱۱۸)، یعنی اور ان تین شخصوں پر بھی (اس کے رحمت کے دروازے کھل گئے) جو (معلق حالت میں) چھوڑ دیے گئے تھے جبکہ زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود بھی ان کے لیے تنگ ہوگئی اور ان کی جانیں (بھی) ان پر دوبھر ہوگئیں اور انھوں نے جان لیا کہ (خدا کے ھاتھ) سے انھیں خود اس کے سوا کوئی پناہ نہیں۔ پس اللہ اپنی رحمت سے ان پر لوٹ آیا تاکہ وہ توبہ و رجوع کریں بلاشبہہ اللہ ھی بڑا توبہ قبول کرنے والا، بڑا ھی رحمت والا ہے۔

زیدؓ بن حارثہ: عرب کا ایک معزز قبیلہ، بنو کلب تھا۔ [زیدؓ بن حارثہ اسی معزز قبیلے سے تعلق رکھتے تھے]۔ زیدؓ بن حارثہ بچپن میں اپنی والدہ کے ساتھ بنو معین کے قبیلے میں جا رہے تھے کہ راستے میں ایک اور قبیلے بنو قین نے ان کو لوٹ لیا۔ وہ لوگ خود زید کو بھی اپنے ساتھ لے گئے اور عکاظ کے بازار میں لا کر ان کو فروخت کر دیا۔ وھاں حضرت خدیجۃ رضی اللہ عنہا کے بھتیجے حکیم بن حزام نے اپنی پھپی (حضرت خدیجہؓ) کے لیے انھیں خرید لیا۔ زیدؓ کی عمر آٹھ سال کی تھی کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد نکاح میں آنے کا شرف حاصل ھوا اور انھوں نے اسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا۔ زید کے والد حارثہ کو جب معلوم ھوا کہ اس کا لڑکا مکۂ مکرمہ میں موجود ہے تو وہ زید کو واپس لے جانے کے لیے اپنے بھائی کعب کو ساتھ لے کر آئے، لیکن حضرت زیدؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے الگ ھونے اور باپ کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا۔ اس سے حضرت زیدؓ کے والد کو بڑی تکلیف ھوئی اور کہا تم غلامی کو آزادی پر اور ایک اجنبی خاندان کو ماں باپ پر ترجیح دیتے ھو۔ زیدؓ نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذات گرامی کی محبت کو دنیا کی ھر چیز پر میرے نزدیک تقدم حاصل ہے۔ میں انھیں چھوڑ کر آپ کے ساتھ نہیں جا سکتا۔ آپؐ نے زیدؓ کو اسی وقت آزاد کر دیا اور اسے اپنا بیٹا بنا لیا، اور لوگ انھیں زید بن محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کہنے لگے۔

اس کے کچھ عرصے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مساوات انسانی کو ثابت کرنے کے لیے حضرت زیدؓ کی شادی اپنی پھپی زاد بہن زینبؓ بنت جحش [رک باں] سے کر دی۔ زینبؓ، حضورؐ کی پھپی امیہ بنت عبدالمطلب کی بیٹی اور ھاشمی خاندان کی چشم و چراغ تھیں.

اس طرح حضرت زیدؓ خاندان ھاشمی سے ایک خاص رشتہ و تعلق میں منسلک ھو گئے اور ساتھ ھی عملی طور پر نسلی و خاندانی فخر و غرور کا بھی خاتمہ ھو گیا؛ لیکن اس میں ایک مشکل یہ [پیش آئی، کہ دونوں کے مزاج میں تفاوت ھونے کی وجہ سے ان کا آپس میں] نباہ نہ ھو سکا اور ناچاقی یہاں تک بڑھ گئی کہ نوبت طلاق تک پہنچ گئی۔ اب حضرت زینبؓ کے دوسرے نکاح کا مسئلہ سامنے آیا۔ [اس موقع پر] اللہ تعالٰی عرب میں رائج شدہ ایک قدیم رسم کو ختم کرانا چاھتے تھے۔ وہ رسم اپنے منہ بولے بیٹے (متبنّٰی) کی منکوحہ سے نکاح نہ کرنے کی تھی۔ اس لیے اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو حکم دیا

کہ آپؐ حضرت زینبؓ سے نکاح فرمالیں اور دنیا کے سامنے اس مسئلے کا عملی ثبوت مہیا کر دیں] اور اس کے ساتھ حضرت زید کا ذکر خیر بھی قرآن مجید میں کیا گیا۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ واحد صحابی ہیں، جن کا نام قرآن مجید میں لیا گیا ہے: فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۭ وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا ۝ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ ۭ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۭ وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرَا (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷ و ۳۸)، یعنی پھر جب زید نے اس سے اپنی کوئی حاجت متعلق نہ رکھی (یعنی طلاق دے دی) تو ہم نے آپؐ سے اس کا نکاح کر دیا، تاکہ مسلمانوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے (نکاح کے) بارے میں کچھ تنگی نہ رہے، جب وہ (منہ بولے بیٹے) ان سے اپنی کوئی حاجت (متعلق) نہ رکھیں (طلاق) دے دیں۔ اور خدا کا یہ حکم تو ہونے ہی والا تھا۔ اور پیغمبر کے لیے جو بات (تکوینًا یا تشریعًا) اللہ نے مقرر کر دی تھی، اس میں اس پر کوئی الزام نہیں، اللہ تعالٰی کا ان (پیغمبروں) کے حق میں بھی یہی معمول تھا جو پہلے ہو گزرے ہیں اور اللہ کا حکم (پہلے سے) نافذ شدہ تھا۔

اس ضمن میں قرآن مجید نے یہ بھی فرمایا کہ لوگ زید کی نسبت ابنیّت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف کرتے ہیں یہ صریحًا غلط ہے۔ ان دونوں میں کسی قسم کی نسبت ابوّت یا نسبت ابنیّت نہیں ہے اور سرے سے حضورؐ تو کسی مرد کے باپ ہی نہیں ہیں: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ۭ (۳۳ [الاحزاب]: ۴۰)، یعنی محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبین ہیں۔

عربوں نے کسی کے مال وراثت پر خود قابض ہونے یا اپنا مال بطور وارث کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کی غرض سے متبنّٰی کو اصل بیٹے کا مقام دے دیا تھا۔ قرآن مجید میں اس کی صراحت کر دی گئی کہ متبنّٰی کو حقیقی بیٹے کی حیثیت حاصل نہیں ہے: وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاۗءَكُمْ اَبْنَاۗءَكُمْ ۭ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ ۭ (۳۳ [الاحزاب]: ۴)، یعنی اور (اللہ نے) تمھارے منہ بولے بیٹے کو تمھارا (حقیقی) بیٹا نہیں بنا دیا ہے۔ یہ سب تمھارے منہ سے کہنے کی باتیں ہیں۔

زیدؓ بن حارثہ کو، لوگ زیدؓ بن محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نام سے پکارتے تھے قرآن مجید نے اس سے بھی روک دیا۔ فرمایا: اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَاۗىِٕهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ (۳۳ [الاحزاب]: ۵)، یعنی تم ان لے پالکوں کو ان کے اصلی باپوں کے نام سے پکارا کرو۔ اللہ کے نزدیک یہی بات درست ہے۔

حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے اس واقعے میں قرآن مجید نے ضمنًا بہت سے مسائل کی وضاحت کر دی ہے اور متعدد غلط رسوم کو ختم کر دیا ہے، جو ایام جاہلیت میں رواج پذیر تھیں [نیز رک بہ زیدؓ بن حارثہ]۔

**مآخذ:** (۱) قرآن مجید؛ (۲) البخاری: الجامع الصحیح؛ (۳) مسلم: الجامع الصحیح، مطبوعۂ دہلی؛ (۴) الترمذی: الجامع السنن؛ [(۵) ابو داود: السنن؛] (۶) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری بشرح صحیح البخاری؛ (۷) بدر الدین العینی: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری؛ (۸) ابن کثیر: تفسیر؛ (۹) وہی مصنف: البدایہ والنہایۃ؛ (۱۰) الزمخشری: الکشاف؛

(۱۱) ابن جریر الطبری : جامع البیان؛ (۱۲) [ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری؛ (۱۳) محمود الآلوسی: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، مطبوعۂ ملتان] ؛ (۱۴) ابن الأثیر : اسد الغابة فی معرفة الصحابہ؛ (۱۵) [ابو الکلام آزاد : ترجمان القرآن؛ (۱۶) سیّد ابو الاعلی مودودی : تفہیم القرآن، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۷) مولانا محمود حسن و شبیر احمد عثمانی : تفسیر، مطبوعۂ لاہور؛] (۱۸) سید سلیمان ندوی : ارض القرآن؛ (۱۹) حفظ الرحمٰن سیوهاروی : قصص القرآن، ۴ جلدیں، مطبوعۂ لاہور؛ [(۲۰) الثعلبی : عرائس المجالس فی قصص الانبیاء، قاهرہ، ۱۲۹۷ھ؛ (۲۱) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۸ جلدیں، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۲) راغب الاصفہانی: مفردات القرآن؛ (۲۳) ابن منظور : لسان العرب، بولاق ۱۲۹۹ - ۱۳۰۸ھ؛ (۲۴) ابن عباس : تفسیر ابن عباس؛ (۲۵) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن].

(محمد اسحٰق بھٹی [و اداره])

**⑧ علوم القرآن** : قرآن مجید کتاب ہدایت ہے جس کو اللہ تعالٰی نے بنی نوع انسان کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے لیے نازل کیا ہے۔ وہ ایک مکمل ضابطۂ حیات اور جامع قانونِ ہدایت ہے۔ قرآن مجید اصول و کلیات کا جامع ہے اس کے جزئیات کی تفصیل و تعیین کا کام نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو تفویض کیا گیا۔ علامہ ابو اسحٰق الشاطبی (م ۷۹۰ھ) اپنی کتاب الموافقات میں لکھتے ہیں ”قرآن کریم اختصار کے باوجود جامع ہے۔ اور وہ جامع اسی اعتبار سے ہے کہ اس میں دین کے اصول و کلیات جمع ہو گئے ہیں۔ جب نزولِ قرآن کی تکمیل ہوگئی تو شریعت مکمل ہوگئی“ (الموافقات، مطبوعۂ قاهرہ، ۲ : ۳۹۷).

جب بقول امام الشاطبی قرآن مجید اصولِ دین کا جامع ہے تو اس سے واضح ہوا کہ دین کے اصول و کلیات کو جاننے کے لیے قرآن کریم کا فہم و ادراک ضروری ہے۔ قرآن کریم جب نازل ہو رہا تھا، اس وقت جو لوگ موجود تھے وہ اگرچہ اہل لسان ہونے کی وجہ سے اس کو سمجھنے میں کسی علم یا معلّم کے محتاج نہ تھے۔ تاہم قرآن کریم کے فہم و ادراک میں انہیں بھی بعض اوقات دشواری پیش آتی تھی۔ ایسے مواقع پر صحابہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے دریافت کیا کرتے تھے، مثلاً جب آیت کریمہ ”وَلَمْ یَلْبِسُوْآ اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶ [الانعام] : ۸۲)، یعنی اور انهوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے آلودہ نہیں کیا، نازل ہوئی تو صحابہ نے عرض کی کہ ظلم کا ارتکاب تو ہم میں سے ہر شخص نے کیا ہے، پھر اس آیت کا مفہوم کیا ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا ”ظلم سے مراد شرک ہے“۔ اس کی تائید میں آپؐ نے آیت کریمہ ”اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ“ (۳۱ [لقمان] : ۱۳) یعنی شرک بہت بڑا ظلم ہے تلاوت فرمائی اسی طرح ایک اور موقع پر جب آیت کریمہ ”حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ“ (۲ [البقرة] : ۱۸۷)، یعنی یہاں تک کہ سفید تاگا سیاہ تاگے سے متمیز ہو جائے، نازل ہوئی تو عدیؓ بن حاتم نے عرض کی ”یا رسول اللہ میں اپنے تکیے کے نیچے دو تاگے رکھتا ہوں۔ ایک سیاہ اور ایک سفید اور اس وقت تک کھاتا پیتا رہتا ہوں جب تک سفید تاگا نظر نہ آنے لگے۔“ آپؐ نے فرمایا ”تم سمجھے نہیں سیاہ تاگے سے رات کی سیاہی اور سفید سے دن کی روشنی مراد ہے“ (دونوں واقعات کے لیے دیکھیے الزرکشی : البرہان، ص ۱۰۵؛ نیز صبحی الصالح : مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، صفحہ ۱۷۰).

بعد میں جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور سیکڑوں عجمی اقوام مشرف باسلام ہوئیں تو ان کو فہم قرآن کے سلسلے میں اور بھی دقّت کا سامنا کرنا پڑا۔

اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ عربی ان کی مادری زبان نہ تھی ۔ نیز اس وقت تک قرآن مجید پر نقطے اور اعراب بھی نہیں لگائے گئے تھے، کیونکہ عربوں کو اس کی ضرورت نہ تھی ۔ اس لیے تو مسلم اہل عجم کو تلاوت قرآن مجید میں غلطی سے بچانے کے لیے قرآن مجید پر اعراب لگانے کی ضرورت پیش آئی ۔ اس ضمن میں یہ بھی مشہور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ھ) کو حکم دیا کہ نحو کے قواعد مرتب کریں تاکہ عربی زبان کا تحفظ کیا جا سکے ۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم اعراب القرآن کی بنیاد حضرت علیؓ کے ہاتھوں رکھی گئی (تہذیب التہذیب، ج ۱۲، ص ۱۰؛ نیز موجز البیان فی مباحث تختص بالقرآن، ص ۹۲، بغداد ۱۹۳۰ء).

صحابۂ کرامؓ میں سے مندرجۂ ذیل حضرات قرآنی علوم میں خصوصیت کے ساتھ مہارت رکھنے میں مشہور ہوے [اگرچہ ارشاد نبوی ہے: اصحابی کالنّجوم . . . . تاہم] خلفاے اربعہ، عبداللہ ابن عباس، عبداللہ ابن مسعود، زید بن ثابت، اُبَیّ بن کعب، ابوموسی الاشعری، عبداللہ بن زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین دیگر صحابۂ کرامؓ پر فوقیت رکھتے تھے ۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حلقۂ درس نے نہایت وسعت حاصل کی، انکے ہزاروں شاگرد پیدا ہوگئے ۔ جن میں مجاہدؒ، عطاءؒ بن رباحؒ، عکرمہؒ اور سعیدؒ بن جُبَیر خاص امتیاز رکھتے تھے ۔ چنانچہ سعیدؒ بن جُبَیر نے سب سے پہلے عبدالملک بن مروان کی فرمائش پر تفسیر قرآن پر مشتمل کتاب لکھی ۔ عطاء بن دینار کے نام سے جو تفسیر مشہور ہے، وہ در حقیقت یہی تفسیر ہے ۔ (الذہبی: میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۹۷، مطبوعۂ قاہرہ، نیز صبحی الصالح: علوم القرآن، اردو، ص ۱۴۱).

اس کے بعد ائمۂ مجتہدین اور ان کے ہم عصر علما نے تفسیریں لکھیں ۔ بعد ازاں تفسیر نویسی کا عام رواج ہو گیا اور سیکڑوں ہزاروں تفسیریں معرض وُجود میں آ گئیں.

تفسیر کے علاوہ قرآن مجید کے خاص خاص مباحث پر جداگانہ اور مستقل تصنیفات کا سلسلہ شروع ہوا ۔ کسی نے قرآن مجید کے فقہی احکام بیان کیے، کسی نے اسباب نزول پر کتب لکھیں ۔ کسی نے قرآن مجید کے صرف ان الفاظ کو جمع کیا جو عجمی زبانوں سے تعلق رکھتے ہیں، کسی نے امثالِ قرآن کو یکجا کیا، کسی نے آیات مکرّرہ کے نکات بیان کیے ۔ اس قسم کے مضامین کی تعداد اسّی کے قریب ہے، ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ اور مستقل کتابیں لکھی گئیں (السیوطی: الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳ - ۵).

علوم القرآن کا عنوان خاصا طویل ہے جس کی اس مختصر مقالے میں گنجائش نہیں ۔ یہاں صرف چند علوم کا مختصر تذکرہ کیا جائے.

۱ - وہ علوم جو مسلمانوں نے قرآن فہمی کے لیے مدوّن کیے: ان میں سے بعض علوم کا تذکرہ اس مقالے میں پہلے ہو چکا ہے، مثلاً نزول قرآن مجید، جمع و کتابت قرآن، آیات و سور کی ترتیب، الاحرف السبعۃ، مکّی و مدنی سورتیں، قراءت و قرّاء، رسم الخط، مضامین قرآن، اعجاز القرآن اور قصص قرآن ۔ چند ایک علوم کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے:

(۱) علم التفسیر: [رک باں نیز مقالہ علم] لفظ تفسیر سہ حرفی مادہ ''فسّر'' (ف - س - ر) سے مشتق ہے ۔ فسّر کے معنی کھولنے اور بیان کرنے کے ہیں.

تعریف: ابو حیان الاندلسی صاحب بحر المحیط نے تفسیر کی یہ تعریف کی ہے: "ھو علم یبحث فیہ عن کیفیۃ النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتھا و احکامھا الافرادیۃ و الترکیبیۃ و معانیھا التی یحمل علیھا حالۃ الترکیب و تتمات لذالک" (الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴، مطبوعۂ مصر)، یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس میں قرآن مجید کے الفاظ کی کیفیت نطق سے الفاظ کے مدلولات اس کے احکام افرادی و ترکیبی اور ان کے ان معانی سے جن پر الفاظ بحالت ترکیب محمول کیے جاتے ہیں، بحث کی جاتی ہے اور ان کے علاوہ چند اور تتمات بھی ہیں۔

علّامہ الزرکشی علم تفسیر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "علم تفسیر کے ذریعے قرآن کریم کا فہم و ادراک حاصل کیا جاتا ہے اور اس کے احکام و مصالح معلوم کیے جاتے ہیں۔ علم تفسیر میں مختلف علوم سے مدد لی جاتی ہے، مثلاً علم لغت، علم نحو و صرف، علم البیان، اصول الفقہ، علم القراءات۔ علم تفسیر کے سلسلے میں علم اسباب النزول اور ناسخ و منسوخ سے واقفیت حاصل کرنا بھی ضروری ہے" (البرہان، ج ۱، ص ۱۳، مطبوعۂ مصر)۔

قرآن مجید کے اوّلین شارح و مفسر خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم تھے۔ قرآن مجید کا جو حصّہ نازل ہوتا آپؐ اس کی تفسیر فرماتے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی زندگی میں صحابۂ کرامؓ تفسیر قرآن کو بیان کرنے کی جسارت نہیں کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کے تربیت یافتہ صحابہؓ نے تشریح و تفسیر قرآن کے منصب کو زینت بخشی۔ چنانچہ پہلی صدی ھجری میں حضرت اُبیّ بن کعبؓ نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ موصوفؓ کا انتقال حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ہوا تھا۔ اس لیے یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کی تصنیف اسی دور میں ہوئی۔ اگرچہ یہ تفسیر بعد ازاں ناپید ہو گئی مگر مشہور مفسر محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) اور ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے اپنی اپنی تفسیروں میں اس سے بکثرت روایات اخذ کی ہیں۔ علامہ احمد طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ) لکھتے ہیں: "حضرت اُبیّ بن کعبؓ کی تفسیر کا نسخہ بڑا ضخیم ہے جس کو ابو جعفر رازی بواسطۂ ربیع بن انس از ابو العالیہؒ از اُبیّ بن کعبؓ روایت کرتے ہیں اور یہ سند صحیح ہے مفسر ابن جریر، ابن ابی حاتم اور اسی طرح حاکم اپنی مستدرک میں اور امام احمدؒ بن حنبل اپنی مسند میں اس سے بکثرت روایت کرتے ہیں" (مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ ج ۱، ص ۴۰۴، طبع حیدر آباد دکن)۔

بعد ازاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تفسیر لکھی جس کا نسخہ امام احمدؒ بن حنبل کے زمانے میں مصر میں موجود تھا۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں بوساطت مجاھد اور سعیدؒ بن جبیر اسی سے روایات بیان کی ہیں (مفتاح السعادۃ، ج ۱، ص ۴۰۱)۔

پہلی صدی ھجری کے وسط میں کبار تابعین میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نامور شاگرد سعیدؒ بن جبیر (م ۹۳ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اس کا ذکر تفسیر سعید بن جبیر کے نام سے کیا ہے (الفہرست، ص ۵۱)۔

سعیدؒ بن جبیر کے بعد کبار تابعین میں سے حضرت ابن عباسؓ کے تلمیذ خاص ابوالعالیہؒ رفیع بن مہران ریاحی بصری (م ۹۳ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ بقول بعض تفسیر نویسی میں ان کا درجہ سعیدؒ بن جبیر سے بھی بلند تر ہے۔ حافظ شمس الدین الذہبی (م ۹۳ھ) لکھتے ہیں: ابوبکر بن ابی داؤد کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنھم کے بعد ابو العالیہؒ اور پھر سعیدؒ بن جبیر سے بڑھ کر

قرآن مجید کا کوئی عالم نہیں (تذکرۃ الحفاظ، ج ۱، ص ۹۳، مطبوعۂ حیدرآباد دکن)۔

اسی طرح محمد بن کعب قرظی (م ۱۰۸ھ) اور عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیریں لکھیں۔ یہ بڑے بلند پایہ تابعین میں سے تھے۔ تابعین سے یہ فیض اتباعِ تابعین نے حاصل کیا، چنانچہ انھوں نے متقدمین کے تفسیری اقوال جمع کر کے کُتبِ تفسیر تصنیف کیں۔ اس ضمن میں مندرجۂ ذیل اصحاب کے اسما خاص طور سے قابل ذکر ھیں۔ سفیانؒ بن عیینہ، وکیعؒ بن الجراح، شعبہؒ بن حجاج، یزیدؒ بن ھارون، عبدؒ بن حمید (البرھان، ج ۲، ص ۱۵۹)۔

اس کے بعد تفسیر نویسی کا سلسلہ وسیع پیمانے پر شروع ھو گیا اور علما نے اپنے اپنے علمی ذوق کے زیرِ اثر قرآن مجید کی تفاسیر لکھیں۔ چنانچہ فقہا کی تفاسیر فقہی احکام کا مجموعہ بن گئیں۔ علم معانی و بیان اور نحو کے علما نے اپنی کُتبِ تفسیر میں یہی طرز و انداز اختیار کیا، مثلاً الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کی تفسیر الکشاف اسی طرزِ تحریر کی مظہر ھے۔ امام فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی، ''مفاتیح الغیب'' مؤلف کے حکمت و فلسفہ میں مہارت تامہ رکھنے کا ثبوت ھے۔ الثعلبی (م ۴۲۷ھ) کی تفسیر ''الکشف والبیان'' میں قصص کا رنگ غالب ھے۔ علیٰ ھذا القیاس (دیکھیے الزرکشی: البرھان، ج ۱، ص ۱۳، مطبوعۂ مصر؛ نیز الاتقان، ج ۲، ص ۱۹۰) تفسیریں عموماً دو طرز پر لکھی گئیں: (۱) تفسیر بالمنقول یا بالمأثور اور (۲) تفسیر بالرأی۔

۱۔ تفسیر بالمأثور کا مطلب یہ ھے کہ کسی آیت کی تشریح احادیثِ نبویہ اور صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کی روشنی میں کی جائے۔

۲۔ تفسیر بالرأی سے مراد یہ ھے کہ کسی آیت کی تفسیر و تشریح میں اپنے قیاس اور اپنی رائے کو بروئے کار لایا جائے، اس کے جواز و عدم جواز کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ھیں۔ اختلاف کا حاصل یہ ھے کہ تفسیر بالرای اس صورت میں حرام ھے جبکہ مفسّر یا تو بلا دلیل و برھان اس پر اصرار کرے کہ خدا کی مراد یہی ھے یا یہ کہ مفسّر قواعدِ لغت اور اصول شرع سے بیگانہ ھونے کے باوجود تفسیر قرآن کی جسارت کرے اور یا بدعات و اھوا کی تائید میں قرآنی آیات کو توڑ مروڑ کر پیش کرے۔ امام السیوطی نے الزرکشی کی البرھان سے وہ شروط نقل کی ھیں جن کا پایا جانا تفسیر بالرأی کی اباحت کے لیے ضروری ھے (صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، ص ۴۱۸، بحوالۂ الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ نیز البرھان، ج ۲، ص ۱۵۹)۔

اھم کتبِ تفسیر: اھم کتب تفسیر حسب ذیل ھیں:

تفسیر جامع البیان: یہ تفسیر ابو جعفر بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) کی تالیف ھے۔ اس بات پر علما کا اتفاق ھے کہ تفسیر میں اپنی خصوصیات کے دائرے میں اس کے مثل کوئی کتاب تالیف نہیں ھوئی۔ السیوطی فرماتے ھیں کہ ابن جریر محض نقل اقوال پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان کی توجیہ بھی کرتے ھیں اور بعض کے مقابلے میں بعض کو ترجیح دیتے ھیں۔ اس بنا پر ان کی تفسیر کو دیگر تفاسیر پر فوقیت حاصل ھے۔ ابو حامد اسفرائینی کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص تفسیر ابن جریر حاصل کرنے کے لیے چین تک سفر کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ ھو گی (راغب طباخ: الثقافۃ الاسلامیہ، اردو ترجمہ، ص ۲۴۹)۔

تفسیر معالم التنزیل از بغوی: یہ تفسیر امام محی السنۃ ابو محمد حسین بن مسعود الفراء بغوی (م ۵۱۶ھ) کی تالیف ھے۔

تفسیر الکشاف: از علامہ محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ)۔ یہ تفسیر عقلی انداز پر تحریر کردہ تفاسیر کا بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔ یہ تفسیر نکات بلاغت اور بطریق سوال و جواب وجوہ اعجاز کے بیان کرنے میں منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ منقولات پر مشتمل تفاسیر میں اسرائیلیات کی جو بھرمار ہوتی ہے کشاف کا دامن اس سے پاک ہے۔ لغوی اور نحوی بحثیں قابل قدر ہیں مگر معتزلی طرز فکر کی حامل ہونے کی بنا پر اس میں تکلف و تعصب سے کام لیا گیا ہے۔

مفاتیح الغیب: یہ تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے۔ اس کو امام فخر الدین محمد بن عمر رازی (م ۶۰۶ھ) نے تصنیف کیا۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ امام رازی کی یہ تفسیر بڑی ضخیم ہے۔ لیکن ان کی عمر نے وفا نہ کی اور وہ اپنی تفسیر کی تکمیل نہ کر سکے۔ چنانچہ ان کے مشہور شاگرد شہاب الدین احمد بن خلیل الخویبی الدمشقی (م ۶۳۷ھ) نے جتنا حصہ ناقص رہ گیا تھا اس کی تکمیل کی۔ اور شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی (م ۷۲۷ھ) نے اس کا ایک تکملہ لکھا۔

تفسیر البیضاوی: اس کا اصلی نام انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے۔ مؤلف کا نام قاضی ناصرالدین ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی الشافعی (م ۶۸۵ھ) ہے۔ بلاشبہ یہ ایک بہترین تفسیر ہے۔ اس میں اعراب اور معانی و بیان سے متعلق زیادہ تر مباحث کشاف سے ماخوذ ہیں۔ حکمت و کلام سے متعلق اس میں جو مواد ہے وہ تفسیر کبیر سے لیا گیا ہے۔ مگر اختتام پر ان کی فضیلت میں وہ جو احادیث پیش کرتے ہیں وہ اکثر ضعیف اور ناقابل اعتماد ہیں۔

تفسیر ابن کثیر: صاحب کشف الظنون کہتے ہیں کہ تفسیر ابن کثیر ایک ضخیم تفسیر ہے۔ اس کے مؤلف ابوالفداء اسمٰعیل بن عمر قریشی دمشقی (م ۷۷۴ھ) ہیں۔ یہ تفسیر بالماثور کا عمدہ ترین نمونہ ہے۔ جہاں مؤلف نے ضرورت محسوس کی ہے وہاں اصول تنقید سے بھی کام لیا ہے۔

تفسیر فتح القدیر: یہ علامہ محدث قاضی محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ الشوکانی (م ۱۲۵۰ھ) کی تصنیف ہے جو یمن کے ایک جید عالم تھے۔ یہ تفسیر معقول و منقول دونوں اسالیب کی جامع ہے۔

روح المعانی: یہ تفسیر علامہ محمود بن عبداللہ الآلوسی بغدادی (م ۱۲۷۰ھ) کی تالیف کردہ ہے۔ تفسیر کی ایک قسم وہ بھی ہے جو تصوف کے نقطۂ خیال سے لکھی گئی تفاسیر سے ملتی جلتی ہے۔ اس کو تفسیر اشاری کہتے ہیں۔ ایسی تفاسیر میں ظاہری معانی کی تاویل کر کے ان کو باطنی معانی سے یک رنگ و ہم آہنگ بنایا جاتا ہے۔ تفسیر روح المعانی اسی نوع سے تعلق رکھتی ہے۔

تفسیر المنار: اس تفسیر کے مؤلف علامہ شیخ محمد رشید رضا کی پیدائش طرابلس میں ہوئی۔ مصر کو انھوں نے اپنا وطن بنا لیا تھا اور یہیں ۱۳۵۴ھ میں وفات پائی۔ یہ تفسیر بارہ جلدوں میں ہے اور قرآن عزیز کے بارہ پاروں کی تفسیر ہے جو سورۂ یوسف کے آخر تک ہے۔ اور اسی قدر طبع بھی ہوئی ہے۔ شیخ محمد رشید رضا کے مقدمۂ تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے شیخ محمد عبدہؒ کی تدریس میں پانچ اجزاء کی تفسیر سنی تھی۔ پھر ۱۳۲۳ھ میں شیخ محمد [illegible]ہ کا انتقال ہو گیا۔ شیخ محمد رشید کا معمول تھ[illegible] استاد کے درس سے واپس آنے کے بعد جو کچھ یاد رکھتے اس کو لکھ لیا کرتے۔ مزید براں من جانب اللہ ان پر جو علمی فیضان ہوتا اس کو بھی قلمبند کرتے جاتے۔ الذہبی: التفسیر و المفسرون، جلد سوم، مطبوعہ

قاهره؛ الزرقانی: مناهل العرفان، مطبوعهٔ قاهره [تفسیر کی مزید تفصیل کے لیے رک بآں].

علم اسباب النزول: قرآن مجید کے فہم و ادراک کے سلسلے میں جو علوم وضع کیے گئے ہیں علم اسباب النزول بھی ان میں سے ایک ہے۔ اسباب النزول سے مراد وہ علم ہے جس کے ذریعے یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ فلاں آیت کب اور کس واقعے کے سلسلے میں نازل ہوئی۔ بقول سیوطی قرآنی آیات کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ آیات جو ابتداءً کسی واقعے کے رونما ہوئے بغیر نازل ہوئیں۔

(۲) وہ آیات جو کسی واقعے یا سوال کے بعد اتریں (الاتقان، مطبوعهٔ قاهره، ۱: ۲۹)۔

لہٰذا حدوث واقعہ کے بعد نازل ہونے والی آیات کا مفہوم اسی صورت میں سمجھا جا سکتا ہے کہ پہلے وہ واقعہ معلوم ہو۔ امام شاطبی نے اس علم کی غرض و غایت اس طرح واضح کی ہے "سبب نزول کے معلوم ہو جانے سے قرآن فہمی میں ہر اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے قرآن مجید کے مطالب و معانی سمجھنے کے لیے یہ علم از بس ناگزیر ہے۔ سبب نزول کے جاننے کا مطلب اس موقع و مقام کا معلوم کرنا ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا۔ سبب نزول کے نہ جاننے سے آدمی کو فہم قرآن میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور ایک ظاہر نص بھی مجمل و مبہم ہو کر رہ جاتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے معنی و مفہوم میں نزاع و اختلاف پیدا ہو جاتا ہے" (الموافقات، ۳: ۳۴۷، مطبوعهٔ قاهره)۔

واحدی کہتے ہیں: کسی آیت کا سبب نزول معلوم کیے بغیر اس کی تفسیر ممکن نہیں۔ ابن دقیق العید کے نزدیک سبب نزول قرآن مجید کے معانی سے آگاہ ہونے کا زبردست ذریعہ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فرمایا کہ سبب نزول کسی آیت کے فہم و ادراک میں بڑی حد تک مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ سبب نزول کا علم حاصل ہونے سے مسبب کا پتا چل جاتا ہے۔ بعض علمائے سلف اسباب نزول کی عدم معرفت کی وجہ سے بعض آیات کے معانی نہ سمجھ سکے۔ جب انہیں ان آیات کا سبب نزول معلوم ہوا تو اشکال جاتا رہا۔ (السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول، قاهره، ص ۳)۔

السیوطی کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ بن مظعون اور حضرت عمرو بن معدیکرب کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس کی دلیل میں یہ آیت پیش کرتے تھے۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا (۵ [المآئدة]: ۹۳)، (یعنی ایمان والوں اور نیک اعمال انجام دینے والوں نے جو کچھ کھا لیا اس میں کچھ مضائقہ نہیں)، ان بزرگوں سے اس قسم کے خیال کا انتساب واقعی کھٹکتا ہے [لیکن جونہی انہیں اس کا سبب نزول معلوم ہوا۔ ان کا شک رفع ہو گیا]۔ اس آیت کا سبب نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے وقت کہا "ان لوگوں کا کیا حال ہو گا جو نزول آیت سے قبل شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا میں جہاد کرتے ہوئے مارے جا چکے ہیں یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟ چنانچہ ان لوگوں کی ازالۂ شک کے لیے یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس روایت کو احمد النسائی اور دیگر محدثین نے بھی نقل کیا ہے (الزرکشی: البرهان، ۱: ۲۸، مطبوعهٔ قاهره؛ نیز السیوطی: الاتقان، ۱: ۲۹، مطبوعهٔ قاهره)۔

علم اسباب النزول کا ارتقا: علم اسباب النزول پر سب سے پہلے حضرت ابن عباسؓ کے نامور

شاگرد عکرمہ (م ۱۰۷ھ) نے کتاب لکھی جس میں وہ تمام معلومات جمع کیں جو موصوف نے اپنے استاد حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سنی تھیں۔ ابن الندیم: (الفہرست، ص ۵۷)۔

السیوطی نے امام بخاری کے استاد حافظ ابوالحسن علی بن عبداللہ المدینی (م ۲۳۴ھ) کو اس ضمن میں اولین مصنف قرار دیا ہے۔ اسی طرح حاجی خلیفہ نے بھی کشف الظنون میں موصوف کو اوّل من صنّف کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن المدینی کی کتاب جامع تر ہے (کشف الظنون، ج ۱، عمود ۷۶)۔

بقول حافظ السیوطی اس فن پر ابوالحسین علی بن احمد الواحدی (م ۴۶۸ھ) کی کتاب اسبابُ النزول بہت مشہور ہے، مگر اس میں ابہام و اجمال پایا جاتا ہے۔ برہان الدین ابراہیم بن عمر بن ابراہیم جعبری (م ۷۳۲ھ) نے الواحدی کی کتاب کا خلاصہ لکھا۔ مگر اس میں یہ نقص ہے کہ اسانید کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اور اضافہ کچھ نہیں کیا۔ شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے اسباب النزول پر ایک کتاب لکھی تھی مگر کتاب ابھی مسودے کی صورت میں تھی کہ وہ وفات پا گئے۔ یہی وجہ ہے کہ السیوطی اس کتاب سے مستفید نہ ہو سکے (صبحی صالح: مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، ص ۱۹۳؛ نیز الاتقان، السیوطی: ۱ : ۲۹)۔

سابق الذکر کُتب پر تبصرہ کرنے کے بعد السیوطی اپنی تصنیف کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں: میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جو اختصار کے باوجود جامع ہے۔ اس کا نام لبابُ النقول فی اسباب النزول ہے۔ السیوطی نے یہاں اپنی کتاب کی خصوصیات گنائی ہیں۔ (دیکھیے لبابُ النقول، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۶)۔

مذکورۂ صدر مستقل کُتب کے علاوہ تفسیر بالماثور کے انداز پر تحریر کردہ کُتبِ تفسیر میں بھی اسباب النزول پر مشتمل روایات ذکر کی گئی ہیں۔

**علم القراءات:** قِرَاءَة عربی میں مصدر ہے اور اس کے معنی مطلق پڑھنے کے ہیں۔ علم القراءات سے وہ علم مراد ہے جس میں قرآنی کلمات کے ادا کی کیفیت اور اس میں جو اختلاف ہے وہ بیان کیا جاتا ہے اور اختلاف قراءات کو اس کے ناقلین کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔ تاکہ قرآن مجید میں لفظ اور لہجے کی تحریف کو راہ پانے کا موقع نہ ملے (الزرقانی: مناہل العرفان، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۴۰۵)۔

السیوطی اس علم کی ضرورت و اہمیت پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن مجید کا حفظ کرنا امت پر فرضِ کفایہ ہے۔ اس امر کی تصریح عبدالقاہر جرجانی نے اپنی کتاب الشافی میں اور علامہ عبادی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ الجُوینی کا قول ہے کہ حفظِ قرآن کے فرضِ کفایہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تواتر کا سلسلہ منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح قرآن مجید تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے۔ اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے تو باقی لوگ اس ذمے داری سے بری ہو جائیں گے۔ ورنہ سب کے سب قرآن مجید کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ ہوں گے۔ قرآن مجید کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور یہ بہترین عبادت ہے۔ حدیث صحیح میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرآن مجید کو خود سیکھے اور دوسروں کو سکھائے (الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۰۱)۔

قراءت کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں:

۱۔ تحقیق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مدّ کے اشباع، ہمزہ کی تحقیق، حرکتوں کو پوری طرح ادا کرنے کا خیال رکھا جائے، اظہار اور تشدید ٹھیک طرح ادا ہوں، حروف کی وضاحت کی جائے اور

ان کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے، بعض حروف کو ترتیل کے وقت بعض سے جداگانہ طور پر مخرج سے نکالا جائے۔ وقف کے جائز مقامات کو ملحوظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اس کے پورے حق سے بہرہ‌ور کیا جائے۔ یہ باتیں زبان کی مشق اور الفاظ کی درستی سے حاصل ہوتی ہیں۔

۲۔ اَلْحَدْر: ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی سے پڑھی جائے اور اس میں روانی ہو۔ اس میں قصر، اسکان، اظہار، بدل، ادغام وغیرہ اُمور کے ادا کرنے میں عجلت سے کام لیا جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اعراب اور الفاظ کی صحیح رعایت متاثر نہیں ہوتی۔ نیز حروف کو ان کی جگہ پر برقرار رکھا جاتا ہے۔ یوں نہیں کہ حرف مدّ کی کشش چھوڑ دیں یا حرکات کا اکثر حصہ ظاہر نہ کریں۔ یا غُنّہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں۔ یا ان امور میں اس قدر کمی کی جائے کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے۔

۳۔ تَدْوِیر: یہ قسم دونوں مذکورۂ صدر اقسام، یعنی تحقیق اور حَدر کے مابین توسط اختیار کرنے کا نام ہے۔ اکثر قرّاء، جنہوں نے ہمزۂ منفصل میں مدّ کیا ہے اور اس کو اشباع کے درجے تک نہیں پہنچایا ان کا یہی مذہب ہے۔ تمام قرّاء کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے اور اہل اداء بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔ (الاتقان مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۰۱)۔

امام ابو عُبَید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ھ) نے قراءت سے متعلق اپنی کتاب میں صحابہ کرامؓ تابعین اور اَتباعِ تابعین میں سے ان اکابر کے نام گنوائے ہیں جن سے کسی طرح کی قراءت منقول ہوئی ہے۔ بقول ان کے قراءت کی طلب میں ایک جماعت اتنی بڑھ گئی کہ اس نے اپنے آپ کو اس کے لیے وقف کر دیا یہاں تک کہ وہ ائمۂ فنّ بن گئے اور لوگ ان سے یہ علم سیکھنے لگے (راغب طباخ: الثقافۃ الاسلامیہ، اردو ترجمہ ص ۱۸۰ بحوالۂ کشف الظنون)۔

سات قراءتیں: جب علما نے علم قراءت پر تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اس وقت سات قراءتوں کی اصطلاح بلادِ اسلامیہ میں معروف نہ تھی۔ جن مصنفین کو اس فن میں اولیت کا شرف حاصل ہے مثلاً ابو عُبَید قاسم بن سلّام و ابو جعفر طَبَری و ابو حاتم سجستانی انہوں نے اپنی تصنیفات میں ان سے کئی گنا زائد قراءتوں کا ذکر کیا ہے۔ سات قراءتوں کا چرچا لوگوں میں دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا جب کہ بعض اسلامی شہروں میں لوگ خاص خاص قاریوں کی قراءت کی طرف مائل ہوئے۔

قُرّاء سبعۃ: حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مکے میں عبداللّٰہ بن کثیر الداری (م ۱۲۰ھ) کی قراءت مشہور تھی۔ وہ صحابۂ کرامؓ میں حضرت انسؓ بن مالک، عبداللّٰہ بن زبیر اور ابو ایوبؓ انصاری کو مل چکے تھے۔ امام شافعیؒ نے بھی ان کی قراءت نقل کی ہے اور اس کی مدح کی ہے۔ امام شافعیؒ کہا کرتے تھے کہ جو شخص فن قراءت میں کمال حاصل کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ ابن کثیر کی قراءت سیکھے۔

۲۔ مدینۂ منوّرہ میں نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نُعَیم (م ۱۶۹ھ) کی قراءت رائج تھی۔ انہوں نے ستر ایسے تابعین سے استفادہ کیا تھا جنہوں نے براہِ راست حضرت اُبَیّؓ بن کعب، عبداللّٰہ بن عباسؓ اور ابوہُرَیرہؓ سے کسبِ فیض کیا تھا۔ ان کے بارے میں امام مالکؒ اور ان کے شاگرد عبداللّٰہ بن وہب کا قول ہے کہ نافع کی قراءت سُنّت کے مطابق ہے (الثقافۃ الاسلامیہ، اردو ترجمہ ص ۱۸۳ بحوالۂ الجزری: غایۃ النہایۃ فی طبقات القُرّاء، ص ۲۳۰)۔

۳۔ ملک شام میں عبداللّٰہ یحصبی المعروف

ابن عامر (م ۱۱۸ھ) کا طریقہ رائج تھا ۔ انہوں نے قراءت کا فن مغیرہ بن ابی شہاب مخزومی سے سیکھا ۔

۴ ۔ بصرے میں ابو عمرو بن العلاء البصری (م ۱۵۴ھ) کی قراءت کا شہرہ تھا ۔ انہوں نے اہلِ حجاز اور اہلِ عراق کے جلیل القدر تابعین کی ایک جماعت سے علمی فیض حاصل کیا ۔ ان کی قراءت نے بلاد و امصار میں بڑی شہرت حاصل کی ۔

۵ ۔ پانچویں مشہور قاری یعقوب بن اسحٰق حضرمی (م ۲۰۵ھ) ہیں ۔ یہ بصرے کے مشہور قاری تھے ۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (الجزری : طبقات القراء، ۲ : ۳۸ مطبوعۂ قاہرہ) ۔

۶ ۔ حمزہ بن حبیب زیات مولی عکرمہ بن ربیع التیمی (م ۱۸۸ھ) چھٹے مشہور قاری ہیں ۔

۷ ۔ ساتویں قاری ابوبکر عاصم بن ابی النجود الکوفی (م ۱۲۷ھ) ہیں ۔ انہوں نے ابو عبدالرحمٰن السلمی اور زر بن حبیش سے علم قراءت حاصل کی ۔ یہ دونوں حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے تلامذہ میں سے تھے ۔

قرائے سبعہ میں سے اکثر فارسی الاصل اور عجمی نژاد تھے ۔ ان میں سے صرف ابنِ عامر اور ابو عمرو عربی النسل تھے ۔ باقی پانچوں عجمی الاصل تھے ۔ (صبحی صالح : مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، ص ۳۰۳، بحوالۂ الجزری : طبقات القراء، ۱ : ۳۳۶ تا ۳۴۹) ۔

علم القراءات پر تصانیف : اس موضوع پر سب سے پہلے ابو عمرو بن العلاء البصری (م ۱۵۴ھ) نے کتاب تصنیف کی ۔ ان کے معاصر ابان بن تغلب اور مقاتل بن سلیمان نے بھی کتاب القراءات لکھی تھی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۲۰۸ و ۲۵۳) ۔

علامہ جلال الدین السیوطی نے ہارون بن موسی الاعور کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے سب سے پہلے قراءت پر کتاب لکھی ۔ وہ لکھتے ہیں : ”و ہو اول من تتبع وجوہ القراءات و ألفہا و تتبع الشاذ منہا و بحث علی اسنادہ“ (بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین و النحاۃ، بار اول، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۰۲)، یعنی انہوں نے سب سے پہلے وجوہ قراءت کو تلاش کیا اور شاذ قراءتوں کی جستجو کی اور اس کی سندوں سے بحث کی ہے ۔

ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں ۔ اس لیے کہ ہارون بن موسیٰ کے استاذ ابو عمرو بن العلاء جن سے ہارون نے فنِ قراءت سیکھا تھا، اور دوسرے شیخ ابان بن تغلب اس فن پر اس سے پہلے کتابیں لکھ چکے تھے ۔ مقاتل بن سلیمان کی کتاب بھی اس سے پہلے مرتب ہو گئی تھی، مگر حافظ السیوطی ان کتب سے آشنا نہ تھے ۔ ہر مؤرخ اور تذکرہ نویس اپنے علم کی حد تک لکھتا ہے ۔ چنانچہ علامہ ابوالخیر محمد بن محمد الجزری (م ۸۳۳ھ) نے کتاب النشر فی القراءات العشر میں اس موضوع پر پہلا مصنف ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کو قرار دیا ہے حالانکہ ان سے پیشتر امام الکسائی نے اس موضوع پر کتاب لکھی تھی (الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۳ : ۲) اسی طرح شمس الدین الجزری (م ۸۳۳ھ) امام ابو عمر حفص بن عمر دوری (م ۲۴۸ھ) کے متعلق لکھتے ہیں : اول من جمع القراءات (الجزری : غایۃ النہایۃ، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۲۲۵)، یعنی موصوف نے سب سے پہلے قراءتوں کو جمع کیا ۔

اس کے بعد اس فن پر متعدد کتب تصنیف کی گئیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ج ۲، عمود نمبر ۱۳۱۸، مطبوعۂ استانبول) ۔

۴ ۔ رسم الخط : بقول صاحب کشف الظنون رسم الخط وہ علم ہے جس کے ذریعے حروفِ ہجاء کو لکھنے کا طریقہ اور اس کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے،

مگر یہاں بحث کا دائرہ صرف قرآن مجید کے رسم الخط تک محدود رہے گا۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں چار صحابہ پر مشتمل ایک مجلس نے قرآنی نسخوں کو مرتب کرتے وقت کلمات و حروف کے لکھنے کا ایک خاص انداز اختیار کیا تھا جو حضرت عثمانؓ کو بھی پسند تھا۔ علما نے اس خاص طریقے کا نام ''رسم المصحف'' لکھا ہے۔ حضرت عثمانؓ کے اس پسندیدہ رسم الخط کو ان کی جانب منسوب کرکے ''رسم عثمانی'' یا ''خط عثمانی'' بھی کہا جاتا ہے۔ صاحب کشف الظنون کے مطابق اس کو ''الاصطلاح السلفی'' کہا جاتا ہے (کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول، کالم ۷۱۳).

حروف کے لکھنے کا اصل طریقہ یہ ہے کہ وہی حروف لکھے جائیں جو نطق و تلفظ میں آتے ہوں اور مکتوب و منطوق حروف میں کوئی کمی بیشی نہ ہو، مگر عثمانی رسم الخط میں اس قاعدے کی پابندی نہیں کی گئی تھی۔ اس کے چند فوائد ہیں جو علما نے تفصیلاً بیان کیے ہیں۔ عثمانی رسم الخط میں جو کلمات خلاف قیاس اور اپنے تلفظ سے ہٹ کر لکھے جاتے ہیں اہل علم نے ان کو بیان کیا ہے اور بعض علما نے ان پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، چنانچہ امام ابو عمرو الدانی نے المقنع لکھی، علامہ ابو عباس مراکشی نے عنوان الدلیل فی رسوم خط التنزیل مرتب کی، علامہ شیخ محمد بن احمد المتولی نے ایک منظوم کتاب لکھی جس کا نام اللؤلؤ المنظوم فی ذکر جملة من المرسوم ہے۔ بعد ازاں علامہ شیخ محمد خلف الحسینی نے اس کی شرح تحریر کی۔ پھر شرح کا ایک ضمیمہ تیار کیا جس کا نام مرشد الحیران الی معرفة ما یجب اتباعه فی رسم القرآن ہے (الزرقانی: مناهل العرفان فی علوم القرآن، مطبوعۂ قاهره، ۱ : ۳۶۲)۔ عثمانی رسم الخط کے حسب ذیل چھے قواعد ہیں:

حذف، زیادت، ہمزہ، ابدال، وصل و فصل، نیز اگر ایک لفظ میں دو قراءتیں ہوں تو اسے اس طرح لکھنا جس سے دونوں پڑھی جا سکتی ہوں (تفصیل کے لیے دیکھیے (الاتقان، مطبوعۂ قاهره، ۲ : ۱۶۷).

علما کے یہاں یہ امر متنازع فیہ ہے کہ آیا قرآن مجید کا رسم الخط توقیفی (من جانب اللہ) ہے یا نہیں؟ اس میں تین آرا ہیں: پہلا مسلک یہ ہے کہ توقیفی ہے اور اس کی خلاف ورزی درست نہیں۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں کاتبین وحی صحابہؓ موجود تھے۔ جو قرآن مجید کو اسی رسم الخط میں لکھتے تھے اور رسول کریمؐ ان کی تصدیق فرماتے تھے۔ حضورؐ کی زندگی میں اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ بعد ازاں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ نے اپنے اپنے عہد خلافت میں اسی رسم الخط کی پیروی کی اور صحابۂ کرامؓ نے اس کی مخالفت نہ کی۔ پھر معاملہ تابعین اور تبع تابعین تک پہنچا اور ان میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہ کی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عثمانی رسم الخط پر امت کا اجماع ہو گیا (مناهل العرفان، ۱ : ۳۷۰)۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ ہماری رائے بھی یہی ہے۔ وہ اس کی تائید میں آیات قرآنیہ بھی پیش کرتے ہیں (البرهان، ۱ : ۳۷۷)۔ المقنع کے مصنف امام ابو عمرو الدانی نے بھی اس قول پر امت کا اجماع نقل کیا ہے لہذا اس رسم الخط سے انحراف ممکن نہیں.

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کا رسم الخط اصطلاحی ہے توقیفی نہیں اس لیے اس کی خلاف ورزی میں حرج نہیں۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمۂ تاریخ میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ قاضی ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی (م ۴۰۳ھ) اپنی کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں: جہاں تک قرآن مجید

کی کتابت کا تعلق ہے اللہ تعالٰی نے اس ضمن میں اُمت پر کچھ فرض نہیں کیا۔ چنانچہ اس نے قرآن مجید کے لکھنے والوں کو کسی خاص رسم الخط کا پابند نہیں کیا کہ اس کے سوا دوسرا کوئی رسم الخط جائز نہیں۔ قرآن مجید میں ایسی کوئی نص موجود نہیں۔ کسی حدیث میں بھی اس کی صراحت نہیں کی گئی (مناهل العرفان، ۱ : ۳۷۰)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کی کتابت عصر حاضر کے رسم الخط میں بالکل جائز اور درست ہے۔ چنانچہ محدث العزؒ ابن عبدالسلام نے اپنی کتاب التبیان میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ آج کل جدید رسم الخط کے مطابق قرآن مجید کی کتابت درست ہے اور عثمانی رسم الخط میں قرآن مجید کی کتابت پر اصرار مناسب نہیں اس لیے کہ عوام اس سے دھوکا کھا سکتے ہیں، مگر اس اعتبار سے کہ عثمانی رسم الخط آثارِ سلف میں سے ایک ہے اس لیے اس کا تحفظ ضروری ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اصحاب علم عثمانی رسم الخط سے آگاہ رہیں، البتہ عوام پر یہ لازم نہیں (مناهل العرفان، ۱ : ۳۷۸)۔

ہمارے نزدیک تینوں اقوال میں سے اقرب الی الصحت قول یہی ہے کہ [ساری اُمّت میں یکسانی کی خاطر] عثمانی رسم الخط کا التزام ضروری ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں : واو ہو یا الف یا یاء کسی حرف کے لکھنے میں بھی عثمانی رسم الخط کی خلاف ورزی جائز نہیں (الاتقان، مطبوعۂ قاهره، ۲ : ۱۶۷)۔

امام مالکؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر آج کل کوئی شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو آیا لوگوں کے ایجاد کردہ جدید حروف ہجا کے مطابق لکھ سکتا ہے : انھوں نے فرمایا : میں اس کو درست تصور نہیں کرتا۔ اسے اسی طرح لکھنا چاہیے جیسے [اصطلاح سلف میں] کاتبوں نے لکھا تھا (البرهان، ۱ : ۳۷۹ ؛ الاتقان، ۲ : ۱۶۷)؛

علما نے عثمانی رسم الخط کے التزام کو اس لیے ضروری قرار دیا کہ اُمت کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے اور اُمتِ مسلمہ ایک ہی شعار کی پابند رہے اور اس لیے بھی کہ یہ خط حضرت عثمانؓ کا وضع کردہ ہے نیز حضرت زید بن ثابتؓ نے جو اس کو رواج دیا اور جناب زیدؓ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے امین اور کاتب وحی تھے۔

صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے جس شخص نے فن کتابت کی طرح ڈالی وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انھوں نے گیلی مٹی پر لکھ کر اسے آگ میں پکایا۔ بعض علما نے حضرت ادریسؑ کو کتابت کا بانی قرار دیا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ چھے آدمیوں نے کتابت کی بنا ڈالی۔ ان کے نام یہ ہیں : ابجد، ہوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت۔

ابن ہشام سیرت میں لکھتے ہیں کہ عربی خط کا آغاز حمیرؒ بن سبا نے کیا۔ ابن عبدالبرؒ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ عربی خط کی ابتدا کرنے والے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام تھے (کشف الظنون، کالم ۷۰۸)۔

بہترین کاتب کون کون ہوئے اور کس زمانے میں ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۷۱۰ - ۷۱۱) [مگر اس مقالے کے لحاظ سے یہ باتیں ضمنی ہیں]۔

نقطے اور اعراب : آغاز اسلام میں قرآن مجید کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے سے زبانی اخذ کیا جاتا تھا۔ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا تو نقطے اور اعراب لگانے کی ضرورت پیش آئی۔ ابن خلّکان نے الحجّاج کے تعارف کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ابو احمد العسکری کتاب التصحیف میں تحریر کرتے ہیں کہ لوگ عبدالملک بن مروان کے عہدِ خلافت تقریباً چالیس سال تک حضرت عثمانؓ کے جمع کردہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے رہے۔ پھر قرآن مجید کو غلط پڑھا جانے لگا اور عراق میں اس کا بہت چرچا

ہوا۔ یہ جان کر حجّاج نے اپنے کاتبوں کو حکم دیا کہ باہم مشابہ الفاظ پر علامات مقرر کر دیں تاکہ ان کو پہچانا جا سکے۔ کہا جاتا ہے کہ نصر بن عاصم نے اور بقول بعض یحیی بن یعمر نے قرآن مجید پر نقطے لگائے۔ تاہم غلطی کے امکانات موجود تھے۔ اس لیے اعراب لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ابوالاسود الدّؤلی نے حضرت علیؓ کے ایما پر قرآن مجید پر اعراب لگائے (کشف الظنون، عمود ۲ ۱۷)۔

**تصانیف:** پہلی صدی ہجری میں نَقطِ مصاحف پر سب سے پہلے کبار تابعین میں سے قاضی بصرہ ابوالاسود الدّؤلی (م ۶۹ھ) نے جن سے ارباب سُنن نے روایت کی ہے ایک مختصر رسالہ لکھا جس کا تذکرہ مشہور قاری ابو عمرو الدّانی (م ۴۴۴ھ) نے کتاب المحکم میں کیا ہے (المحکم فی نقط المصحف، ص ۴)۔ دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام لغت خلیل بن احمد بصری (م ۱۷۰ھ) نے قلم اٹھایا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں نَقطِ مصاحف پر کتابیں گناتے ہوئے موصوف کا سرِفہرست ذکر کیا ہے۔ (الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۵۹)۔ قاری ابو عمرو الدّانی نے خلیل بن احمد کو ابوالاسود کے بعد اوّلین مصنّف قرار دیا ہے (المحکم، ص ۹)۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے خاص خاص مباحث پر جداگانہ اور مستقل تصانیف کا سلسلہ شروع ہوا اور ہر موضوع پر بلند پایہ ائمۂ فن نے دادِ تحقیق دی۔

**ترجمہ:** تَرْجَمَۃٌ کا مادّہ ت ر ج م ہے۔ یہ رباعی مجرّد کا مصدر ہے اور عربی میں چار معانی کے لیے مستعمل ہے:

۱۔ کلام کو ایسے شخص تک پہنچانا جس تک وہ نہ پہنچ سکا ہو۔

۲۔ کلام کی تفسیر اسی زبان میں جس میں وہ کلام وارد ہوا ہے۔ اسی بنا پر حضرت ابن عباس کو ترجمان القرآن کہا جاتا ہے (الزمخشری: اساس البلاغۃ)۔

۳۔ کسی دوسری زبان میں کلام کی تفسیر و توضیح کرنا (قاموس و لسان العرب)۔

مفسر ابن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ ترجمہ کے معنی عربی زبان کی توضیح و تبیین کے ہیں خواہ اسی زبان میں ہو یا کسی اور میں (ابن کثیر و البغوی)۔

۴۔ کلام کو ایک زبان سے دوسری میں منتقل کرنا (لسان العرب)۔

عرف عام میں ترجمہ کے لفظ سے چوتھے معنی مراد ہیں۔ گویا ترجمہ کا مفہوم یہ ہوا کہ ایک زبان میں جو کلام وارد ہوا ہے اس کے معنی و مفہوم کو دوسری زبان میں اس طرح ادا کر دیا جائے کہ اس کے معانی و مقاصد میں فرق نہ آنے پائے۔ اس عرفی معنی کے اعتبار سے ترجمہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرفی [لفظی] ترجمہ: اس ترجمے سے مراد یہ ہے کہ اصل کلام کی نظم و ترتیب کو بحال رکھتے ہوئے ایک لفظ کی جگہ دوسرا مترادف لفظ رکھ دیا جائے۔ اس کو لفظی ترجمہ اور مساوی ترجمہ بھی کہتے ہیں؛ (۲) تفسیری ترجمہ: اس ترجمے میں اصل کلام کی نظم و ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا۔ اس میں صرف یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ کلام کے معانی و مقاصد پوری طرح دوسری زبان میں منتقل ہو جائیں۔ اس کو معنوی ترجمہ بھی کہا جاتا ہے۔ (الزرقانی: مناہل العرفان، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۸)۔

**ترجمہ و تفسیر میں فرق:** علما نے ترجمہ و تفسیر میں حسب ذیل فرق بیان کیا ہے:

۱۔ ترجمے کے الفاظ مستقل ہوتے ہیں اور

اصل کی جگہ لے کر اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں۔ بخلاف ازیں تفسیر میں یہ بات نہیں ہوتی۔ تفسیر ہمیشہ اصل کلام کے ساتھ مربوط و متصل ہوتی ہے، مثلاً مفرد یا مرکب کلمات کو لایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی تفسیر کو یوں بیان کر دیا جاتا ہے کہ وہ اصل کلام کے ساتھ یوں ملی ہوئی ہوتی ہے جیسے مبتدا خبر کے ساتھ۔ پھر اس کے بعد کسی اور مفرد یا مرکب کلمے کو لا کر اس کی تفسیر کی جاتی ہے علٰی ھذا القیاس۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر تفسیر کو اصل کلام سے الگ کر دیا جائے تو کلام لغو ہو جاتا ہے۔

۲۔ ترجمے میں شرح و تفصیل کی گنجائش نہیں ہوتی جب کہ تفسیر میں یہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ ترجمہ اصل کے بالکل مطابق ہوتا ہے اور اس میں اصل کلام سے کمی بیشی نہیں ہوتی، حتٰی کہ اگر اصل کلام میں غلطی ہو تو یہ ترجمے میں بھی باقی رہے گی، مگر تفسیر میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔

۳۔ ترجمے میں اصل کلام کے تمام معانی و مقاصد کو برقرار رکھا جاتا ہے برخلاف تفسیر کے۔ تفسیر میں صرف ایضاح کلام مقصود ہوتا ہے خواہ بطریق اجمال ہو یا تفصیل۔

۴۔ ترجمہ اس دعوے کو متضمن ہوتا ہے کہ مترجم نے جن معانی و مقاصد کو اصل کلام سے نقل کیا ہے ان پر اطمینان کا اظہار کیا جا سکتا ہے اور صاحب الاصل کے پیش نظر بھی وہی مقاصد تھے۔ بخلاف ازیں تفسیر اس بات سے عاری ہوتی ہے۔ مفسر گاہے ان پر مطمئن ہوتا ہے اور گاہے نہیں۔ بلکہ بعض اوقات وہ اپنے علم و نظر کی کوتاہی کا اعتراف کرتا ہے۔ چنانچہ اکثر مفسّرین متشابہات کے معنی و مفہوم کے بارے میں اپنی لاعلمی کا اعتراف کرتے ہیں (مناھل العرفان، ۲: ۱۰ تا ۱۲)۔

**ترجمے کی قراءت کا شرعی حکم:** اس ضمن میں فقہا کے اقوال حسب ذیل ہیں:

**شوافع کا مسلک:** ۱۔ صاحب المجموع (۳: ۳۷۹) فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک قرآن مجید کی قراءت عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نہیں۔ قطع نظر اس سے کہ وہ شخص عربی پر قادر ہو یا عاجز، نیز یہ کہ حالت نماز میں ہو یا خارج از نماز۔ اگر نماز کی حالت میں قرآن مجید کے بجائے اس کا ترجمہ پڑھے تو اس کی نماز صحیح نہیں خواہ اس کی قراءت اچھی ہو یا نہ ہو۔ جمہور علما کا نظریہ یہی ہے۔ امام مالک و احمد بن حنبل و ابو داؤد اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ الزرکشی البحر المحیط میں لکھتے ہیں کہ قرآن کا فارسی یا کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنا درست نہیں۔ قرآن کی قراءت اسی انداز پر کی جائے جس سے اس کا اعجاز برقرار رہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ ترجمے میں اعجاز باقی نہیں رہتا اور عربی کے سوا دوسری زبانوں میں وہ بات نہیں پائی جاتی جو عربی کی خصوصیت ہے۔

۳۔ ترشیح المستفیدین (۱: ۵۲) کے حاشیے میں مذکور ہے کہ جو شخص سورۃ الفاتحہ نہ جانتا ہو اس کو ترجمہ پڑھنے کی اجازت نہیں۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں فرمایا اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا (۱۲ [یوسف]: ۲)، یعنی ہم نے قرآن کو عربی میں اتارا ہے۔

ظاہر ہے کہ عجمی کلام [تو درکنار کوئی عربی کلام بھی "قرآنًا عربیًا" کا ہم سطح ہو سکتا ہی نہیں کسی زبان میں ترجمۂ قرآن اصل قرآن کے درجے پر کیسے آ سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ قرآن مجید کو اس کے اصل الفاظ میں پڑھنا بھی عبادت ہے غرض ترجمہ یوں بھی برابر نہیں سمجھا جا سکتا]۔

۴۔ السیوطی الاتقان میں لکھتے ہیں: قرآن

کی قرات بالمعنی جائز نہیں ۔ اس لیے کہ جبریلؑ قرآن کو اصلی الفاظ، یعنی عربی میں ادا کرتے تھے ۔ ان کو اس بات کی اجازت نہ تھی کہ قرآن کے معنی و مفہوم کو دوسری زبان میں حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم تک پہنچا دیتے (حوالوں کے لیے دیکھیے مناہل العرفان، ۲ : ۵۶ تا ۵۷)۔

**مالکیہ کا مسلک**: مالکیہ کے نزدیک قرآن مجید کی قرات عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نہیں، حتّٰی کہ نماز میں تکبیر بھی کسی اور زبان میں نہیں کہی جا سکتی اور نہ عربی کے مترادف الفاظ ہی میں اس کو ادا کیا جا سکتا ہے ۔ اگر عربی میں سورۃ الفاتحہ نہ پڑھ سکتا ہو تو اس شخص کی اقتدا کرے جو اس کے پڑھنے پر قادر ہو۔ المدونہ میں ہے کہ میں نے ابن القاسم سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص عربی نہ جانتا ہو اور وہ نماز عجمی زبان میں پڑھنا شروع کرے تو امام مالک کا فتوی اس کے بارے میں کیا ہے؟ موصوف نے جواب دیا کہ امام مالک سے دریافت کیا گیا تھا کہ اگر کوئی شخص عجمی زبان میں حلف اٹھائے تو اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ انھوں نے اسے ناپسند فرمایا اور کہا کیا وہ قرآن نہیں پڑھتا؟ کیا وہ نماز نہیں ادا کرتا؟ یعنی انھوں نے اس کو ناپسند فرمایا (مناہل العرفان، بحوالۂ حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر، ۱ : ۲۳۲ تا ۲۳۶؛ نیز المدونہ، ۱ : ۹۲)۔

**حنابلہ کا موقف**: حنابلہ کے نزدیک عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں قرات جائز نہیں ۔ خواہ وہ شخص عربی جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ اگر نہ جانتا ہو تو اسے عربی زبان سیکھنی چاہیے ۔ اگر قدرت کے باوجود عربی نہ سیکھے تو اس کی نماز درست نہیں (المغنی، ۱ : ۵۲۶)۔

ابن حزم فرماتے ہیں: ”جو شخص سورۃ الفاتحہ یا اس کا کچھ حصہ یا قرآن کا کوئی جزو ترجمہ کر کے کسی اور زبان میں دانستہ پڑھے، یا عربی الفاظ میں پڑھے مگر وہ قرآن کے الفاظ نہ ہوں، یا دانستہ طور پر کسی کلمے کو آگے پیچھے کر دے تو اس کی نماز باطل ہو گی اور وہ شخص فاسق ہے (ابن حزم: المحلّٰی، ۳ : ۲۵۴)۔

**حنفیہ کا نقطۂ نگاہ**: اس بات پر ائمہ کا اجماع ہے کہ نماز سے باہر قرآن کریم کی قرات عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نہیں ۔ ایسا کرنے والے کو سختی سے روکا جائے، اس لیے کہ یہ قرات قرآن میں تصرف ہے جس سے اس کا اعجاز برقرار نہیں رہتا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں پڑھے اور وہ عربی پر قادر بھی ہو تو امام ابوحنیفہؒ پہلے اس قرات کو جائز تصور کیا کرتے تھے، مگر بعد ازاں اس مسلک سے رجوع کر لیا ۔ ان کا آخری قول یہ ہے کہ جو شخص عربی قرات پر قادر ہو عربی قرات اس پر فرض ہے اور کسی دوسری زبان میں پڑھنے سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ۔ امام ابو حنیفہؒ کے قدیم مسلک سے رجوع کی روایت نوح بن مریم، علی بن الجعد اور ابوبکر رازی جیسے اکابر احناف سے منقول ہے ۔ (مناہل العرفان، ۲ : ۹۵)

**امام غزالی کا نقطۂ نظر** اس ضمن میں حسب ذیل ہے: عالم شخص کے لیے حدیث نبوی کی روایت بالمعنی جائز ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عجمیوں کے لیے شرعی مسائل کی توضیح ان کی زبان میں جائز ہے اور اس پر علما کا اجماع منعقد ہو چکا ہے ۔ جب عربی کے الفاظ کو ان کے مترادف عجمی الفاظ میں تبدیل کیا جا سکتا ہے تو پھر عربی کے الفاظ کو ان کے ہم معنی عربی الفاظ میں تبدیل کرنا کیوں کر جائز نہیں؟ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بھیجے ہوئے داعی و مبلّغ دیگر ممالک میں حضور کے دیے ہوئے احکام و اوامر کو

لوگوں کی زبان میں بیان کیا کرتے تھے اس لیے کہ اصل مقصود معنی و مفہوم کا سمجھنا اور اس کو لوگوں تک پہنچانا ہے ۔ اس کو تشہد و تکبیر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان کے الفاظ عبادت ہیں (الغزالی : المستصفی، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۹۹)، مگر نماز میں ترجمۂ قرآن کی قراءت کی اجازت امام غزالی بھی نہیں دیتے فرماتے ہیں : ”سورۃ الفاتحہ کا ترجمہ اس کا قائم مقام نہیں بن سکتا ۔ جو شخص عربی پر قادر نہ ہو اس کے لیے بھی ترجمہ کافی نہیں“ (الوجیز، ص ۳۶ تا ۳۷) ۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں : ”اللہ تعالی کے اسما و صفات اور متشابہ احادیث کو جوں کا توں رہنے دینا چاہیے ۔ ان کو اور قرآنی الفاظ کو عربی کے سوا دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہیں“ (الغزالی : الجام العوام، ص ۳۱ تا ۷۱) ۔

عصرِ حاضر میں قرآن مجید کے دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کے جواز پر علما کا تقریباً اتفاق ہے، مگر اس میں حد درجہ احتیاط کی ضرورت ہے ۔ اس لیے کہ قرآن کریم کے ترجمے بدنیتی اور اسلام دشمنی کے نقطۂ نگاہ سے بھی کیے جانے لگے ہیں ۔ چند غیرملکی ترجموں کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ ترجمہ کرنے والے زبان عربی سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہوتے ۔

**قرآن عزیز کے تراجم :** بقول الزرقانی صاحب مناهل العرفان مشرقی و مغربی زبانوں میں قرآن عزیز کے ایک سو بیس تراجم پینتیس زبانوں میں ہو چکے ہیں ۔ بعض تراجم کی مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ ان کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں، مثلاً جارج سیل کے انگریزی ترجمے کے چونتیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ۔ ان میں سے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی اور اطالوی ترجمے خصوصی طور پر کثیر الاشاعت ہیں ۔ فارسی اور ترکی میں پانچ پانچ ترجمے چھپ چکے ہیں ۔ چینی زبان میں چار ترجمے، تین لاطینی میں، دو پشتو میں اور ایک جاوی زبان میں شائع ہو چکے ہیں (مناهل العرفان، ج ۲، ص ۳) ۔ اردو زبان میں بکثرت ترجمے شائع ہو چکے ہیں، چونکہ ان کی تفصیل اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ج ۶ میں بذیل مادۂ تفسیر آ چکی ہے، اس لیے ہم ان کا اعادہ نہیں کرتے ۔

**۹ - اعجاز القرآن :** قرآن کریم نے فصحائے عرب کو دعوتِ مقابلہ دی تھی ۔ اس چیلنج کو دیے ہوئے عرصہ دراز گزر گیا مگر کسی کو اس کے قبول کرنے کی جرأت نہ ہوئی ۔ بلکہ کفار نے اپنے عجز و تقصیر کا اعتراف کر لیا ۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن کے وجوہ اعجاز کیا ہیں ۔ اکثر علما کے نزدیک قرآن مجید اپنی قوت بحث، اپنے الفاظ کی فصاحت، اپنے حسنِ نظم، اپنے ایجاز، اپنی ترتیب عجیب اور اپنے نادر طرز و انداز کے لحاظ سے معجز ہے ۔ قرآن مجید بلاغت کے اس مرتبے پر فائز ہے کہ اس کی نظیر لانا استطاعت بشری سے خارج ہے ۔

اعجاز القرآن پر ایک مفصل بحث پہلے گزر چکی ہے ۔

**اسلوب القرآن :** مصطفی صادق بن عبدالرزاق الرافعی (م ۱۳۵۶ھ) اپنی کتاب اعجاز القرآن میں بعنوان اسلوب القرآن لکھتے ہیں :

”یہ اسلوبِ قرآنی ایسا ہے جو تمام کلام عرب میں سرمایۂ افتخار ہے ۔ جس کا کوئی عنصر بھی ایسا نہیں جو معجزہ نہ ہو اور قرآن کے علاوہ عربوں کے کلام کا اسلوب ناممکن ہے کہ معجزہ ثابت ہو سکے ۔ اسی اسلوب کلام نے عربوں کو اس کے مقابلہ و معارضہ کی ہر کوشش میں ناکام رکھا اور وہ اس پر کوئی حرف گیری نہ کر سکے ۔ اس طرح ان پر خود انہیں کے اندر سے حجت و دلیل قائم کی اور انہیں بے دست و پا بنا کر رکھ دیا“ ۔

عربی زبان و ادب پر قرآنی بلاغت کے اثرات: قرآن مجید کو عربوں کی زندگی میں مختلف پہلوؤں سے بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ اسلام کے بعد محض تشریعی حیثیت ہی سے نہیں بلکہ قرآن مجید ان کی زبان، ادب اور ذہنی رجحانات کا بھی محور بن گیا ۔ عربی زبان و لغت کی تدوین، اشعار کی تحقیق و تلاش، اسالیب بیان کے ارتقا اور مختلف فنون ادب کے پروان چڑھنے میں قرآن مجید ہی سب سے بڑا محرک تھا ۔ قرآن مجید کے محاسن زبان پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں ۔ علما نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید کے اعجاز کا اصل مظہر اس کی زبان اور بلاغت ہے ۔ اس سے عربی تنقید کو بہت فائدہ پہنچا ۔ علما نے نہ صرف قرآن مجید ہی کی زبان سے وقیع اور فنی بحثیں کی ہیں بلکہ وہ عربوں کی عام زبان، اسالیب بیان، عربوں کی روایات نحو، علم بدیع، علم بیان، علم معانی اور لغت وغیرہ کے دقیق مسائل کو بھی زیر بحث لائے ہیں ۔ یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ قرآن فہمی کے لیے عربی علوم و فنون کا عمیق مطالعہ درکار ہے ۔ حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ جب تک عرب قبل از اسلام کی شاعری کا تحقیقی مطالعہ نہ ہو اور عربی بلاغت پر نظر نہ ہو اس وقت تک کما حقّہٗ فہم قرآن ممکن نہیں (حمید الدین فراہی: نظام القرآن کا مقدمہ از سیّد سلیمان ندوی)۔

قرآن مجید اور عربی تنقید دونوں میں بہت قریبی تعلق ہے ۔ جن لوگوں نے قرآن مجید کی زبان اور اسلوب بیان پر کتابیں تصنیف کی ہیں وہ سب کے سب نقادانِ ادب تھے ۔ تیسری صدی ہجری میں عربی تنقید سے متعلق بہت سی کتابیں تصنیف کی گئیں ۔ اس سے قبل کی کوئی کتاب موجود نہیں تھی ۔ اسی دور سے نقادانِ عرب نے قرآن مجید کی جانب بھی توجہ کی ۔ مشہور نحوی الفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے ایک کتاب معانی القرآن کے نام سے لکھی ۔ ابو عبیدہ (م ۲۰۹ھ) نے مجاز القرآن تصنیف کی ۔ تیسری صدی کے مشہور نقاد ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے مشکل القرآن لکھی ۔ ابن قتیبہ مشکل القرآن میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی عظمت کا عرفان اسی کو ہو سکتا ہے جس کی نظر میں وسعت ہو، جس کا علم عمیق ہو اور وہ عربوں کے مختلف اسالیب بیان و مکاتب فکر سے واقف ہو (زغلول سلام: اثر القرآن فی تطور النقد الادبی، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۰)۔

اعجاز القرآن کے موضوع پر چند اہم قدیم و جدید تصانیف کا ذکر پہلے آ چکا ہے ۔

۷ ۔ اعراب القرآن (علوم لسانیہ): اعراب القرآن سے مراد وہ علم ہے جس میں قرآنی الفاظ کی صرفی و نحوی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے ۔ اگرچہ لفظ اعراب کا تعلق کسی کلمے کے آخری حرف کی حرکت کے ساتھ ہوتا ہے، مگر اس کے مفہوم میں وسعت پیدا کر کے علم الاشتقاق (علم الصرف) کو بھی اس میں شامل کر لیا جاتا ہے ۔ اس علم کا فائدہ معنی کی پہچان ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو مُمَیّز کرتا اور متکلم کی غرض و غایت کو واضح کرتا ہے ۔ ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ تم لوگ جس طرح قرآن مجید کو سیکھتے ہو اسی طرح لَحن (لب و لہجہ اور صحتِ تلفظ) اور فرائض و سُنن کو بھی سیکھو (الاتقان، ۱: ۱۸۰)۔ السیوطی فرماتے ہیں کہ جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کے اسرار و حکم سے آگاہ ہونے کا خواہاں ہے، اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغے اور اس کے موقع و محل پر بھی غور کرے، یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام میں سے ہے یا کسی سابقہ

سوال کا جواب ۔ اسی طرح دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کرے ۔ ایسے شخص پر چند امور کو پیش نظر رکھنا واجب ہے :

(۱) ۔ اس پر فرض ہے کہ جس کلمے کو وہ اعراب دینا چاہتا ہے پہلے اس کے معنی سمجھ لے ۔ اس لیے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) پر اعراب دینا جائز نہیں کیونکہ ان کے معنی معلوم نہیں، بنا بریں علما کا بیان ہے کہ آیت کریمہ "سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ" (۱۵ [الحجر] : ۸۷) میں اگر المثانی سے قرآن مجید مراد ہے تو "مِنْ" تبعیض کے لیے ہے اور اگر اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو "مِنْ" بیانِ جنس کے لیے آیا ہے ۔ اسی طرح "غُثَآءً اَحْوٰی" (۸۷ [الاعلٰی] : ۵) میں "اَحْوٰی" سے اگر خشکی کے باعث سیاہ شدہ چیز مراد ہے تو یہ "غُثَآء" کی صفت ہے اور اگر سبزی کی شدت سے سیاہی مائل ہو جانا مراد ہے تو "اَلْمَرْعٰی" کا حال ہے ۔

۲ ۔ نحوی قواعد کی رعایت رکھنا بھی ضروری ہے ۔ بسا اوقات متکلّم کسی صحیح وجہ کو پیشِ نظر رکھتا ہے مگر یہ نہیں دیکھتا کہ آیا وہ نحوی قاعدے کے مطابق بھی ہے یا نہیں اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے ۔ اس قسم کی مثالوں میں سے آیت کریمہ "وَ ثَمُوْدَ فَمَآ اَبْقٰی" (۵۳ [النجم] : ۵۱) بھی ہے ۔ بعض لوگوں نے "ثَمُوْدَ" کو مفعول مقدم قرار دیا ہے، مگر یہ بات اس لیے غلط ہے کہ ما نافیہ صدر کلام میں آتا ہے لہٰذا اس کا ما بعد اس کے ما قبل میں عمل نہیں کرتا ۔ یہاں "ثَمُوْدَ" کے منصوب ہونے کی وجہ اس کا "عَادً" پر معطوف ہونا ہے ۔

السیوطی نے اس ضمن میں نہایت مفید باتیں لکھی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۸۱؛ نیز الزرکشی : البرہان، ۱ : ۳۰۱ تا ۳۰۸) .

علم الاشتقاق : اس کو علم الصرف بھی کہتے ہیں ۔ اس علم کے ذریعے یہ بات معلوم کی جاتی ہے کہ مصدری معنی سے مختلف و متعدد معانی کس طرح پھوٹتے ہیں ۔ بقول امام زرکشی کسی زبان کے جاننے میں صرف کی ضرورت نحو سے بھی زیادہ ہوتی ہے ۔ اس لیے کہ علم الصرف میں کسی کلمے کی ذات پر نظر کی جاتی ہے اور نحو میں اس کے عوارض پر ۔ مفسّر کے لیے یہ علم از بس ناگزیر ہے (البرہان، ۱ : ۲۹۷) .

ابن الفارس کہتے ہیں کہ جو شخص علم الصرف سے محروم ہے وہ عظیم شے سے محروم ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "وجد" ایک مبہم کلمہ ہے ۔ جب علم الصرف کی رو سے ہم اس کو مختلف شکلوں میں تبدیل کریں گے تو اس کے معنی واضح ہو جائیں گے، چنانچہ جب اس سے مال کے معنی مقصود ہوں تو "وُجْدًا" کہیں گے گم شدہ چیز کے پا لینے کو "وِجدانًا" سے تعبیر کریں گے ۔ اگر اس سے غضب کے معنی مراد ہوں تو "موجدۃً" کہیں گے ۔ غم کے معنی مقصود ہوں تو "وجدًا" بولیں گے ۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا وَ اَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (۷۲ [الجن] : ۱۵)، یعنی ظالم لوگ جہنم کا ایندھن بنیں گے؛ دوسری جگہ فرمایا : "وَ اَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ" (۴۹ [الحجرٰت] : ۹)، یعنی انصاف کیجیے بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے .

پہلی آیت میں قسط ثلاثی مجرّد سے تھا، وہاں اس سے ظلم کے معنی مراد لیے گئے ۔ دوسری آیت میں اقساط باب افعال (ثلاثی مزید) ہے، وہاں انصاف کا مفہوم مراد لیا گیا، دیکھیے تصریف کی بنا پر لفظ کا مفہوم ظلم سے عدل میں تبدیل ہو گیا (البرہان، ۱ : ۲۹۸) .

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

یَوْمَ نَدْعُوْا كُلَّ اُنَاسٍۭ بِاِمَامِهِمْ (۱۷ [بنی اسراءیل]: ۷۱)، یعنی جس دن ہم لوگوں کو ان کے پیشواؤں کے ساتھ بلائیں گے۔

الزمخشری لکھتے ہیں کہ بعض علم الصرف سے جاہل لوگوں نے اس آیت کی عجیب تفسیر کی ہے۔ ان کے نزدیک اس آیت میں امام کا لفظ اُمّ (ماں) کی جمع ہے، بنا بریں اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ "جس روز ہم سب لوگوں کو ان کی ماؤں کے نام پر بلائیں گے"۔ بقول ان کے ماں کا نام لے کر بلانے میں یہ حکمت مضمر ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام اور حضرت حسن‎رض و حسین‎رض کی عظمت و شرف کو ظاہر کیا جائے، نیز یہ کہ اولاد الزنا رسوا نہ ہونے پائے۔ الزمخشری کہتے ہیں اس شخص کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ اُمّ کی جمع امام نہیں آتی۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو علم الصرف اور لغۃ العرب سے ناآشنا ہو (الکشاف، ۱ : ۵۰۳)۔

اعراب القرآن پر تصانیف: دوسری صدی ہجری میں قرآن مجید کے اعراب پر سب سے پہلے ابو عبیدۃ معمر بن المثنّی (م ۲۱۰ھ) نے کتاب لکھی۔ اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کی ہے۔ حافظ ابوبکر احمد بن علی بغدادی (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں: "اِنَّ اوّل من صنّف فی ذالک من اہل اللغۃ ابو عبیدۃ معمر بن المثنّی ثم قطرب بن المستنیر ثم الاخفش و صنف من الکوفیین الکسائی ثم الفرّاء فجمع ابو عبید کتبہم و اجاد فیہ الاثار و اسانیدھا و تفاسیر الصحابۃ و التابعین و الفقہاء" (تاریخ بغداد، ۱۲ : ۴۰۵)، یعنی سب سے پہلے اعراب القرآن پر اہل لغت میں ابوعبیدہ معمر بن المثنی نے کتاب تصنیف کی پھر قطرب بن مستنیر اور پھر الاخفش نے کتابیں لکھیں اور کوفیوں میں سے الکسائی نے اور پھر الفرّاء نے کتاب لکھی۔ ابوعبید قاسم بن سلام نے ان کی کتابوں کو جمع کر دیا۔ اس میں آثار ان کی اسانید اور صحابہ و تابعین اور فقہا کی تفاسیر مذکور ہیں۔ اس موضوع پر، ابو عبدالرحمٰن یونس ضبّی (م ۱۸۲ھ) اور شیخ علی رؤاسی نے بھی کتابیں لکھی تھیں۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنی کی کتاب مجاز القرآن کے متعلق السیوطی نے تصریح کی ہے کہ وہ غریب القرآن پر ہے (بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۹۵)۔ مجاز القرآن کی جلد اوّل ۱۳۷۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ امام لغت الفرّاء کی کتاب معانی القرآن جو دراصل اعراب القرآن کے موضوع سے متعلق ہے۔ اس کی پہلی جلد دارالکتب المصریہ قاہرہ سے ۱۳۷۴ھ میں شائع ہو گئی ہے۔ اسی طرح حسین بن احمد المعروف بہ ابن خالویہ (م ۳۷۰ھ) کی کتاب اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن العظیم بھی قاہرہ سے ۱۳۶۰ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

تیسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے مصادر اور جمع و تثنیہ پر کام کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے اس موضوع پر یحیی بن زیاد الفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے کتاب الجمع و التثنیۃ فی القرآن اور کتاب المصادر فی القرآن کے نام سے دو مستقل کتابیں تصنیف کیں (ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۰)۔ امام لغت ابو العباس محمد بن یزید المبرد (م ۲۸۵ھ) نے ما اتفقت الفاظہ و اختلفت معانیہ من القرآن لکھی (الفہرست، ص ۵۵)۔ ابو علی احمد بن جعفر الدینوری (م ۲۸۹ھ) نے سب سے پہلے ضمائر القرآن پر کتاب لکھی۔ یہ کتاب الفرّاء کی معانی القرآن سے ماخوذ ہے۔ شیخ ابوبکر محمد بن حسین الزبیدی (م ۳۷۹ھ) کتاب طبقات النحویین واللغویین میں لکھتے ہیں: "لہ کتاب

مختصر فی ضمائر القرآن استخرجه من کتاب المعانی للفرّاء'' (طبقات النحویین واللغویین، قاهرۃ ۱۹۵۴ء، ص ۲۳۳)، یعنی موصوف کا ضمائر القرآن میں ایک مختصر رسالہ ہے جو الفرّاء کی کتاب المعانی سے مأخوذ ہے۔

اس موضوع پر دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ج ۱، کالم ۱۲۲ - ۱۲۳؛ نیز ابن الندیم: الفہرست، ص ۵۷ تا ۳۹؛ الزرکشی: البرہان، ۱: ۳۰۱۔

۸ - غریب القرآن: قرآن مجید کے قلیل الاستعمال اور نادر الفاظ کی شرح و توضیح کے لیے یہ علم معرضِ وجود میں آیا۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ مفسّر کے لیے اس علم سے آگاہ ہونا ضروری ہے ورنہ اسے تفسیر کی جسارت نہیں کرنا چاہیے۔ یحیی بن نضلہ مدینی کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ بن انس کو یہ کہتے سنا ''کہ میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا جو لُغتِ عرب سے بے بہرہ ہونے کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر کرتا ہوگا تو میں اسے سزا دوں گا''۔ مجاہد کہتے ہیں ''جو شخص لغت عرب نہیں جانتا اس کے لیے کتاب الٰہی کے مطالب پر گفتگو کرنا جائز نہیں (البرہان، ۱: ۲۹۳)۔

ابو عبیدہ نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے آیت وَ فَاكِهَةً وَّ اَبًّا (۸۰ [عبس]: ۳۱) کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا میں کس آسمان کے نیچے اور کس زمین کے اوپر رہ سکوں گا اگر میں کتابُ اللہ میں ایسی بات کہوں جسے میں نہیں جانتا۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو ''فاطِرِ السّمٰوٰت'' کے معنی معلوم نہ تھے، میرے پاس دو اعرابی آئے، یہ دونوں ایک کنویں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے، ان میں سے ایک نے کہا: ''اَنَا فَطَرْتُهَا'' (الاتقان، ۱: ۱۱۵)، یعنی میں نے اس کو کھودنا شروع کیا تھا۔

السیوطی الاتقان (۱: ۱۲۰) میں ذکر کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ کعبے کے صحن میں فروکش تھے اور لوگ ان سے تفسیرِ قرآن کے بارے میں سوالات کر رہے تھے۔ یہ دیکھ کر نافع بن ازرق خارجی نے نجدہ بن عویمر سے کہا آؤ ہم بھی ان سے چند باتیں دریافت کریں، چنانچہ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا ہم آپ سے چند آیات کی تفسیر پوچھنا چاہتے ہیں۔ آپ ان کی تفسیر کیجیے اور کلامِ عرب سے استشہاد کیجیے۔ فرمایا: جو چاہو پوچھو۔ نافع نے کہا: آیت قرآنی عَنِ الْیَمِیْنِ وَ عَنِ الشِّمَالِ عِزِیْنَ (۷۰ [المعارج]: ۳۷) میں عزین سے کیا مراد ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے کہا دوستوں کے حلقوں کو عزین کہتے ہیں۔ نافع نے پوچھا لُغتِ عرب میں اس کی مثال موجود ہے؟ ابن عباسؓ نے عبید بن ابرص کا یہ شعر پڑھا۔

فَجَاؤُوْا یُهْرَعُوْنَ اِلَیْهِ حَتّٰی
یَكُوْنُوْا حَوْلَ مِنْبَرِهٖ عِزِیْنَا

(الزرکشی: البرہان، ۱: ۲۹۳ بحوالۂ الاتقان، ۱: ۱۲۰)، یعنی وہ اس کی طرف بھاگتے ہوئے آتے ہیں اور اس کے منبر کے گرد حلقے بنا لیتے ہیں۔

ابن الانباری اپنی کتاب الوقف و الابتداء میں اس واقعے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ قرآنی الفاظ کی شرح و توضیح کے سلسلے میں اشعار العرب سے احتجاج کرنا درست ہے اور جو لوگ علمائے نحو کے احتجاج بالشعر کو پسند نہیں کرتے ان کا قول باطل ہے۔ علمائے نحو اشعار کو قرآن مجید کی اصل قرار نہیں دیتے۔ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ غریبہ کی تشریح عربی اشعار کی روشنی میں کی جائے۔ قرآن مجید میں فرمایا: اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا (۱۲ [یوسف]: ۲)، یعنی ہم نے اس کو عربی قرآن بنا کر اتارا ہے۔

ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ''الشعر دیوان العرب''

جب قرآن مجید کا کوئی لفظ عربوں کی سمجھ میں نہ آتا تو وہ اپنے دیوان (اشعار) کی طرف رجوع کرتے۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ تفسیرِ قرآن کا معاملہ نہایت خطرناک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر علماے سلف اس سے احتراز کرتے تھے کہ مبادا ان سے غلطی سرزد ہو جائے۔ اصمعی امام لُغت ہونے کے باوجود غریب القرآن کی تفسیر نہیں کرتے تھے۔ ایک دفعہ ان سے آیت قرآنی ''قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا'' (۱۲ [یوسف]: ۳۰) کے معنی دریافت کیے گئے تو خاموش رہے۔ صرف اتنا کہا کہ یہ قرآنی آیت ہے۔

الزرکشی کہتے ہیں جو شخص حقائق لغت کا راز دان نہیں وہ تفسیرِ قرآن سے احتراز کرے۔ معمولی لغت دانی سے کام نہیں چل سکتا۔ اس لیے کہ بعض اوقات ایک لفظ کثیر المعانی ہوتا ہے۔ اور اس شخص کو اس لفظ کے صرف ایک معنی معلوم ہوتے ہیں جب کہ مراد و مقصود دوسرے معنی ہیں۔ غریب القرآن کا پتا علم لُغت سے چلتا ہے۔ مُفسر کے لیے ضروری ہے کہ اسما و افعال اور حروف کا تفصیلی علم حاصل کرے۔ حروف چونکہ کم ہیں اس لیے علماے نحو نے ان کے معانی اپنی کتابوں میں بیان کر دیے ہیں، لیکن اسما و افعال کے لیے کُتب لغت کا مطالعہ ضروری ہے (البرہان، ۱: ۲۹۵؛ الاتقان، ۱: ۱۱۵)۔

### غریب القرآن کے موضوع پر تصانیف:

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ابان بن تغلب کوفی (م ۱۴۱ھ) نے غریب القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی۔ بعد ازاں متعدد ائمۂ لُغت نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں، لیکن اس موضوع پر الفرّاء کے شاگرد ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن یحیی الیزیدی (م ۲۶۰ھ) نے نہایت جامع کتاب تصنیف کی۔ اس میں قرآن مجید کے تمام غریب الفاظ کو یکجا کر دیا ہے۔ یہ کتاب چھے جلدوں میں ہے۔ اس کتاب کا نسخہ جمال الدین القفطی (م ۶۴۶ھ) کی نظر سے گزر چکا ہے (معجم الادباء، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۳ء، ۱: ۳۵؛ السمعانی (م ۵۶۲ھ): کتاب الانساب۔

اس موضوع پر ابن قتیبہ الدینوری (م ۲۶۷ھ) کی غریب القرآن سیّد احمد صقر کی تعلیقات کے ساتھ قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ غریب القرآن کے موضوع پر محمد عزیز السجستانی (م ۳۳۰ھ) کی کتاب غریب القرآن سب سے مختصر تالیف ہے۔ یہ کتاب کئی بار قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ یہ مختصر کتاب مصنف نے پندرہ سال کی محنت شاقہ سے تالیف کی تھی (الانباری (م ۵۷۵ھ): نزہۃ الالباء، فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۳۸۶)۔

برصغیر میں لغات القرآن پر بارھویں صدی ہجری میں شیخ محمد مراد بخاری کشمیری نے ایک جامع کتاب جامع المفردات لکھی جو ۱۱۳۱ھ میں مکمل ہوئی۔ اس کتاب میں ہر لفظ کے معنی عربی و فارسی اور ترکی تینوں زبانوں میں دیے گئے ہیں۔ یہ کتاب گیارہ سو تین صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کا فارسی رسم الخط میں ایک مخطوطہ (مکتوبہ ۱۱۶۹ھ) کتاب خانۂ جامعۃ الازہر میں محفوظ ہے (فہرس المکتبۃ الازہریۃ، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ۱: ۱۷۲)۔

پھر اس موضوع پر حمید الدین فراہی نے عربی زبان میں مفردات القرآن لکھی۔ اردو زبان میں محمد عبدالرشید نعمانی نے لُغات القرآن لکھی جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے، مگر یہ کتاب تشنۂ تکمیل ہے۔ امام راغب الاصفہانی کی مفردات القرآن بھی نہایت مفید کتاب ہے۔ اس موضوع پر دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے (الزرکشی: البرہان، ۱: ۲۹۱ تا ۲۹۲؛ نیز کشف الظنون، ۲: ۱۲۰۷ تا ۱۲۰۸)۔

یہ وہ علوم تھے جو مسلمانوں نے قرآن مجید کا

فہم و ادراک حاصل کرنے کے لیے وضع کیے ۔ ایسے علوم اور بھی بہت سے ہیں، مگر ہم نے ایجاز و اختصار کے پیش نظر چند اہم علوم کا ذکر کیا ہے ۔ اور وہ بھی اس طرح کہ اعجاز القرآن کے عنوان میں علوم معانی و بیان و بدیع کو شامل کر دیا ۔ اور اعراب القرآن کے وسیع مفہوم میں علم صرف و نحو اور اشتقاق وغیرہ کو سمو دیا ۔

(ب) : باقی رہے وہ علوم جو قرآن مجید کے زیر اثر ارتقا پذیر ہوئے اور مسلمانوں نے اپنی مخصوص دینی ثقافت، قومی مزاج اور ذہانت و فطانت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ان علوم کو چار چاند لگا دیے، مثلاً تاریخ، جغرافیہ اور سیر و سوانح وغیرہ تو اب ہم مختصراً ان میں سے بعض علوم کا تذکرہ کرتے ہیں ۔

۹ ۔ علم التاریخ : لغت میں تاریخ کے معنی ہیں ۔ ''وقت کی نشان دہی'' اَرَّخْتُ الْکِتَابَ و وَرَّخْتُہٗ بول کر مراد یہ ہوتی ہے کہ میں نے کتابت کا وقت درج کر دیا ۔

ابو نصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری (م ۳۹۸ھ) مصنف صحاح کا کہنا ہے کہ تاریخ کے معنی ہیں وقت بتانا ۔ تاریخ اور توریخ دونوں ایک ہیں ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ لفظ خالص عربی نہیں بلکہ معرب ہے اور فارسی ''ماہ روز'' سے بنا ہے ۔ ماہ، بمعنی چاند اور روز، یعنی دن جس میں رات اور دن دونوں شامل ہیں ۔ مسلمانوں کی تاریخ کا آغاز ہجرت کے سال سے ہوا اور حضرت عمرؓ کی خلافت میں اس کے لکھنے کی ابتدا ہوئی (صحاح از جوہری، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۷؛ ابجد العلوم از نواب صدیق حسن خان، ص ۳۷۳؛ کشف الظنون، ج ۱، کالم نمبر ۲۷۱) ۔

اصطلاحاً تاریخ سے مراد وہ علم ہے جس کے ذریعے قوموں کے احوال ان کے دیار و بلاد عادات و رسوم ان کے انساب اور تاریخ ولادت و وفات وغیرہ امور معلوم کیے جاتے ہیں ۔ اس علم کا موضوع گزشتہ اشخاص، مثلاً انبیا و اولیا، علما و حکما، سفرا اور ملوک و سلاطین کے حالات و واقعات ہیں ۔ اس کی غرض گزشتہ احوال سے آگاہی اور اس کا فائدہ ان حالات سے عبرت پذیری ہے (مفتاح السعادۃ از طاش کبری زادہ (م ۹۹۲ھ)، ج ۱، ص ۲۰۴، مطبوعۂ حیدر آباد دکن) ۔

قرآن مجید میں چند واقعات اور مقامات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں ۔ چند قوموں اور حکومتوں کا ذکر آیا ہے ۔ ان مقامات اور واقعات کی تحقیق نے مسلمانوں کو سیرت نبوی رقم کرنے کی ترغیب دی ۔ سیرت النبیؐ سے سیرت صحابہ اور پھر عام سیرت نگاری شروع ہوئی ۔ اسماء الرجال کا فن عالم وجود میں آیا ۔ سیرت النبیؐ سے مغازی نے جنم لیا اور مغازی کی ہر دلعزیزی عام فتوحات کی تاریخ نویسی کا موجب بنی ۔ پھر آگے چل کر مسلمانوں نے یہاں تک ترقی کی کہ انھوں نے خلفا و سلاطین سے لے کر وزرا، فقہا، اُمرا، قرّاء، حفاظ حدیث، مؤرخوں، نحویوں، ادیبوں، شاعروں، قاضیوں، سخیوں، بخیلوں، بہادروں اور اسی طرح کسی فن میں مہارت رکھنے والے لوگوں کی تاریخ مرتب کر ڈالی (دیکھیے السخاوی (م ۹۰۲ھ) : الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ، مطبوعۂ قاہرہ) ۔

تاریخ نویسی کا آغاز بنو امیہ کے عہد خلافت سے ہوا ۔ عبید بن شریہ پہلا شخص ہے جس نے کتاب الملوک و اخبار الماضین کے نام سے ایک کتاب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے لکھی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۳۸)، المسعودی کا کہنا ہے کہ یہ کتاب اس کے زمانے تک بڑی مقبول رہی ۔ اسی طرح زیاد بن ابیہ نے ایک کتاب لکھی ۔ ابن الندیم (الفہرست، ص ۱۳۲) نے ابو مخنف کی متعدد

تصانیف کا ذکر کیا ہے۔ عوانہ بن الحکم نے بھی ایک کتاب تاریخ میں اور ایک سیرت معاویہؓ پر لکھی۔ وہب بن منبہ نے ایک کتاب علم الاوائل کے نام سے لکھی، لیکن ان میں سے کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ اس دور کی تاریخی کتب کے لیے دیکھیے (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱: ۱۲ تا ۱۵)۔

اس دور کی تاریخی کتب حدیث کی طرز پر مع سند لکھی گئیں جو دو حصوں پر مشتمل تھیں: (۱) متن؛ (۲) سند۔ خبر مع سند کا یہ طریقہ مسلمانوں نے ایجاد کیا۔ اسلام سے پہلے نہ تو یہ طریقہ عربوں ہی میں رائج تھا اور نہ دیگر متمدن اقوام میں۔ اس دور میں سند کا کوئی اہتمام نہ تھا۔ خبر مع سند کے طریقے کو دین اور شریعت کی خاطر مسلمانوں نے سب سے پہلے حدیث کے لیے استعمال کیا۔ اس معیار کو بروے کار لانے کے لیے کئی اور علوم وجود میں آئے۔ جن میں تاریخ اور اسماء الرجال خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ لسانی علوم لغت اور شعر و ادب کا بھی قرآن و حدیث سے ایسا ہی تعلق ہے۔ تاریخ ادب ہی کی ایک شکل ہے۔ حدیث اور تاریخ کے ارتباط کے پیش نظر توقع اسی بات کی ہو سکتی تھی کہ تاریخ وہی قالب اختیار کرے جو حدیث کا قرار پا چکا تھا۔ چنانچہ تاریخ بھی "خبر مع سند" کی شکل میں جمع ہونا شروع ہوئی۔

تاریخ نویسی کا دوسرا طریقہ یہ تھا کہ اخبار کو سنین کی ترتیب سے مرتب کیا جائے۔ تیسرا انداز یہ تھا کہ حکمران خاندانوں کے عہد حکومت کے لحاظ سے اخبار کو مرتب کیا جائے۔ مسلمانوں کے یہاں ابتدا ہی سے یہ سبھی طریقے ملتے ہیں۔ سنین کا طریقہ زیادہ رائج ہوا۔ اور حکمران خاندانوں کا کمتر۔ کبھی کبھی سنین اور دول دونوں کے لحاظ سے ملی جلی ترتیب بھی ملتی ہے۔

آغاز اسلام سے مسلمانوں نے اپنی تاریخ کو ایک خاص نہج پر مرتب کرنے کا اہتمام کیا۔ یہ مخصوص طرز و انداز جس تحقیق و تدوین کا ضامن تھا وہ کسی اور قوم یا کسی اور دور کی تاریخ کے سلسلے میں ممکن نہ تھا۔ قرآن مجید میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے لے کر حضرت آدمؑ تک بیشتر انبیا اور بہت سی قدیم اقوام کا ذکر ہے اس لیے ابتداے آفرینش سے حضورؐ کی بعثت تک کی تاریخ جمع کرنا ایک طرح سے قرآن مجید کی خدمت میں داخل ہے۔ اس لیے بکثرت مؤرخین نے اس کو اپنی کتب تاریخ کا موضوع بنایا۔

حقیقت میں تاریخ نویسی عباسی عہد خلافت کے اوائل میں شروع ہوئی۔ پہلی صدی ہجری میں لوگوں کی توجہ زیادہ تر ادب، تفسیر اور حدیث کی طرف تھی۔ اس دور میں تاریخ نویسی کا آغاز سیرت نگاری اور مغازی کی صورت میں ہوا۔ چنانچہ اس دور میں بڑے بڑے سیرت نگار، مثلاً ابن اسحٰق، ابن ہشام، محمد بن عمر الواقدی اور ابن سعد کاتب الواقدی وغیرہم پیدا ہوے اور سیرت کے موضوع پر کتابیں لکھیں۔ تیسری صدی ہجری میں تاریخ نے ایک نئی صورت اختیار کی، یعنی اس میں بلدان اور اقوام و اشخاص کے حالات تفصیل سے لکھے گئے۔ سلاطین نے اپنے محاسن کو ضبط تحریر میں لانے کے لیے مختلف ادبا کو مقرر کیا۔ اس دور میں سیاسی انقلاب کی وجہ سے سلطنتوں کی جداگانہ تاریخ کا رواج ہوا۔ مصریوں، طولونیوں، اخشیدیوں اور فاطمیوں کے یکے بعد دیگرے سریر آراے سلطنت ہونے کی بنا پر ان کی حکومتوں سے متعلق کتب تاریخ مرتب کی گئیں۔ الیعقوبی سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے اب چند شہروں کے بجاے تمام عالم

کی تاریخ نویسی کا آغاز ہوا۔

یہ قرآن مجید ہی کا اثر تھا کہ علم تاریخ کو مسلمانوں نے سنبھالا اور ہر نوع کی تاریخ کو بڑی شرح و بسط اور تحقیق و تدقیق سے لکھا۔ نامور مسلمان مؤرخین میں البلاذری، الطبری، المسعودی، الذهبی، الخطیب البغدادی، ابن مسکویه، ابن عساکر، ابن الاثیر، ابن کثیر، ابن خلدون، المقریزی، ابن تغری بردی، ابن ایاس حمزة الاصفہانی، ابن الجوزی، ابن خلکان، وغیرہم نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں (تفصیل کے لیے رک به تاریخ)۔

جغرافیہ: مسلمانوں میں جغرافیے کی ابتدا خود عرب سے ہوئی انھوں نے گو خاص طور سے قرآن کریم کا جغرافیہ نہیں لکھا، لیکن جغرافیۂ عرب کے ضمن میں قرآن مجید کے بہت سے مقامات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ عرب کا ایک ایک پہاڑ تالاب، وادی، چراگاہ، شہر، گاؤں، پڑاؤ، عمارت غرض ملک عرب کے ایک ایک ذرے کو گن ڈالا (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن: ۱: ۱۰)۔

جغرافیہ نویسی کے محرکات:

۱۔ عرب بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے اور ملک کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوتے رہتے تھے۔

۲۔ قرآن مجید کے کئی مقامات پر انسان کی توجہ مناظر فطرت کا مطالعہ کرنے کی طرف مبذول کرائی گئی ہے (سیروا فی الارض)۔

۳۔ فریضۂ حج کی ادائی۔

۴۔ سمت کعبہ معلوم کرنے کے لیے اطراف و اکناف کا علم ضروری تھا۔

۵۔ عرب تاجر واپس لوٹتے تو اپنے سفروں کے عجیب و غریب حالات سناتے۔ المسعودی اور ابن بطوطه کو اسی طرح سیاحت اور جغرافیہ نویسی کا شوق پیدا ہوا۔

۶۔ یونانی تراجم بطلمیوس کے جغرافیے کا ترجمہ۔

جغرافیے پر مسلمانوں نے دو قسم کی کتابیں لکھی ہیں: (۱) وہ کتب جن میں خاص طور پر صرف عرب کا جغرافیہ ہے؛ (۲) وہ کتب جن میں دیگر ممالک کے جغرافیے کے ساتھ عرب کا بھی تذکرہ ہے۔ [اس سلسلے میں بھی مسلمان جغرافیہ نویسوں نے بڑی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ ان جغرافیہ نویسوں نے مختلف انداز سے نہایت مفید اور پر از معلومات کتب تصنیف کیں۔ ان میں ابو زید البلخی، الیعقوبی، ابن خرداذبه، الاصطخری، ابن حوقل، المقدسی، المسعودی، الادریسی، ابوالفداء، القزوینی، یاقوت الرومی، ابن بطوطه خاص طور پر قابل ذکر ہیں]۔ (تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے ارض القرآن، ۱: ۱۶ تا ۱۹)۔

تصانیف: ۱۔ ابو زیاد الکلابی نے اواخر ۲۰۰ھ میں کتاب النوادر لکھی۔ یہ کتاب عربی زبان میں جغرافیے کی سب سے پہلی کتاب ہے۔

عربوں میں جہازرانی اور سیاحت کا شوق قبل از اسلام بھی پایا جاتا تھا۔ اسلام نے آ کر جہاں ان کے ہر قسم کے قوی کو نشو و نما اور ترقی بخشی، وہاں ان کی بحری جرأت و ہمت کو بھی بڑھا دیا۔ عربوں کی جہازرانی اور بحری سفر کے شواہد تین مأخذوں سے فراہم کیے جا سکتے ہیں: (۱) (عربوں کا لغت)؛ (۲) ان کی شاعری؛ (۳) قرآن کریم۔ ان تینوں مأخذوں سے یہ دعوٰی پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ عرب ہمیشہ سے جہازران اور دریا پیما قوم تھی۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ عربوں نے اس موضوع پر بھی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ گویا یہ بھی عربوں کی جغرافیہ دانی کا ایک حصہ ہے۔ چند کتب کے نام یہ ہیں۔

۱ ۔ اس فن کا پہلا مدون شہاب الدین احمد ابن ماجد نجدی ہے ۔ جہازرانی اس کا موروثی پیشہ تھا ۔ اس نے اپنی کتاب الفوائد فی اصول علم البحر والقواعد ۸۹۵ھ میں پچاس برس کے تجربے کے بعد لکھی ۔ اس فن میں اس کے نظم و نثر رسائل اور تصنیفات کی تعداد ۲۵ ہے [تفصیلات کے لیے رک بہ ابن ماجد]۔

۲ ۔ سلیمان المہری [رک بآں] دسویں صدی ہجری کے شروع میں تھا ۔ اس کی کتاب العمدۃ المہریہ ۹۱۷ھ کی تالیف ہے ۔ اس نے جہازرانوں کی راہنمائی کے لیے کئی کتابیں اور رسالے تصنیف کیے جن میں سے مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں :
(۱) قلادۃ الشموس فی علم التواریخ؛ (۲) تحفۃ الفحول فی تمہید الاصول؛ (۳) العمدۃ المہریہ فی ضبط العلوم البحریۃ؛ (۴) المنہاج الفاخر فی علم البحرالزاخر۔

ان دونوں کتابوں کے قلمی نسخے ۱۰۰۷ھ کے تحریر کردہ اسلامیہ کالج پشاور کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں۔

ابن ماجد اور سلیمان کی تصنیفات سے عربوں کے علاوہ ترک اور ہندوستانی جہازرانوں نے بھی فائدہ اٹھایا ۔ جامع مسجد بمبئی کے کتاب خانے میں اس فن پر سندھی زبان میں دو کتابیں ہیں ۔ پہلی کتاب کسی عربی کتاب کی شرح ہے ۔ دوسری کتاب سندھی اور فارسی میں محفوظ ہے ۔ یہ نسخہ بارھویں صدی ہجری کے ایک مسلم جہازران معلم عنایت ابن معلم شیخ داکو کے قلم کا لکھا ہوا ہے ۔ غالباً یہ ۱۱۹۶ھ کا تحریر کردہ ہے ۔ بحر روم میں جہازرانی کے عنوان سے سب سے مشہور کتاب "بحریہ" ہے جو ترکی میں لکھی گئی ہے، جس کا مصنف مشہور ترکی امیر البحر پیری بن حاجی محمد (مقتول ۹۶۲ھ) ہے ۔ اس نے یہ کتاب لکھ کر سلطان سلیمان اول کی خدمت میں پیش کی (عربوں کی جہازرانی از سید سلیمان ندوی، ص ۱۰۳، تا ۱۶۳) [تفصیلات کے لیے رک بہ پیری محی الدین رئیس]۔

۳ ـ (۱) علم السِّیَر : عربوں میں سیرت نگاری کا آغاز ظہور اسلام کے بعد ہوا ۔ اگرچہ زمانۂ جاہلیت میں بھی نساب کے ذریعے سیرت نگاری کا ثبوت ملتا ہے، لیکن بطور ایک فن کے یہ طلوع اسلام کے بعد وجود میں آیا ۔ نبی کریمؐ سے محبت و شیفتگی اور اسلام کو زندہ جاوید بنانے کا جذبہ جہاں اور علوم و فنون کا سرچشمہ بنا، وہاں سیرت نگاری کو بھی جنم دیا ۔ [موسیٰ بن عقبہ (م ۱۴۱ھ/ ۷۵۸ء) کو امام المغازی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے مصنف ہیں جنھوں نے غزوات الرسولؐ پر کتاب المغازی تصنیف کی (براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۱۰)] ۔ بقول حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون سب سے پہلے جو کتاب سیرت پر لکھی گئی وہ آنحضرتؐ کی سیرت ہی تھی ۔ اس کتاب کو محمد بن اسحٰق (م ۱۵۱ھ) نے مرتب کیا ۔ محمد بن اسحٰق تابعی تھے اور مغازی و حدیث کے امام تھے، لیکن ان کی کتاب ضائع ہو گئی ۔ ابو محمد عبدالملک بن ہشام الحمیری (م ۲۱۸ھ) نے سیرت ابن اسحٰق کو منقح کر کے اس میں اضافہ کیا ۔ ابن ہشام دراصل بصرے سے تعلق رکھتے تھے ۔ علم الانساب اور نحو میں مہارت رکھتے تھے ۔ ان کی سیرت جو اصل میں ابن اسحٰق کی سیرت کا چربہ ہے سیرت کی سب سے قدیم کتاب ہے اور دستیاب ہے ۔ ابو القاسم عبدالرحمٰن السُّہَیلی [(م ۵۸۱ھ/ ۱۱۸۵ء)] نے سیرت ابن ہشام کی شرح لکھی اور اس کا نام الروض الانف ہے ۔ اسی طرح علامہ بدر الدین محمود بن احمد العینی حنفی (م ۸۵۵ھ) نے بھی اس کی شرح لکھی ۔ ان کی شرح کا نام

کشف اللثام فی شرح سیرۃ ابن ھشام ھے۔ حاجی خلیفہ نے چند علما کے نام لکھے ھیں جنھوں نے سیرت ابن ھشام کو منظوم کیا تھا (کشف الظنون، عمود ۱۰۱۲)۔

عقیدت مند اھلِ علم نے نبی کریمؐ کی سیرت نویسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ احادیث کی صحتِ روایت کے لیے یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ راویوں کے حالاتِ زندگی اور ان کی دینی و اخلاقی حیثیت کے متعلق معلومات فراھم کی جائیں، اس سے علم الرّجال نے جنم لیا۔ اس طرح ھزاروں اشخاص کے حالاتِ زندگی محفوظ ھو گئے [اس سلسلہ میں مزید معلومات کے لیے رک بہ علم، بذیل علم السّیر]۔

علوم قرآن و حدیث و نحو و ادب کے ساتھ ساتھ اھلِ علم کو ضرورت محسوس ھوئی کہ ان علوم کی تحقیق کے لیے ان کے اسناد کو جانچنے کی ضرورت ھے، چنانچہ علوم و فنون کے راویوں اور ماھروں کے حالات لکھے گئے اور انھیں مختلف طبقات میں تقسیم کیا گیا؛ چنانچہ رواۃ، علما، ادبا، قرّا، صوفیہ، فقہا، نحاۃ وغیرہ کو مختلف طبقات میں تقسیم کر کے ھر گروہ پر کتابیں لکھی گئیں۔ طبقات ابن سعد کا ذکر اوپر ھو چکا ھے، اسی انداز میں طبقات شعرا، طبقات الادباء، طبقات النحاۃ، طبقات الصحابۃ و التابعین وغیرہ پر کتب تصنیف کی گئیں، چنانچہ محمد بن سلام الجمحی کی طبقات الشعراء، ابن قتیبہ کی الشعر و الشعراء، الثعالبی کی یتیمۃ الدھر اور السیوطی کی بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ اسی قسم کی سوانح نگاری کا عمدہ نمونہ ھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے السخاوی: الاعلان بالتوبیخ؛ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ؛ احمد حسن زیات: تاریخ الادب العربی و کشف الظنون)۔

۱۲ - علم الانساب: علم الانساب وہ علم ھے جس کے ذریعے لوگوں کا نسب اور اس علم کے کلی و جزئی قواعد معلوم کیے جاتے ھیں۔ اس کی غرض و غایت کسی شخص کے نسب کے بارے میں غلطی سے بچنا ھے۔ یہ علم نہایت مفید ھے اور قرآن عزیز کی مندرجۂ ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ھے: وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی ھم نے تم کو شاخیں شاخیں اور قبیلے قبیلے بنا دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔ رسول اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: ”تَعَلَّمُوْا اَنْسَابَكُمْ، تَصِلُوْا اَرْحَامَكُمْ“ (نسب سیکھو کہ اس سے صلۂ رحمی پیدا ھو گی)۔

ظھور اسلام سے پہلے عرب اپنے نسب کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ جب اسلام کے دائرے میں وسعت آئی تو عربوں کا نسب عجمیوں کے ساتھ مخلوط ھو گیا اور اس کے ضبط و اھتمام میں دشواریاں پیدا ھو گئیں (کشف الظنون، ج ۱، عمود ۱۷۸؛ ابجد العلوم، ۲: ۳۰۷)۔

قرآن مجید نے عبرت‌پذیری کے نقطۂ خیال سے ملک عرب کے متعدد اقوام و اشخاص و انبیا کے حالات مجملاً بیان کیے ھیں، لیکن عرب کی قوم تصنیف و تالیف سے آشنا نہ تھی، اس لیے ان اقوام و اشخاص کے تاریخی، سیاسی، قومی و مذھبی حالات کے بیان کی بنیاد مسلمان مصنفین نے صرف زبانی روایات پر رکھی ھے۔ ان اقوام کی صحیح تاریخ اور ان کی نسل و نسب سے اکثر لوگ ناواقف تھے۔ قرآن مجید میں بیس تیس اقوام و اشخاص سے زیادہ کا تذکرہ نہیں، لیکن ان کی تحقیق کے لیے خاص طور سے کوشش نہیں کی گئی۔ ان وجوہ و اسباب کے پیش نظر یہ علم وجود میں آیا۔

دنیا میں عرب ھی ایک ایسی قوم تھی جس

نے سلسلۂ نسل و انساب کو ایک فن بنا دیا۔ ایک عرب کے نزدیک فخر کی ترازو نسبی شرافت سب سے گران قدر ہے۔ اس بنا پر عرب میں بچہ بچہ اپنے نسب کا یاد رکھنا ضروری سمجھتا تھا تاکہ اظہار فخر کے موقع پر اپنے کرم نسب کا ثبوت پیش کر سکے۔ شعراے عرب کو اکثر قبائل کے سلسلۂ انساب کا محفوظ رکھنا اس لیے ضروری تھا کہ مدح و ہجو کے موقع پر اس کا ذکر کر سکیں۔ زمانۂ جاہلیت میں اور بعد از اسلام عرب میں بڑے بڑے علماے انساب گزرے ہیں جو عرب کے تمام قبائل کے اور اکثر ہر قبیلے کے مشاہیر کے نسب سے واقف تھے۔ تدوین کے زمانے میں یہ فن بھی مدون ہوا اور علماے انساب نے اس پر متعدد کتابیں تصنیف کیں۔

عرب کے ایک ایک قبیلے کے لیے ضروری تھا کہ دوستوں کی مدح اور دشمنوں کی ہجو کے لیے انساب محفوظ رکھے۔ عرب کا ہر وہ قبیلہ جو غیر پدر کی طرف انتساب کرتا وہ عرب میں حقیر و ذلیل سمجھا جاتا اور بطور نشان ملامت کے اس کا نام لیا جاتا۔ شعراے عرب مختلف مواقع کے لیے انساب کے زبانی یاد رکھنے پر مجبور رہتے تھے۔ سید سلیمان ندوی: (ارض القرآن، ۱: ۲۱)۔

علم الانساب پر تصانیف: اب ہم چند اہم کتب علم الانساب و مصنفین کا تعارف کراتے ہیں: (۱) بقول حاجی خلیفہ جس شخص نے اس علم کی طرح ڈالی اور اس کو ضبط کیا وہ معروف ماہر انساب ہشام بن محمد بن السائب الکلبی (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) تھا۔ اس نے مندرجۂ ذیل پانچ کتب لکھیں: (۱) المنزل؛ (۲) الجمہرۃ؛ (۳) الوجیز؛ (۴) الفرید اور (۵) الملوکی [ان میں الجمہرۃ فی النسب زیادہ مشہور اور اہم ہے]۔

(۲) ابوالحسن احمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹ھ) نے انساب الاشراف لکھی۔ یہ بیس جلدوں پر مشتمل ہے، اس کی پہلی جلد مصر سے شائع ہو چکی ہے۔

۳۔ امام عبدالملک بن ہشام (م ۲۱۳ھ) نے انساب حمیر و ملوکہا تحریر کی۔

۴۔ امام ابوسعد عبدالکریم بن محمد المروزی، [السمعانی] الشافعی (م ۵۶۲ھ) نے الانساب لکھی۔ یہ کتاب خاصی ضخیم ہے اور انساب السمعانی یا کتاب الانساب للسمعانی کے نام سے مشہور ہے۔ عزالدین ابوالحسن علی بن محمد ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اس کا خلاصہ تیار کیا اور اس کا نام اللباب رکھا۔ ابن خلکان کہتے ہیں کہ یہ اصل کتاب سے بہتر ہے۔ پھر السیوطی نے اللباب کا خلاصہ مع ترمیم و اضافہ کیا اور اس کا نام لب اللباب رکھا۔ یہ تینوں کتابیں طبع ہو چکی ہیں۔

۵۔ ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ) نے انساب الشعراء مرتب کی۔

۶۔ ابو عبداللہ الزبیر بن بکار القرشی المکی (م ۲۵۶ھ) نے جمہرۃ نسب قریش لکھی۔ [اس سے پہلے ان کے چچا مصعب بن عبداللہ (م ۲۳۳ھ) نے کتاب الجمہرۃ فی نسب قریش تالیف کی اور بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ یہی کتاب الزبیر بن بکار کے جمہرۃ نسب قریش کی اساس بنی تھی]۔

۷۔ حافظ محب الدین محمد بن محمود ابن النجار البغدادی (م ۶۴۳ھ) نے انساب المحدثین تحریر کی۔

۸۔ ابو محمد حسن بن علی المعروف بالقاضی المہذب (م ۵۶۱ھ) نے الانساب تحریر کی۔ یہ کتاب ضخیم ہے اور بیس جلدوں پر مشتمل ہے۔

علاوہ بریں ابن سہندار یوسف بن ابی المعالی

(م ۷۰۰ھ) و ابو محمد عبداللہ بن محمد المعروف بابن السید البطلیوسی (م ۵۲۱ھ)، نیز ابو محمد قاسم بن اصبغ نحوی (م ۳۴۰ھ) نے بھی اس موضوع پر کتابیں تحریر کیں (کشف الظنون ج ۱، عمود ۱۷۸ تا ۱۸۰؛ ابجد العلوم، ۲ : ۳۵۶ تا ۳۵۸).

ابن الندیم نے الفہرست کے مقالۂ ثالثہ فن اوّل میں از صفحہ ۱۳۷ تا ۱۷۳، متعدد کتب و مصنفین کا تذکرہ کیا ہے ۔ مزید تفصیلات کے لیے اس کی طرف مراجعت فرمائیے.

علوم القرآن پر تصانیف: صحابۂ کرام تابعین و اتباع تابعین نے علم التفسیر، علم اسباب النزول، علم المکی و المدنی، علم النسخ و المنسوخ اور علم غریب القرآن کی بنا ڈالی ۔ اس لیے ان حضرات کو ان علوم کے بانی کہا جا سکتا ہے ۔ اگرچہ ان علوم نے باقاعدہ فن کی صورت عصر تدوین میں حاصل کی ۔ عصر تدوین میں علم تفسیر کو باقی تمام علوم پر فوقیت حاصل تھی، کیونکہ یہ علم علوم القرآن کی اصل و اساس کا حکم رکھتا ہے ۔ تیسری صدی ہجری میں امام بخاری کے استاد علی بن المدینی (م ۲۲۵ھ) نے اسباب النزول کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ۔ ابو عبید القاسم بن سلام نے ناسخ و منسوخ، القراآت، [غریب القرآن] اور فضائل القرآن کے موضوع پر کتابیں لکھیں (تذکرۃ الحفاظ، ۲ : ۱۵ و شذرات الذہب، ۲ : ۸۱).

علم القرآن پر بحیثیت مجموعی بحث کا آغاز اسی زمانے میں ہوا ۔ قبل ازیں قرآن کے ایک ایک موضوع پر جداگانہ کتب لکھی جاتی تھیں؛ چنانچہ سب سے پہلے محمد بن خلف المحولی (م ۳۰۹ھ) نے علوم القرآن پر ستائیس اجزاء میں کتاب لکھی جو الحاوی فی علوم القرآن کے نام سے موسوم ہے (معجم الادباء، ؟۷ : ۱۰۵، نیز ابن ندیم: الفہرست).

چوتھی صدی ہجری: اس صدی میں مندرجۂ ذیل کتب تحریر کی گئیں.

۱ ۔ حافظ احمد بن جعفر المنادی (م ۳۳۶ھ) نے علوم القرآن پر کم و بیش چار سو مستقل کتابیں لکھیں ۔ ابن الجوزی نے ان میں سے بعض کتب دیکھی تھیں (کتاب المنتظم، ۶ : ۳۵۸، مطبوعۂ حیدر آباد دکن ۱۳۵۷ھ).

۲ ۔ [ابو بکر] محمد بن عزیز بن العزیزی، السجستانی (م ۳۳۰ھ) نے غریب القرآن کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی ۔ السیوطی کہتے ہیں کہ السجستانی اور ان کے استاد ابوبکر بن الانباری نے اس کتاب کی تالیف میں پندرہ سال صرف کیے (بغیۃ الوعاۃ، ص ۷۱؛ [الداودی: طبقات المفسرین، ۲ : ۱۹۳]).

۳ ۔ ابو محمد القصاب محمد بن علی الکرخی (م ۳۶۰ھ) نے نکت القرآن لکھی.

۴ ۔ محمد بن علی الأدفوی [رک بہ اُدفو] (م ۳۸۸ھ) نے الاستغناء فی تفسیر القرآن بیس جلدوں میں تصنیف کی.

پانچویں صدی: ۱ ۔ علی بن ابراہیم بن سعید الحوفی المصری (م ۴۳۰ھ) نے البرہان فی تفسیر القرآن اور اعراب القرآن [دس جلدیں] دو کتابیں تحریر کیں، حسن المحاضرہ، ۲ : ۲۲۸؛ انباہ الرواۃ، ۲ : ۲۱۹؛ [الداودی: طبقات المفسرین، ۱ : ۳۸۲].

۲ ۔ ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی (م ۴۴۴ھ) نے التیسیر فی القراآت السبع اور کتاب النقط دو کتابیں لکھیں .

۳ ۔ ابو نصر محمد بن احمد بن علی المروزی الکرکانجی (م ۴۸۴ھ) نے دو کتابیں التذکرۃ لاهل التبصرہ اور المعول لکھیں ۔ حافظ عبدالکریم السمعانی نے کتاب المذیل میں تصریح کی ہے کہ یہ

دونوں علوم القرآن پر ھیں (معجم الادباء، ۶: ۲۳۹).

۳ - امام لغت راغب الاصفہانی (م ۵۰۲ھ) نے اپنی تفسیر کا ایک مقدمہ لکھا - اس میں علوم القرآن سے بحث کی ہے - یہ مقدمۃ التفسیر کے نام سے تنزیہ القرآن عن المطاعن کے ساتھ قاھرہ سے شائع ھو چکا ہے اور اب کراچی سے مفردات القرآن للراغب کے ساتھ شائع ھوا ہے.

چھٹی صدی: ۱ - عبدالرحمن بن عبداللہ بن احمد السُّہَیلی (م ۵۸۱ھ) نے مبہمات القرآن لکھی - صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر التعریف و الاعلام بما فی القرآن من الاسماء والاعلام کے نام سے کیا ہے - قاہرہ کے دارالکتب اور مکتبۂ تیموریہ میں اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے (انباہ الرواۃ، ۲: ۱۶۲؛ [طبقات المفسرین، ۱: ۲۶]).

۲ - علامہ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) نے فنون الافنان فی علوم القرآن تصنیف کی - اس کتاب کا فوٹو سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد میں موجود ہے [نیز علوم القرآن پر المغنی تصنیف کی].

ساتویں صدی: شیخ الاسلام ابو محمد عبدالعزیز بن عبدالسلام الملقب بہ سلطان العلماء (م ۶۶۰ھ) نے مجاز القرآن کے موضوع پر ایک کتاب [الاشارۃ الی الایجاز فی بعض انواع المجاز جو مصر میں طبع ہو چکی ہے] لکھی (طبقات الشافعیہ، ۵: ۸۰؛ شذرات الذہب، ۵: ۲۱).

۲ - علی بن محمد بن عبدالصمد السخاوی (م ۶۴۳ھ) نے علم القرات کے موضوع پر ایک کتاب [ھدایۃ المرتاب] نظم میں تحریر کی؛ اس کو سخاویہ کہتے ھیں (الزرکشی: البرہان، ۱: ۱۱۲).

۳ - شہاب الدین ابو شامہ عبدالرحمن مقدسی (م ۶۶۵ھ) نے علوم القرآن پر کتاب لکھی جس کا نام المرشد الوجیز فی علوم القرآن العزیز ہے، اس کا مخطوطہ مکتبہ البدیریہ بیت المقدس میں محفوظ ہے؛ نیز اسکوریال کے کتب خانے میں بھی موجود ہے (فہرست مخطوطات مکتبۂ اسکوریال، طبع پیرس ۱۹۲۸ء).

اس کے بعد قرآن کریم سے متعلق نیے نیے علوم کا ظہور ہوا، مثلاً بدائع القرآن، حُجج القرآن، اقسام القرآن، امثال القرآن، ان علوم کی غرض و غایت یہ تھی کہ جزئیات قرآن کا احاطہ کیا جائے - علوم القرآن کا جدید علم وضع کر کے جملہ علوم و فنون کو اس میں سمو دیا گیا - بعض محققین کا خیال ہے کہ علوم القرآن کی اصطلاح جامع اور وسیع مفہوم کی حیثیت سے سب سے پہلے کتاب البرہان فی علوم القرآن کے ذریعے معرض ظہور میں آئی - یہ کتاب علی بن ابراہیم بن سعید الحوفی (م ۴۳۰ھ) نے تیس جلدوں میں تصنیف کی تھی - ان میں سے پندرہ جلدیں غیر مرتب طور پر قاہرہ کے دارالکتب میں موجود ہیں.

آٹھویں صدی: ۱ - امام بدر الدین محمد بن عبداللہ الزرکشی (م ۷۹۴ھ) نے البرہان فی علوم القرآن تصنیف کی - اس کتاب میں قرآن عزیز کے ۴۷ علوم سے بحث کی گئی ہے - یہ کتاب اس موضوع پر نہایت کامیاب تالیف ہے اور السیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن کی اساس بھی کتاب ہے - یہ کتاب چار جلدوں میں قاہرہ سے شائع ہو گئی ہے.

نویں صدی: ۱ - عبدالرحمن بن عمر بن دسلان ابو الفضل جلال الدین البُلْقینی (م ۸۲۴ھ) نے مواقع العلوم من مواقع النجوم تحریر کی (الاتقان، ۱: ۳).

۲ - محمد بن سلیمان الکافیجی (م ۸۷۹ھ) نے التیسیر فی قواعد التفسیر مرتب کی.

۳ - امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے

اپنی مبسوط تفسیر مجمع البحرین و مطلع البدرین کا مقدمہ لکھا جس میں علوم القرآن سے بحث کی۔ اس کا نام انھوں نے التحبیر فی علوم التفسیر رکھا۔ اس میں موصوف نے قرآن مجید کے ایک سو دو علوم پر تبصرہ کیا ہے۔ اس کتاب کی اصل اساس البُلقینی کی کتاب مواقع العلوم ہے۔ اس کے دو مخطوطے جامع الازہر قاہرہ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں۔ (فہرس المکتبۃ الازہریہ، ج ۱، ص ۱۶۸، طبع ۱۳۷۱ھ)۔

اس کتاب کی تالیف کے بعد السیوطی کو جب الزرکشی کی کتاب البرہان کا علم ہوا تو موصوف نے اس کو سامنے رکھ کر ازسرِ نو مجمع البحرین کا مقدمہ لکھنا شروع کیا جو ۸۷۸ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ یہی مقدمہ الاتقان فی علوم القرآن کے نام سے مشہور ہے۔ السیوطی نے الاتقان میں الزرکشی کی کتاب پر ۳۳ انواعِ علوم کا اضافہ کیا اور اس طرح قرآن مجید کے اسی علوم سے بحث کی ہے۔ یہ بھی کہا ہے کہ میں نے اختصار سے کام لیا ورنہ انواعِ علوم کی تعداد تین سو سے متجاوز ہو جاتی۔

دسویں صدی: شیخ عبدالوہاب الشعرانی (م ۹۷۳ھ) نے علوم القرآن کے موضوع پر الجوہر المصون والسّر المرقوم لکھی۔ اس کتاب میں قرآن مجید کے تین ہزار علوم پر تبصرہ کیا ہے۔ (الشعرانی: المیزان الکبریٰ، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۱؛ کشف الظنون، ج ۱، عمود ۶۱۱)۔

متأخرین کی تصانیف: ۱ - محدث ابن عقیلہ شمس الدین محمد بن احمد المکی (م ۱۱۵۰ھ) نے الاحسان فی علوم القرآن لکھی۔ اس کتاب سے سید مرتضی الزبیدی نے تاج العروس میں استفادہ کیا (مقدمۂ تاج العروس، ص ۴، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۰۶ھ)۔

۲ - شیخ محمد آفندی ازمیری (م ۱۱۶۰ھ) نے اس موضوع پر بدائع البرہان فی علوم القرآن لکھی۔

۳ - شیخ طاہر الجزائری نے التّبیان لبعض المباحث المتعلقۃ بالقرآن تحریر کی۔

۴ - شیخ جمال الدین القاسمی [م ۱۳۳۲ھ] نے محاسن التاویل [شہرہ آفاق تفسیر] لکھی۔

۵ - شیخ محمد عبدالعظیم الزُّرقانی نے مناہل العرفان فی علوم القرآن تصنیف کی۔

۶ - شیخ محمد علی سلامہ نے منہج الفرقان فی علوم القرآن لکھی۔

۷ - طنطاوی جوہری نے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم مرتب کی۔

۸ - مصطفی صادق الرافعی نے اعجاز القرآن [اور تحت رایۃ القرآن] تحریر کیں۔

۹ - سید قطب شہید نے التصویر الفنی فی القرآن اور تفسیر فی ظلال القرآن جیسی گراں بہا کتب تصنیف کیں۔

۱۰ - مالک بن نبی نے الظاہرۃ القرآنیہ تحریر کی۔ یہ کتاب وحی سے متعلق قیمتی مباحث کا مجموعہ ہے۔

۱۱ - محمد عبداللہ دراز (متوفی لاہور ۱۹۵۸ء) نے النبأ العظیم اور نظرات جدیدۃ فی القرآن مرتب کیں۔

۱۲ - استاذ محمد الغزالی نے نظرات فی القرآن تحریر کی۔

۱۳ - محمد مبارک (رئیس شریعت کالج دمشق یونیورسٹی) نے المنہل الخالد تحریر کی۔

۱۴ - صبحی الصالح نے مباحث فی علوم القرآن مرتب کی (اردو ترجمہ از غلام احمد حریری)۔ [عصر حاضر کی چند اور کتابیں بھی قابل ذکر ہیں: السید محمد رشید رضا: الوحی المحمدی؛ جمال الدین الفندی: القرآن والعلم؛ عباس محمود العقاد: الفلسفۃ القرآنیۃ؛ محمد الخضر حسین: بلاغۃ القرآن

مناع القطان: مباحث فی علوم القرآن] - یہ سب عصر حاضر کی تصنیفات ہیں۔

برصغیر پاک و ہند: شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) نے فارسی میں الفوز الکبیر فی اصول التفسیر لکھی جس کا عربی اور اردو میں ترجمہ شائع ہو چکا ہے - یہ مختصر کتاب نہایت مفید و اہم ہے۔

۲ - معین الدین کاظمی کڑوی (م ۱۳۰۴ھ) نے ۱۲۸۴ھ میں جلاء الاذہان فی علوم القرآن فارسی زبان میں لکھی - یہ کتاب متوسط سائز کے ایک سو پچاس صفحات پر مشتمل ہے اور مطبع نول کشور لکھنؤ سے ۱۲۹۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

۳ - صدیق حسن خان بھوپالی نے ۱۲۹۰ھ میں اپنی عربی تفسیر فتح البیان فی مقاصد القرآن کا مقدمہ فارسی میں لکھا - اس کا نام اکسیر فی اصول التفسیر ہے - یہ کتاب ۱۲۹۱ھ میں مطبع نظامی کانپور سے شائع ہوئی - صغیر الحجم ہونے کے باوجود کثیر المعلومات اور نہایت مفید کتاب ہے۔

۴ - ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری نے تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن عربی میں لکھ کر قرآن کریم پر تحقیقی کام کی نئی طرح ڈالی - تقسیم ملک سے پہلے شائع ہوئی تھی - اب قلیل الوجود ہے [اردو، فارسی اور ترکی تفاسیر کے علاوہ علوم القرآن سے متعلق بھی اردو، فارسی اور ترکی میں بکثرت کتابیں موجود ہیں]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(غلام احمد حریری و [ادارہ])

## (ھ) قرآن مجید کے اثرات و برکات

عربی زبان و ادب پر قرآن مجید کے اثرات: ظہور اسلام سے پہلے زندگی کا تصور محدود تھا - اسلام کی آمد سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا - خیالات و افکار میں انقلاب آیا - قرآن مجید کے آفاقی تصور نے زندگی کے افق کو وسیع کر دیا - اس انقلاب سے ہر شعبۂ حیات متاثر ہوا - قرآن مجید کے زیر اثر علم و فن کے بہت سے نئے زاویے بنے - شعر و ادب اور زبان پر بھی قرآن مجید کے خوش گوار اثرات پڑے - قرآن مجید نے ادب میں حریت فکر، وسعت نظر، پاکیزگی تخیل اور بلندی معنی کے اوصاف پیدا کیے - قرآن مجید سے قبل عربی ادب لفظی حسن و شوکت کے ساتھ بیشتر جذبات سافلہ کی ترجمانی میں لگا ہوا تھا - قرآن مجید نے آ کر عربی ادب کو لفظی و معنوی حسن کے ساتھ جذبات عالیہ کی ترجمانی کے آداب سکھائے - یہ قرآن مجید کی تعلیم ہی کا فیضان ہے کہ آج عربی زبان تمام دنیا کے علوم و افکار سے معمور ہے - عربی زبان و ادب کا محور قرآن مجید ہے۔

ادب جاہلی کا جو سرمایہ آج محفوظ شکل میں مل رہا ہے وہ سب قرآن مجید کی زبان کو محفوظ کرنے اور اسے سمجھنے کے لیے جمع کیا گیا تھا، مثلاً زبانی خامیوں کے سدباب کے لیے علم صرف و نحو و اشتقاق، قرآنی اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے معانی بیان و بدیع، نئے الفاظ کی شرح اور مشکل الفاظ کی توضیح کے لیے لغت و ادب، احکام شرعیہ کے استنباط کے لیے حدیث، اصول، فقہ و تفسیر وغیرہ اور قرآن مجید ہی کی برکت سے یہ تمام علوم صدیوں سے محفوظ چلے آ رہے ہیں اور دور و دراز کے نامعلوم خطوں میں بھی پھیل گئے۔

تاریخ ادب عربی کا مطالعہ کرنے والا دیکھے گا کہ یہ زبان جن نازک مرحلوں سے معجزانہ طور پر جان بچا کر نکل آئی یہ محض قرآن مجید کی قوت کا نتیجہ تھا - ورنہ دنیا کی بے شمار زبانیں اس سے بھی کمتر صدمات کی تاب نہ لا کر زندگی کھو

بیٹھیں اور صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں۔ قرآن مجید نے الفاظ و معانی کے ضمن میں عربی زبان کی امکانی وسعتوں کو آشکارا کیا۔ اثر آفرینی کے سلسلے میں حقائق پسندی، نفع بخشی اور افادی ہمہ گیری کو ملحوظ رکھنے کا درس دیا، صحیح ادب کا عملی نمونہ پیش کرتے ہوئے اس قدیم مقولہ کی تردید کر دی کہ ''اِنَّ اَعْذَبَ الشِّعْرِ اَکْذَبُهٗ'' (شعر جس قدر کذب پر مبنی ہو اتنا ہی شیریں ہوتا ہے)۔ قرآن مجید نے ادب و انشا کو پاکیزہ و بلند اقدار سے شناسا کیا اور ادب کا مقصد تزکیۂ نفوس قرار دیا۔ قرآن مجید نے ادب و انشا کے لیے جو نام انتخاب کیا وہ البیان ہے۔ سورۃ الرحمٰن میں جہاں اس نے ''عَلَّمَهُ الْبَیَانَ'' (اسے بیان سکھایا) کہا ہے تو اس سے مراد ''ادب'' بھی ہے۔

قرآن مجید نے ادب کا رخ عدل و انصاف، خدمت انسانیت، تائید حق و صداقت، تناسب پسندی، عفت و حیا اور خدا پرستی کی طرف پھیر دیا۔ اس نے ہر موضوع کو بیان کرنے کے لیے مناسب اور پروقار اسالیب بخشے اور غور و فکر اور دلائل و براہین سے کام لینے کی دعوت دی۔ قرآن مجید نے بتایا کہ ادب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ طیّبات کو معاشرے میں مقبول بنائے اور خبائث کے لیے معاشرہ کی فضا ناسازگار بنا دے۔ قرآن مجید نے ادب کو یاس و قنوط کے مہلک جراثیم سے نجات دلا کر اسے جہاد مسلسل، اور حیرت آفریں رجائیت کا داعی بنایا۔ تنقید کے لیے بلند اصول دیے اور ''احسن'' اختیار کرنے میں کسی قسم کا تعصب نہ کرنے کی تلقین کی۔ اس سے اس نے مدح و ہجو کے لیے نئے پیمانے مقرر کیے اور اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرت]: ۱۳) کا بلند ترین معیار عطا فرمایا۔

قرآن مجید نے عربی ادب میں حقائق کا اس طرح ضمیر اٹھایا کہ اس کے بعد جس زبان میں بھی کسی شکل سے عربی ادب پہنچا، اس ضمیر کی تاثیر نے اس زبان کو بھی فکری و معنوی بلندیوں سے ہمکنار کر دیا۔ آج دنیا کے ادب میں وحدت عالم، وحدت انسانیت، حریت فکر اور اخلاق فاضلہ کی جو حوصلہ افزائی ہو رہی ہے وہ اسی قرآنی ادب کی تاثیر کا نتیجہ ہے۔ اگر آج انسانیت اپنی آنکھوں سے تعصبات کی عینک اتارنے کی کوشش کر رہی ہے تو یہ قرآنی ادب کے فیض کا ثمرہ ہے۔ عربی زبان پر قرآن کریم کا اثر یہ ہوا کہ اس نے عربوں کے سخت اور بے رحم دلوں میں جاگزیں ہو کر انھیں نرم کر دیا اور ان کی سطحی عقلوں میں داخل ہو کر انھیں وزنی اور ٹھوس بنا دیا۔ چنانچہ قرآن مجید کے اس عمل نے ان کی زبان میں حسین الفاظ، خوبی تراکیب، نزاکت اسلوب، قوت گویائی، زور بیان، نیرنگی معانی، کثرت مضامین و مطالب کی صفات کو جنم دیا۔ زبان کے دائرہ کو نئے دینی الفاظ تراش کر مثلاً الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، القیام، الرکوع، السجود، الوضوء، المؤمن، الکافر دیگر الفاظ تک وسعت دی۔

قرآن مجید سے عربی نثر جس درجہ فیض یاب ہوئی شاعری اس حد تک متاثر نہ ہو سکی۔ خلفائے راشدین کے عہد میں جب فتوحات بڑھیں، اسلامی مملکت کی حدود میں وسعت آئی اور سیاسی و عمرانی مسائل میں اضافہ ہوا تو نثر کو زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ قرآن مجید کے فیض و اثر نے اس دور کے طرز نثر نگاری کو پرکیف سادگی عطا کی۔ خلفائے اسلام کے یہاں خط و کتابت کے جو نمونے ملتے ہیں ان میں سہل ممتنع کی سی کیفیت پائی جاتی ہے جو قرآن مجید کے زیر اثر ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی بدولت عربی نثر کا پایہ شاعری کی بہ نسبت بہت بلند ہو گیا۔

بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ

نثر و شاعری بھی قرآن مجید سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ اسلام کی آمد سے شعرا کے فکر و فن کا مقصد بدل گیا اور ان کی شاعری اسلام کی ہمہ گیر تحریک سے وابستہ ہو گئی۔ حضرت حسّانؓ، کعبؓ بن مالک اور عبداللّٰہؓ بن رواحہ کے کلام میں اسلامی شعور نمایاں ہے۔ لَبید بن ربیعہ جیسے عظیم جاہلی شاعر کا یہ حال تھا کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر مشرف باسلام ہونے کے بعد شاعری ترک کر دی۔ حضرت عمرؓ نے جب اس سے اشعار سننے کی فرمائش کی تو بولا اللّٰہ تعالٰی نے شعروں کے عوض مجھے سورۃ البقرۃ دے دی ہے (احمد حسن الزیّات: تاریخ الادب العربی، بذیل تذکرۂ لبید بن ربیعہ و دیگر کتب تاریخ ادب عربی)۔

حضرت حسّانؓ اپنے دور کے عظیم شاعر تھے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انھوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو اسلام کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ یہ صحیح ہے کہ عربی شاعری اسلام کے ہمہ گیر نظامِ حیات کو مکمل طور پر اپنے اندر سمو نہ سکی۔ حیرت ہے کہ اسلام کے آفاقی تصور کو رومی اور اقبال نے اپنے کلام میں جس طرح جذب کیا اُس کی مثال صدرِ اسلام سے لے کر دورِ عباسی بلکہ دورِ جدید تک کے عربی شعرا میں کہیں نہیں ملتی۔ تاہم عہدِ اسلام کے شعرا کے کلام کا ناقدانہ جائزہ لیا جائے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فن کا وہ نہج یا اسلوب نہیں رہا جو دورِ جاہلیت کا خاصہ ہے۔ دورِ اسلام میں قرآن مجید کے زیرِ اثر جو شاعری پروان چڑھی کلامِ جاہلیت کے مقابلے میں اس کا انداز نرم اور لطیف ہے۔ زبان شستہ، پاکیزہ اور نکھری ہوئی ہے۔ طرزِ ادا ستھرا اور دل نشیں ہے۔ سوقیت و ابتذال کم یاب ہے۔ بقول ابن خلدون ''مسلم فن کاروں کا فنِ نظم و نثر کلامِ جاہلیت سے کہیں زیادہ بلند ہے''۔

**علوم اللِّسان:** جب اسلامی فتوحات کے دائرہ میں وسعت آئی اور عجمی اقوام حلقہ بگوشِ اسلام ہوئیں تو ان کو قرآن مجید کی تلاوت و قراءت میں دقت پیش آئی۔ تاہنوز قرآن کریم پر اعراب اور نقطے نہیں لگائے گئے تھے۔ پہلی صدی ہجری میں نَقطِ مصاحف پر حضرت علیؓ کے حکم سے قاضی بصرہ ابوالاسود الدُّؤلی (م ۶۹ھ) نے جن سے اربابِ سنن نے روایت کی ہے ایک مختصر رسالہ لکھا جس کا تذکرہ مشہور قاری ابو عمرو [عثمان بن سعید] الدّانی (م ۴۴۴ھ) نے کتاب المحکم میں کیا ہے۔ ابوالاسود ہی نے حضرت علیؓ کے ایما پر نحو کے قواعد بھی مرتّب کیے تھے تاکہ عربی زبان کا تحفّظ کیا جا سکے (المحکم فی نَقط المصاحف، ص ۴؛ علی بن یوسف القفطی: انباہ الرّواۃ، ج ۱، ص ۲۳۶، مطبوعۂ قاہرہ؛ تہذیب التہذیب، ج ۱۲، ص ۱۰ تا ۱۲)۔

دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امامِ لغت خلیل بن احمد البصری (م ۱۷۰ھ) نے قلم اٹھایا، اسی لیے ابن الندیم نے الفہرست، ص ۵۳ میں نَقطِ مصاحف پر کتابیں گناتے ہوئے موصوف کا نام سرِ فہرست ذکر کیا ہے اور ابو عمرو الدّانی نے جن کا شمار حفّاظِ حدیث میں ہے موصوف کو کتاب المحکم میں ابوالاسود کے بعد ''اوّل من صنّف'' کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ آگے چل کر موصوف نے ان تمام مصنفین کو جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں نام بنام گنایا ہے (کتاب المحکم، ص ۹)۔

**علمِ نحو:** عربی زبان کو عجمی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے نحو کا علم وجود پذیر ہوا۔ علمِ نحو کی ایجاد و تدوین کا سہرا علمائے بصرہ کے سر ہے۔ ابوالاسود الدُّؤلی موجدِ علمِ نحو اور [عبداللّٰہ بن ابی] اسحٰق الحضرمی [(م ۱۱۷ھ)] نحو بنانے والا اور ہارون بن

موسی ضابطِ نحو سب بصری تھے۔ علم نحو پر سب سے پہلی تصنیف کرنے والا عیسی بن عمر [الثقفی (م ١٤٩ھ)] ہے [جس نے کتاب الجامع اور کتاب الاکمال (یا المکمل) تصنیف کیں] اور نحوی مسائل کو ابواب کے تحت مرتّب و مہذب بنانے والا الکتاب کا مؤلف سیبویہ ہے۔ اہل کوفہ نے یہ علم بصریوں سے سیکھا۔ پھر انھوں نے اس علم میں بصرہ والوں کا مقابلہ شروع کر دیا حتّٰی کہ فریقین کے مابین نحوی مسائل کے بارے میں سخت اختلاف پیدا ہو گیا۔ بعد ازاں اس علم نے وسعت اختیار کرلی۔ متاخرین نے اس کے طول کو مختصر کیا اور صرف اصول و مبادی پر اکتفا کی جیسے تسہیل میں ابن مالک نے اور المفصّل میں الزمخشری نے کیا۔ علوم القرآن پر لکھنے والے اکثر نحوی تھے۔

علمائے نحو: سیبویہ: امام البصریین ابوبشر عمرو بن عثمان (م ١٧٧ھ) کا لقب سیبویہ [رک بان] ہے، اس کی شہرۂ آفاق تصنیف الکتاب اپنے فنّ میں یکتا اور پُر از معلومات ہے۔ کسی طالب نحو کے لیے اس سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں۔ مشہور نحوی ابوعثمان المازنی کا قول ہے کہ الکتاب کے بعد جو شخص علم نحو میں کوئی کتاب تالیف کرنا چاہتا ہے اسے شرم محسوس کرنا چاہیے، (اسمعیل پاشا: ھدیة العارفین، ١ : ٨٠٢)۔

ابوالحسن علی بن حمزة الکسائی (م ١٨٩ھ): تصانیف میں سے کتاب معانی القرآن، کتاب النحو، کتاب النوادر اور کتاب الہجاء بہت مشہور ہیں (الزیات: تاریخ الادب العربی، بذیل الکسائی، ص ٥٣٠)۔

الفرّاء: ابو زکریا یحیی بن زیاد الفرّاء (م ٢٠٧ھ)۔ ابوالعبّاس ثعلب کا قول ہے: ''اگر الفرّاء نہ ہوتا تو عربی زبان نہ ہوتی'۔ [الفرّاء کی متعدد کتب میں سے کتاب معانی القرآن، کتاب المذکر و المؤنث، کتاب الحدود، کتاب المقصود و الممدود خاص طور پر قابل ذکر ہیں]۔

ابو عثمان بکر بن محمد المازنی: (م ٢٤٩ھ) اہل بصرہ میں سے تھے۔ سیبویہ کے بعد سب سے بڑا نحوی اور نحو و عروض میں بہت سی کتابوں کا مصنف ہے۔

ابو العبّاس المبرّد: (م ٢٨٥ھ) مشہور نحوی و ادیب۔ اس کی مشہور تصانیف میں کتاب الکامل، کتاب الفاضل وغیرہ مشہور ہیں۔

ابن درید (م ٣٢١ھ) نے الجمهرة فی اللغة، المقصورة، کتاب الاشتقاق وغیرہ تصنیف کی۔ ابو عبداللہ المرزبانی اور ابو الفرج الاصبہانی صاحب کتاب الاغانی اس کے شاگرد ہیں۔

ابو علی القالی (م ٣٥٦ھ) نے کتاب الامالی تصنیف کی۔ الامالی کا موضوع و اسلوب المبرد کی الکامل جیسا ہے۔

ابوبکر الزبیدی (م ٣٧٩) کی تصانیف میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (١) کتاب الواضح فی النحو والعربیة؛ (٢) کتاب الاستدراک علی سیبویہ؛ (٣) طبقات اللغویین و النحاة۔

جار اللہ الزمخشری: (م ٥٣٨ھ) نے ''المفصّل'' تصنیف کی۔

ابن الحاجب: ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (م ٦٤٦ھ)، نحوی ہونے کے ساتھ ساتھ یہ مالکی مذہب کے زبردست فقیہ بھی تھے۔ صرف و نحو میں ان کی دو کتابیں شافیہ اور کافیہ مشہور ہیں۔ یہ دونوں کتب بے حد مقبول ہیں۔ اور متعدد علما نے ان کی شرحیں تحریر کی ہیں۔ [علم نحو اور نحویوں کے حالات پر بکثرت کتابیں لکھی گئیں]۔

[مختصراً یوں سمجھیے کہ قرآن مجید کی برکت سے علم النحو معرض وجود میں آیا۔ اس علم کے بانی ابوالاسود الدؤلی، ان کے بعد ان کے تلامذہ

عنبسة الفیل، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر وغیرہ نے نحو کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا، پھر عبداللہ بن ابی اسحاق (شاگرد یحیی بن یعمر) اور ابو عمرو بن العلاء (مصنف مرسوم المصحف) نے علم نحو کو ترقی دی اور آگے بڑھایا۔ اس کے بعد عبداللہ بن ابی اسحاق کے شاگرد عیسی بن عمر الثقفی (م ١٤٩ھ) نے اس علم کو کتابوں میں ضبط کیا اور اس سے استفادہ کرنے والوں میں الخلیل بن احمد، یونس بن حبیب، الاخفش الکبیر، اور ابو جعفر الرؤاسی (استاذ الکسائی والفراء) شامل ہیں۔ الخلیل کے شاگرد سیبویہ نے علم نحو کو منضبط و مستحکم کیا۔ اس کے بعد علم نحو بہت بڑا اور اہم علم ٹھیرا اور سیکڑوں علما نے اس کے ارتقا میں حصہ لیا (دیکھیے مازن المبارک: النحو العربی؛ شوقی ضیف: المدارس النحویہ)]۔

**مقطوع و موصول قرآن**: دوسری صدی ہجری کے اوائل میں کبار تابعین اور قراء سبعہ میں سے قاضی دمشق عبداللہ بن عامر الیحصبی (م ١١٨ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کے مقطوع اور موصول پر کتاب تصنیف کی جو مقطوع القرآن و موصولہ کے نام سے موسوم ہے۔ [اس موضوع پر الکسائی اور حمزہ بن حبیب نے بھی کتابیں تصنیف کیں] (ابن الندیم: الفہرست، ص ٥٥)۔ اسی طرح مصاحف کی تاریخ تدوین اور اختلاف مصاحف کے موضوع پر سب سے پہلے موصوف ہی نے قلم اٹھایا اور اختلاف مصاحف الشام و الحجاز والعراق کے نام سے کتاب مرتب کی۔ ان کے بعد ابوالحسن علی بن حمزہ الکسائی (م ١٨٩ھ) نے کتاب اختلاف مصاحف اہل المدینة و اہل الکوفة والبصرة لکھی۔ پھر امام لغت الفراء (م ٢٠٧ھ) نے اختلاف اہل الکوفة والبصرة والشام فی المصاحف ترتیب دی (کتاب الفہرست، ص ٥٤)۔ محدث ابوبکر عبداللہ بن ابی داود السجستانی (م ٣٣٧ھ) کی کتاب [اختلاف] المصاحف، مستشرق آرثر جفری کے مقدمے کے ساتھ ١٣٥٥ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ اسی زمانے میں قرآن مجید کے وجوہ و نظائر پر کام ہوا اور مقاتل بن سلیمان نے نظائر القرآن اور الوجوہ والنظائر تصنیف کیں [(الداودی: طبقات المفسرین)] اور مرو کے قاضی حسین بن واقد القرشی المروزی (م ١٥٧ھ) نے جن سے امام بخاری و مسلم نے روایت کی ہے اسی موضوع پر کتاب وجوہ القرآن تصنیف کی (کتاب الفہرست، ص ٢٥٤ و ٣١٩)۔

**حروف القرآن**: حروف القرآن کے موضوع پر سب سے پہلے امام ابو عمرو بن العلاء البصری (م ١٢٥ھ) نے جن کا شمار قراء سبعہ میں ہے اور امام بخاری و مسلم نے ان سے روایت کی ہے حروف القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی جس کو ایک زمانے تک بسند روایت کیا جاتا تھا (جمال الدین القفطی: انباہ الرواة، ٢: ١٥٣)۔

**اجزاء القرآن**: دوسری صدی ہجری میں اجزاء القرآن پر کام کا آغاز ہوا۔ اس فن پر سب سے پہلے قراء سبعہ میں سے امام ابوعمارہ حمزہ بن حبیب الکوفی (م ١٥٨ھ) نے کتاب اسباع القرآن اور امام نافع بن عبدالرحمن المدنی (م ١٦٩ھ) نے کتاب العواشر تصنیف کیں (ابن الندیم: کتاب الفہرست، ص ٥٥، ٥٦ و ١٤٠)۔

**آیات متشابہات**: دوسری صدی ہجری میں امام ابوالحسن علی بن حمزہ الکسائی (م ١٨٩ھ) نے جو قراء سبعہ میں ساتویں امام ہیں سب سے پہلے آیات متشابہات پر کام کرنے کی طرح ڈالی اور اسی موضوع پر کتاب علم آیات المتشابہات یادگار چھوڑی۔ السیوطی نے الاتقان میں اس کا ذکر کیا ہے۔ مقاتل بن سلیمان نے متشابہ القرآن [— الآیات المتشابہات] تصنیف کی (الفہرست، ص ١٧٩)۔

**اعراب و معانی القرآن:** قرآن مجید کے اعراب و معانی پر سب سے پہلے ابوعبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۱۰ھ) نے کتاب لکھی۔ اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ابوعبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کی ہے۔ حافظ ابوبکر احمد بن علی البغدادی (م ۴۶۳ھ) تاریخ بغداد میں لکھتے ہیں: "سب سے پہلے معانی القرآن پر اہل لغت میں ابوعبیدہ معمر بن المثنی نے کتاب تصنیف کی۔ پھر قطرب بن المستنیر اور پھر الاخفش نے کتابیں لکھیں۔ اہل کوفہ میں سے الکسائی اور پھر الفراء نے کتابیں لکھیں۔ پھر ابوعبید قاسم بن سلام نے ان کی کتابوں کو جمع کر دیا۔ اس میں صحابہ و تابعین اور فقہا کے اسانید اور تفاسیر کو بہت اچھی طرح بیان کیا (ابن الندیم: الفہرست ص ۳۲، ۵۷، ۹۳؛ تاریخ بغداد، ۱۲: ۴۰۵)۔

معانی القرآن کا لفظ قدما کی اصطلاح میں اعراب، مجاز اصطلاحی کی تاویل اور لفظ غریب کی تشریح و تفسیر سب کو شامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ابوعبیدہ معمر بن المثنی کی کتاب مجاز القرآن کے متعلق السیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں تصریح کی ہے کہ وہ غریب القرآن کے موضوع پر ہے۔ مشہور نحوی ابواسحاق ابراہیم بن السری الزجاج (م ۳۱۰ھ) کی معانی القرآن، اعراب القرآن اور اس کے معانی سے متعلق ہے۔ ابوعبیدہ کی کتاب مجاز القرآن کی جلد اول ۱۳۷۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی تھی۔ امام لغت الفرّاء کی کتاب معانی القرآن کی پہلی جلد دارالکتب المصریہ قاہرہ سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہو چکی ہے۔ اسی موضوع پر علامہ حسین بن احمد المعروف بابن خالویہ (م ۳۷۰ھ) کی کتاب اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن العظیم بھی دارالکتب المصریہ قاہرہ سے ۱۳۶۰ھ میں شائع ہوئی تھی (بغیۃ الوعاۃ ص ۱۰۹؛ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ج ۱، عمود ۴۴۸)۔

**مصادر القرآن:** تیسری صدی ہجری کے آغاز میں قرآن مجید کے مصادر اور جمع و تثنیہ پر کام کا آغاز ہوا۔ اس موضوع پر الکسائی کی کتاب المصادر اور یحیی بن زیاد الفرّاء (م ۲۰۷) کی کتاب الجمع والتثنیہ فی القرآن اور کتاب المصادر فی القرآن خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

**اسماء المنافقین:** تیسری صدی ہجری میں ابوالحسن علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۴ھ) نے ایک نئے موضوع پر کام کیا اور منافقین اور آیات قرآنیہ کا مذاق اڑانے والوں کے ناموں پر دو کتابیں لکھیں۔ ایک کا نام تسمیۃ المنافقین و من نزل القرآن فیہ منہم اور دوسری کا تسمیۃ الذین یؤذون النبی و تسمیۃ المستہزئین الذین جعلوا القرآن عضین ہے (کتاب الفہرست، ص ۱۴۷)۔

**اقسام القرآن:** تیسری صدی ہجری میں امام الکسائی کے نامور شاگرد عبداللہ بن احمد المعروف بابن ذکوان (م ۲۴۲ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کی قسموں اور ان کے جوابات پر کتاب تصنیف کی جس کا نام اقسام القرآن و جوابہا ہے (غایۃ النہایۃ، ۱: ۴۰۵)۔ [ابن قیم الجوزیۃ کی کتاب التبیان فی اقسام القرآن بھی قابل توجہ ہے]۔ ہندوستان میں اس موضوع پر مولانا حمید الدین فراہی نے الامعان فی اقسام القرآن لکھی تھی جو عرصہ ہوا شائع ہو چکی ہے۔

**[امثال القرآن:** یہ بھی ایک اہم علم ہے۔ اس موضوع پر بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے علی بن الحسین بن الجنید (م ۲۹۱ھ)، جنید بن محمد الخزاز (م ۲۹۸)، ابو عبدالرحمن السلمی (م ۴۱۲ھ)، ابوالحسن علی الماوردی

(م ۴۵۰ھ) اور ابن القیم (م ۷۵۱ھ) کی تصانیف خاص طور پر قابل ذکر ہیں]۔

**سجود القرآن:** حافظ الحدیث ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد الحربی (م ۲۸۵ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کے سجدوں پر کتاب تصنیف کی جس کا نام سجود القرآن ہے (کشف الظنون، ج ۲، کالم نمبر ۱۳۳۴)۔

**ضمائر القرآن:** امام لغت ابو علی احمد بن جعفر الدینوری (م ۲۸۹ھ) نے ضمائر القرآن پر کتاب لکھی۔ یہ کتاب الفراء کی معانی القرآن سے مأخوذ ہے۔ شیخ ابوبکر محمد بن حسن الزبیدی (م ۳۷۹ھ) کتاب طبقات النحویین واللغویین میں لکھتے ہیں "له کتاب مختصر فی ضمائر القرآن استخرجه من کتاب المعانی للفراء" یعنی (ان کا ضمائر القرآن کے موضوع پر ایک مختصر رسالہ ہے جو فراء کی کتاب المعانی سے مأخوذ ہے (کتاب طبقات النحویین واللغویین، ص ۲۳۴، مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۵۴ء)۔

**فرقِ باطلہ کی تردید:** دوسری صدی ہجری میں محدث حرم حافظ ابو محمد سفیان بن عیینہ الکوفی (م ۱۹۸ھ) نے جن سے ارباب صحاح نے روایت کی ہے غالبًا سب سے پہلے فرقِ باطلہ کی تردید میں قلم اٹھایا اور کتاب جوابات القرآن تصنیف کی۔ پھر اس موضوع پر علامہ قطرب ابو علی محمد بن المستنیر (م ۲۰۶ھ) نے کتاب لکھی جس کا نام "کتاب الرد علی الملحدین فی متشابه القرآن" ہے (کتاب الفہرست، ص ۵۳)۔

ان کے بعد اس موضوع پر عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری (م ۲۷۶ھ) نے تاویل مشکل القرآن لکھی جس میں آیات قرآنیہ کی روشنی میں فرق باطلہ کی خوب تردید کی ہے۔ یہ کتاب سید احمد صقر کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ ۱۳۷۳ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔

قراءات اور قرائے کرام کے لیے دیکھیے یہی جلد، ص ۳۵۱ تا ۳۵۶۔

**تجوید:** تجوید کے لغوی معنی ہیں کسی کام کو بہترین طریقے سے انجام دینا۔ قراء کی اصطلاح میں تجوید اس امر کا نام ہے کہ قرآن کی قراءت میں الفاظ بہترین طریقے سے ادا ہوں۔ صحتِ مخارج کے ساتھ اس طرح قراءت کی جائے کہ حسن و لطف اپنی انتہا کو پہنچ جائیں۔ امت مسلمہ کے لیے جس طرح قرآن کے معانی کا سمجھنا ایک عبادت ہے۔ اسی طرح یہ بھی عبادت ہے کہ قراءت قرآن میں صحتِ تلفظ کا اہتمام کیا جائے۔ علم التجوید فنِ قراءات کا ثمرہ اور نتیجہ ہے اور یہ علم القراءات سے اعمّ ہے۔ تجوید کے لیے صرف علم ہی ضروری نہیں بلکہ موسیقی کی طرح اس میں کثرت مشق و مزاولت شرط ہے۔ تجوید پر سب سے پہلے موسٰی بن عُبید اللہ بن یحیٰی بن خاقان الخاقانی البغدادی المقری (م ۳۲۵ھ) نے کتاب تحریر کی (کشف الظنون، مطبوعۂ طہران، ج ۱، کالم نمبر ۳۵۴؛ الجزری: غایة النہایة، تذکرۂ موسٰی بن عُبیداللہ)۔

**لغات القرآن:** قرآن کریم کے مفردات کی مختلف حالتوں اور ان کے معانی سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے علم لغت عالم وجود میں آیا۔ سب سے پہلے علامہ ہیثم بن عدی الطائی الکوفی (م ۲۰۷ھ) اور سر خیل نحاۃ سیبویہ کے استاد ابوزید سعید بن زید انصاری (م ۲۱۵ھ) نے لغات القرآن لکھیں (ابن الندیم: الفہرست، ص ۵۳)۔

[الفراء، الاصمعی، محمد بن یحیٰی القطیعی وغیرہ نے بھی لغات القرآن کے عنوان سے کتابیں تالیف کیں۔ در حقیقت قرآن مجید کے مشکل اور نادر الفاظ کے معانی و مطالب کا سلسلہ تو عہد نبوی سے شروع ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے بیان کردہ

معانی الفاظ قرآن کتب احادیث و تفاسیر میں موجود ہیں ۔ محمد فؤاد عبدالباقی نے معجم غریب القرآن کے نام سے ایک کتاب تالیف کی ہے جس میں قدیم ترین لغات قرآن کا مواد جمع کر دیا ہے ۔ امام راغب الاصفہانی کی کتاب المفردات مستند لغات القرآن تسلیم کی جاتی ہے ۔ غریب القرآن کے موضوع پر تو بیسیوں اہل علم نے کتابیں تصنیف کیں جن کا تذکرہ الفہرست، طبقات المفسرین، کشف الظنون اور اس نوع کی دیگر کتابوں میں موجود ہے ۔ ویسے تو تقریبا تمام قدیم و جدید تفاسیر میں لغات القرآن کا اہتمام کیا گیا ہے یہاں تک کہ القرطبی کی الجامع لاحکام القرآن میں بھی مفردات کے معانی پر سیر حاصل بحث موجود ہے ۔ عصر حاضر کی تفاسیر میں المراغی نے تفسیر المراغی میں اس کا باقاعدہ اہتمام کیا ہے اور تمام تشریح طلب الفاظ قرآن کی وضاحت کی گئی ہے ۔ عربی کی عام لغات (مثلاً لسان العرب وغیرہ) میں بھی الفاظ قرآن مجید کے معانی و مطالب بالالتزام بیان کیے گئے ہیں]۔

قرآن کریم کے نادر الاستعمال الفاظ (غریب القرآن) پر علامہ محمد بن عزیز السجستانی (م ۳۳۰ھ) کی کتاب غریب القرآن سب سے مختصر ہے، یہ کتاب کئی مرتبہ قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے ۔ کہنے کو یہ ایک مختصر رسالہ ہے لیکن پندرہ سال کی طویل مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا ۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک زمانہ تھا جب کہ ائمۂ فن قرآن کی لغت کی ترتیب و تدوین میں کیسی محنت کرتے تھے (الانباری (م ۵۷۷ھ) : نزھة الالباء، ص ۲۸۶، طبع مصر، ۱۲۹۴ھ)۔

برصغیر پاک و ہند میں بھی لغات القرآن پر بارھویں صدی ہجری میں کام ہوا ۔ شیخ محمد مراد بخاری کشمیری نے اس موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی جس کا نام جامع المفردات ہے۔ موصوف نے اس کی تالیف سے ۱۱۳۱ھ میں فراغت پائی تھی ۔ یہ کتاب گیارہ سو تیس صفحات پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ جو فارسی رسم الخط میں ہے اور ۱۱۶۹ھ کا لکھا ہوا ہے جامعة الازہر کے کتب خانے میں محفوظ ہے ۔ (فہرس المکتبة الازھریه، ۱ : ۱۴۲، ۱۳۴۱ھ)۔

اس موضوع پر مولانا حمیدالدین فراہی نے ''مفردات القرآن'' لکھی ہے جو شائع ہو چکی ہے ۔ [اردو زبان میں دیگر علما کے علاوہ وحید الزمان اور ڈپٹی نذیر احمد نے بھی اس ضمن میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں ۔ ندوة المصنفین، دہلی، والوں نے بھی لغات القرآن پر ۶ جلدیں شائع کی ہیں]۔

اصالةً علم لغت قرآن کی خدمت کے لیے عالم وجود میں آیا تھا مگر اس میں وسعت پیدا کر کے عام عربی زبان تک ممتد کر دیا گیا ۔ عربی لغت نویسی میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے بھی حصہ لیا ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے The Contribution of India) (to the Arabic Literature از زبید احمد شائع کردۂ ادارۂ ثقافت لاہور از صفحہ ۲۰۳ تا ۲۰۷)۔

بلاغت : قرآن عزیز نے فصحاے عرب کو دعوت مقابلہ دی تھی ۔ اس چیلنج کو دیے ہوے عرصہ دراز گزر گیا مگر کسی کو اس کے قبول کرنے کی جرات نہ ہوئی ۔ بلکہ کفار نے اپنے عجز و تقصیر کا برملا اعتراف کیا ۔ اس کی وجہ قرآن کریم کی بلاغت ہے جو قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے وجہ وجیہ ہے۔ علما نے قرآنی بلاغت کے طرق و وجوہ اور اس کے نادر و یکتا انداز تعبیر کے کشف و اظہار کے سلسلے میں قابل قدر خدمات انجام دیں ۔ مگر افسوسناک امر یہ ہے کہ کلامی مباحث کی موشگافیوں میں الجھ کر قرآن مجید کا حسن بیان ان کی نگاہ سے قدرے اوجھل رہا اور علما کی ایک کثیر جماعت خصوصا متکلمین

کتاب الٰہی کے اعجاز و بلاغت کے ذوق سے آشنا نہ ہو سکے.

بلاغت قرآن اور اس کے اعجاز کی جانچ پرکھ کے لیے علم البیان، علم المعانی اور علم البدیع منصّۂ شہود پر جلوہ گر ہوے اور علما نے ان علوم پر کتب کے انبار لگا دیے ۔ اس کا مختصر تذکرہ ملاحظہ ہو.

۱ ۔ معروف ادیب و خطیب الجاحظ (م ۲۵۵ھ) اولین شخص تھا جس نے اپنی کتاب نظم القرآن میں بلاغتِ قرآن کو موضوعِ سخن ٹھیرایا اور اس پر سیر حاصل تبصرہ کیا ۔ (الرافعی : تاریخ آداب العرب، ۲ : ۱۵۲).

۲ ۔ محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ) نے اعجاز القرآن مرتب کی ۔ مگر یہ کتاب آج ناپید ہے ۔ البتہ عبدالقاهر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) کی کتاب دلائل الاعجاز میں جا بجا اس کے حوالے ملتے ہیں ۔ الجُرجانی نے الواسطی کی کتاب کی دو شرحیں لکھی ہیں .

۳ ۔ الواسطی کے بعد الرُّمّانی (م ۳۸۶ھ) نے اپنی مشہور کتاب الاعجاز تصنیف کی ۔ الرّمانی کا رسالہ النُّکت فی اعجاز القرآن دارالمعارف، قاہرہ میں الخطابی (م ۳۸۸ھ) کے بیان اعجاز القرآن اور عبدالقاهر الجُرجانی کے رسالۃ الشّافیـہ کے ساتھ ثلاثۃ رسائل فی اعجاز القرآن کے نام سے محمد خلف اللہ اور محمد زغلول سلّام کے حواشی اور تحقیق کے ساتھ طبع ہو چکا ہے.

۴ ۔ پھر قاضی ابوبکر الباقلّانی (م ۴۰۳ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب اعجاز القرآن تالیف کی اور اس میں بہت سے بلاغی مباحث جمع کر دیے ۔ مگر اس کتاب میں بلاغت سے متعلق صرف وہی مسائل بیان کیے گئے ہیں جن کا اس دور میں چرچا تھا ۔ اس کے ساتھ ساتھ کتاب میں لاتعداد کلامی مسائل بھی جمع کر دیے ہیں جن کا قرآن کے فنی حسن و جمال سے کچھ تعلق نہیں .

۵ ۔ عبدالقاهر بن عبدالرحمٰن بن محمد الجُرجانی (م ۴۷۱ھ) نے بلاغتِ قرآن کے موضوع پر (۱) دلائل الاعجاز اور (۲) اسرار البلاغۃ دو کتابیں مرتب کیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ الجُرجانی بلاغت قرآنی کے سچے ذوق آشنا تھے اور قرآن کریم کے فنّی حسن و جمال کے فہم و ادراک میں وہ اپنے معاصرین پر سبقت لے گئے.

متأخرین میں سے الشیخ الامام محمد عبدہ، ان کے لائق ترین شاگرد شیخ رشید رضا کی خدمات جلیلہ بھی بلاغت قرآن کے سلسلے میں قابلِ ذکر ہیں ۔ عصر حاضر کے جید عالم سید قطب شہید رحمہ اللہ کی التصویر الفنّی فی القرآن کو بلاغت قرآن کا شاہ کار قرار دے سکتے ہیں ۔ اسی طرح مصطفی صادق الرافعی نے بھی اس سلسلے میں اہم خدمات انجام دیں ۔ موصوف نے اپنی کتاب تاریخ آداب العرب کی دوسری جلد کتاب و سنت کی بلاغت کے لیے وقف کر دی ہے ۔ ان کی کتاب اعجاز القرآن بھی کچھ کم قابل قدر نہیں.

جغرافیہ : جغرافیہ یونانی لفظ ہے اس کے معنی زمین کی تصویر ہیں ۔ دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ ”جغراویا“ واو کے ساتھ ہے ۔ شیخ داؤد نے تذکرہ میں لکھا ہے کہ جغرافیا وہ علم ہے جس میں زمین کے احوال یعنی مختلف دیار و بلاد، جبال و انہار اور وہاں کے باشندوں کے طرز بود و ماند سے بحث کی جاتی ہے ۔ حکیم بطلیموس نے اپنی مشہور کتاب المجسطی تصنیف کرنے کے بعد اس فن پر سب سے پہلے جغرافیا نامی کتاب لکھی ۔ بطلیموس لکھتا ہے کہ میرے زمانے تک دنیا میں چار ہزار پانچ سو تیس شہر آباد ہیں ۔ اس نے تمام شہروں کے

نام ذکر کیے ہیں ۔ بقول اس کے پہاڑوں کی تعداد دو سو سے اوپر ہے ۔ اس نے پہاڑوں میں موجود معدنیات اور جواہر کا تذکرہ بھی کیا ہے ۔ پھر وہ سمندروں اور ان میں پائے جانے والے جانوروں کا ذکر کرتا ہے ۔ بطلمیوس نے مختلف ممالک کے باشندوں کے اخلاق و عادات اور طرز بود و باش پر بھی روشنی ڈالی ہے ۔ متأخرین جغرافیہ نویسوں کے لیے یہ کتاب عظیم مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے ۔ مگر مرور زمانہ سے شہروں کے اسما و احوال تبدیل ہو گئے اور اس کتاب سے استفادہ ممکن نہ رہا ۔ خلیفہ مامون کے زمانے میں اس کتاب کا عربی ترجمہ ہوا تھا جو اب نایاب ہے ۔ (کشف الظنون، ۱ : ۵۹۰ - ۵۹۱، مطبوعۂ استانبول) .

احمد بن فضلان بن عباس بن راشد (م ۳۰۹ھ) نے بھی جغرافیا کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی ۔ (دیکھیے اسمعیل پاشا بغدادی : ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول، کالم ۳۶۲) .

عرب جغرافیہ دان اصل میں سیاح تھے جنھوں نے عباسی دور میں دور دراز ممالک کی سیاحت کی اور ان کے متعلق چشم دید معلومات اپنے سفر ناموں میں درج کیں ۔ ان سفرناموں میں انھوں نے ملکوں کے حالات ، ان کی جغرافیائی حیثیت اور ان کی تہذیب و تمدن پر روشنی ڈالی ۔

(گزارش : صاحب کشف الظنون نے "جغرافیا" الف کے ساتھ لکھا ہے ۔ اصل لفظ یونہیں ہے ۔ مگر معروف "جغرافیہ" ہے) .

جغرافیہ نویسی کی ضرورت اسلام میں یوں پیش آئی کہ عرب اپنی بدویانہ زندگی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے ۔ مزید برآں قرآن مجید کے متعدد مقامات پر انسان کی توجہ کرۂ ارض میں قدرت کے گونا گوں مناظر اور فطرت کا مطالعہ کرنے کی طرف مبذول کرائی گئی ہے (سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ) ۔ عرب ہمیشہ سے نہایت دلیر جہازران تھے ۔ اپنی آغاز حکومت سے عربوں نے دور دور کے ملکوں سے جہاں اہل یورپ کا خیال بھی نہیں جاتا تھا مثلاً چین ، روس اور افریقہ کے بعض علاقوں سے تجارتی تعلقات پیدا کیے تھے ۔ پہلے عرب سیاح وہ تاجر تھے جو تجارت کی غرض سے سفر کرتے تھے ۔ سلیمان بصرے کا رہنے والا ایک عربی تاجر تھا ۔ اس نے نویں صدی عیسوی میں ہندوستان اور چین کے کئی سفر کیے ۔ اس نے پہلا سفرنامہ مرتب کیا جس کا ایک نسخہ پیرس کے شاہی کتب خانے میں ہے ۔ موسیو رینو نے ۱۸۴۵ء میں دو جلدوں میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا (سید سلیمان ندوی : عربوں کی جہازرانی، ص ۹۹؛ لیبان : تمدن عرب، ص ۵۱۳) .

سلیمان کے سفر نامے کو جو ۸۵۱ء میں لکھا گیا تھا اس کے ایک ہم سفر عرب ابو زید نے ۸۸۰ء میں مکمل کیا .

احمد بن ابی یعقوب موسیٰ بن جعفر المعروف الیعقوبی (م ۲۵۲ھ) تاریخ یعقوبی کا مشہور مصنف بہت بڑا سیاح بھی تھا ۔ وہ فطرۃً ایک جغرافیہ دان تھا ۔ اس نے کتاب البلدان کے شروع میں مختلف ملکوں کے حالات لکھے ہیں (اسمعیل پاشا بغدادی : ایضاح المکنون، ۲ : ۲۷۹) .

[اس کے بعد جغرافیہ نویسوں کا ایک طویل سلسلہ ہے جس میں المسعودی (م ۳۴۶ھ)، ابن خرداذبہ، الاصطخری ابن حوقل، الادریسی، یاقوت وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں (تفصیلات کے لیے رک بہ جغرافیہ)] .

جب عربوں نے شروع شروع میں جغرافیے کا آغاز کیا تو ان کا دار و مدار یونانی جغرافیہ دانوں اور بالخصوص بطلمیوس پر تھا ۔ لیکن وہ تھوڑے

ہی دنوں میں اپنے استادوں سے بڑھ گئے ۔ انہوں نے بطلمیوس کے جغرافیے کی غلطیاں نکالیں ۔ عربوں کی بعض کتب جغرافیہ عرصے تک یورپ میں زیر درس رہیں (تمدن عرب، ص ٥١٧).

تاریخ : دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں تاریخ نویسی رائج نہ تھی ۔ چند مختلف اور منتشر حکایات موجود تھیں جن کو عرب اپنے اشعار اور اپنی قبائلی حکایات کی صورت میں یاد رکھتے تھے ۔ کیونکہ یہ ان کے مفاخر کا سرچشمہ اور ان کے آبا و اجداد کے کارہائے نمایاں کی سرگزشت تھی ۔ دراصل علم تاریخ مطالعۂ قرآن مجید کے زیر اثر خودبخود پیدا ہو گیا کیونکہ قرآن میں امم سابقہ کے تذکرے بار بار آئے ہیں.

قرآن و حدیث میں اہم واقعات و مقامات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں ۔ قوموں اور حکومتوں کا ذکر آیا ہے ۔ ان واقعات کی تحقیق و تجسس نے انہیں تاریخ اور سیرت نبوی رقم کرنے کی ترغیب دی ۔ سیرت نبوی سے سیرت صحابہ اور پھر عام سیرت نگاری شروع ہوئی ۔ فنّ اسماء الرجال عالم وجود میں آیا ۔ سیرت النبی سے مغازی نے جنم لیا اور مغازی کی ہر دلعزیزی پھر عام فتوحات کی تاریخ نویسی کا موجب بنی.

تاریخ نویسی اموی خلافت میں : اموی خلفا تاریخ دانی کے بہت شائق تھے ۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ روزانہ عشا کی نماز کے بعد ایک تہائی رات تک افسانے لوگوں سے اخبار عرب نیز ملوک عجم کے حالات سنتے ۔ خلفا کے ذوق تاریخ کے پیش نظر لوگوں میں تاریخی واقعات کا چرچا ہوا ۔ لیکن یہ سلسلہ زیادہ تر زبانی ہی چلتا رہا ۔ اس کے کئی اسباب تھے جن میں تعلیم کی کمی اور عربوں کا قوی الحافظہ ہونا ۔ ہر چیز کو زبانی یاد رکھنے کا شوق اور جنگ و جدال کا بے پایاں سلسلہ نہایت نمایاں ہیں ۔ عُبید بن شَریہ الجُرہمی [م ٦٨ھ] پہلا شخص ہے جس نے ''کتاب الملوک و اخبار الماضیین'' کے نام سے ایک کتاب امیر معاویہؓ کے لیے لکھی ۔ عُبید نے عبدالملک بن مروان کی خلافت میں وفات پائی ۔ المسعودی کا کہنا ہے کہ یہ کتاب اس کے زمانے تک بڑی مقبول رہی ۔ ابن الندیم نے الفہرست میں اس کا ذکر کیا ہے (اسمٰعیل پاشا : ہدیة العارفین، ١ : ٦٣٥؛ [نیز دیکھیے الزرکلی : الاعلام، بذیل عُبید بن شریہ]).

عباسی دور : حقیقت میں تاریخ نویسی عباسیوں کے دور اول میں شروع ہوئی ۔ اس دور میں سیاسی اور اجتماعی حالات معمول پر آ گئے تھے ۔ پہلی صدی میں لوگوں کی توجہ زیادہ تر تفسیر و حدیث کی طرف مبذول رہی ۔ جب مسلمان فتوحات کی بنا پر مختلف بلاد میں پھیل گئے تو ان فتوحات کی تاریخ لکھی جانے لگی ۔ اس عہد میں تاریخ نویسی کا آغاز سیرت نگاری اور مغازی سے ہوا ۔ یہ دور در حقیقت سیرت اور مغازی کا دور ہے ۔ مندرجۂ ذیل علما قابل ذکر ہیں :

١ ۔ محمد ابن اسحٰق (م ١٥١ھ) کی کتاب گو آج موجود نہیں البتہ ابن ہشام نے اس کے مواد کو اپنی تصنیف میں سمو لیا ہے .

٢ ۔ ابو محمد عبدالملک بن ہشام الحِمیری (م ٢١٨ھ) ۔ ابن ہشام نے اپنی سیرت کو ابن اسحٰق کی کتاب پر مرتب کیا ۔ ابوالقاسم عبدالرحمٰن السُّہیلی (م ٥٨١ھ) نے الروض الانف کے نام سے اس کی شرح تحریر کی ۔ نیز بدرالدین العَینی (م ٨٥٥ھ) نے کشف اللثام فی شرح سیرة ابن ہشام کے نام سے ایک شرح لکھی ۔ (کشف الظنون، ج ٢، کالم ١٠١٢، نیز کالم ١٢٣٧).

٣ ۔ محمد بن عمر الواقدی (م ٢٠٧ھ) نے فتوحات الشام اور کتاب المغازی، لکھیں ۔ یہ دونوں

شائع ہو چکی ہیں۔

۳۔ ابن سعد (م ۲۳۰ھ) الواقدی کے کاتب تھے۔ ان کی کتاب کا نام الطبقات ہے۔

آگے چل کر سیرت نویسی کی جگہ تاریخ نے لے لی۔ [یہ منصب دراصل قرآنی اثرات کے تابع ہوا۔ "جمعِ واقعات" مطالعۂ قرآن کا اثر خاص تھا۔ اسی سے سیرۃ اور تاریخ دونوں کو فروغ ہوا]۔ تیسری صدی ہجری میں تاریخ نے ایک نئی صورت اختیار کی۔ اس عہد میں بلاد و اقوام اور اشخاص کے حالات بالتفصیل لکھے گئے۔ یہ اسلامی حکومت کے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ جانے کا لازمی نتیجہ تھا۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ تاریخ]۔

تاریخ میں تصانیف اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کا شمار نہیں کیا جا سکتا۔ حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن السخاوی (م ۹۰۲ھ) حافظ العلاء مُغلطائی کی کتاب اِصلاح ابن الصلاح سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص کے پاس علم تاریخ کی ایک ہزار کتب تھیں (السخاوی: الاعلان بالتوبیخ، ترجمۂ اردو، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۷۹)۔

تاریخ نویسی میں اسلاف اولین کا طریقہ: عربوں میں تاریخ نویسی کے دو طریقے رائج تھے۔ ایک تو سنّ درج کر کے اس کے تحت واقعات بالاسناد درج کرنا۔ اس طریقے میں واقعات کی ترتیب مسلسل نہیں رہتی۔ نہ ربط عبارت برقرار رہتا ہے۔ اس کی مثال ابن جریر الطبری، ابن الأثیر الجزری اور ابو الفداء کی تصانیف میں ملے گی۔ یہ طریقہ طبع پر گراں گزرنے کے باوجود عربوں کے نزدیک صحیح تاریخ نویسی کا طریقہ تھا، جیسا کہ اس فن کے نام، یعنی تاریخ سے ظاہر ہے، جس کے معنی ہی تعیین وقت کے ہیں۔ قرآن مجید میں واقعات سے استنتاج کا طریقہ موجود ہے۔ اس سے تاریخ نگاری کا ایک خاص طریقہ عربوں میں رائج ہوا جو قوموں اور حکومتوں کے اسباب عروج و زوال سے بھی بحث کرنے لگا۔ یہ طریقہ المسعودی، ابن الطقطقی، ابن خلدون اور ابن العبری کا ہے۔ [یہ خصائص مطالعۂ قرآن و حدیث کے مرہونِ منت ہیں]۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ کا ایک عام تصوّر وہ تھا کہ مجرد واقعات نگاری کی جائے۔ اس صورت میں مؤرخ کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو کچھ ہوا اور گزرا ہے اس کو مِن و عَن دہرا دیا جائے اور بڑی بڑی قوموں اور بادشاہوں کی داستان حیات دیانت داری سے بیان کر دی جائے۔

دوسرا تصور مطالعۂ قرآن کے زیر اثر یہ پیدا ہوا کہ مؤرخ واقعات کو صرف بیان ہی نہ کرے بلکہ ان میں ربط و تعلیل کا جو ایک قدرتی سلسلہ ہے اس کو بھی دریافت کرے اور ان مقامات و احوال کی نشان دہی بھی کرے جو قوموں کے عروج و ادبار کا باعث ہو سکتے ہیں۔

قوموں کا عروج و زوال: قرآن مجید نے ایسے مواقع پر مخاطب کرتے وقت اولی الالباب کی ترکیب استعمال کی ہے کیونکہ مؤرخ واقعات کا جو مرقع تیار کرتا ہے صرف اولی الالباب ہی کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سے اصول ایسے ہیں جن سے تہذیب و تمدن کی گاڑی آگے بڑھتی ہے اور فکر و عمل کی کون کون سی گمراہیاں ہیں جو ارتقا و تقدم کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں۔ قرآن عزیز نے تاریخ کے اسی تصوّر کو اختیار کیا ہے۔ قرآن مجید کے مطالعے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ تاریخی واقعات اور حوادث فطرت میں ایک گہری مشیّت کارفرما ہے جسے مشیّت الٰہی کہا جاتا ہے۔ لیکن [خارجی طور سے] یہ مشیّت اسباب و علل کے بالواسطے سے کام کرتی ہے اور اس کے مستقل قوانین ہیں جن کی وہ کبھی خلاف ورزی نہیں کرتی۔ یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ مشیّت الٰہی

کوئی اندھی بہری قوت ہے جس کے اصول و قوانین غیر معیّن اور نامعلوم ہیں۔ قرآن مجید نے اس غلط تصورِ مشیت کی پُر زور تردید کرتے ہوئے بتایا کہ خداوند تعالٰی کا کوئی کام بلا سبب یا بلا مصلحت نہیں ہوا کرتا۔ یہ بات درست نہیں کہ اللہ تعالٰی کسی قوم کو بلا وجہ اپنے انعامات سے سرفراز کر دیتا ہے یا بغیر کسی قصور اور گناہ کے ان کو آفات و مصائب میں مبتلا کر دیتا ہے۔ ارشاد فرمایا: وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰٓى اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ [(۲۸ [القصص]: ۵۹)]، یعنی ہم کسی آبادی کو ہلاک نہیں کیا کرتے مگر اس حالت میں کہ اس کے باشندے ظالم ہوں؛ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ (۱۱ [ہود]: ۱۱۷)، یعنی تیرا ربّ کسی آبادی کو ظلم کے ساتھ برباد نہیں کرتا جب کہ اس کے افراد نیک کردار ہوں؛ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ۙ [(۸ [الانفال]: ۵۳)]، یعنی اللہ تعالٰی کسی قوم سے اپنی عطا کردہ نعمتیں نہیں چھینتا جب تک کہ وہ قوم اپنا عمل اور کردار خود نہیں بدلتی۔

ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ تاریخی واقعات و حوادث اور قوموں کے عروج و زوال اور عزت و ذلّت کے مظاہر افراد کے اپنے اعمال کا فطری نتیجہ ہیں۔ خدا کسی قوم کو اسی صورت میں برباد کرتا ہے جب وہ کمزوروں پر ظلم کرنے لگتی ہے۔ اسی طرح جس قوم کے اعمال اچھے ہوں یا قرآنی اصطلاح میں صالح ہوں اس کو اللہ تعالٰی کسی مصیبت میں مبتلا نہیں کرتا۔ قرآن مجید کا دعوٰی یہ ہے کہ مکافات عمل کا تاریخی قانون ایک اٹل، مستقل اور ناقابلِ تغیّر قانون ہے اور تاریخ کے اس قانون یا بالفاظ قرآن ”سنّت الٰہی“ میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی؛ چنانچہ جو قومیں خوشحالی اور عزت و عظمت کی بلندی سے محکومی، پستی اور ذلت میں مبتلا ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ خدا بلاوجہ ان کی حالت کو بدل دیتا ہے، بلکہ وہ اپنی روش اور طرزِ عمل میں خود تبدیلی پیدا کر کے اپنی ذلّت و ناکامی کے اسباب فراہم کرتی ہیں۔ کوئی بڑھتی ہوئی قوم جن خدائی انعامات سے سرفراز ہوتی ہے وہ ان سے ہمیشہ کے لیے مستفید ہو سکتی ہے اگر اس کی وہ ابتدائی روش، وہ طرزِ فکر اور طریقِ احساس تبدیل نہ ہو جو ان سرفرازیوں کا باعث تھا۔

الغرض قرآن مجید کے نزدیک واقعاتِ تاریخ میں ایک قانون، وحدت اور باہمی ربط و علاقہ ہے اور تاریخ بے ربط اور بے معنی واقعات کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کا ہر واقعہ اپنے پیشرو واقعات سے تشکیل پاتا ہے۔ علّت و معلول کے طبعی قانون کی طرح عالم تاریخ میں بھی اسباب و نتائج کا قانون کام کرتا رہتا ہے [اور یہ تصور قرآن مجید کا فیض ہے]۔

**تاریخی تنقید**: شروع شروع میں عرب تاریخ نویس تاریخی تنقید سے آشنا نہ تھے۔ اس کی جانب وہ اگلے ادوار میں متوجہ ہوئے۔ تاریخی تنقید سے مراد یہ ہے کہ تاریخ کا تجزیاتی انداز میں مطالعہ کیا جائے۔ آغاز میں عدم توجہ کی وجہ یہ تھی کہ وہ ادب و انشا اور شعر و لغت کی تنقید میں مشغول تھے۔ عرب مؤرخین تاریخی حوادث کو سلسلۂ اسناد کی روشنی میں دیکھتے تھے۔ جب کوئی بات معتبر راویوں کے ذریعے پہنچتی تو بلا تکلّف اسے قبول کرتے اور نقد و جرح کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔ کثرت اسناد کا یہ عالم تھا کہ ابتدائی دور کی کتب میں اسانید زیادہ اور متن کم ہے۔ مؤرخ ایک ہی تاریخی واقعے کو مختلف سندوں کے ساتھ بیان کرتا ہے اور اس میں اپنی رائے کو مطلقاً دخل نہیں دیتا، بلکہ بعض اوقات مختلف و متضاد روایات بھی درج کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابن جریر

الطبری، بلاذری اور صاحب الاغانی ابوالفرج الاصبہانی کا طرز و انداز یہی ہے [اور یہ خاصّہ قرآنی اسلوب ''و قال قائل . . . .'' قسم کی عبارتوں کے زیر اثر پیدا ہوا]۔

ابتدا میں تاریخی تنقید کے فقدان کی دوسری وجہ مؤرخ کی ذاتی احسان شناسی کا جذبہ تھا۔ مؤرخ اپنے ولی نعمت کی احسان شناسی کی خاطر اس کے اعمال و افعال کا محاسبہ کم کرتا تھا۔ وسائل طبع و نشر مفقود تھے، لیکن رفتہ رفتہ جب تدبّر فی القرآن کی تحریک بڑھی تو تاریخی واقعات میں نقد و تبصرہ کی ابتدا ہوئی۔ حمزہ بن حسین الاصفہانی (م ۳۲۸ھ)، ابو علی احمد بن محمد بن مسکویہ (م ۴۲۱ھ)، (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۳۴۴) اور علی بن حسین المسعودی (م ۳۴۶ھ) نے آغاز کیا۔ ان کی کتب میں تنقیدی اشارات ملتے ہیں۔ البتہ فخری کی کتاب الآداب السلطانیہ میں تنقیدی مواد کی افراط ہے۔ الفخری مذہبًا شیعہ تھا۔ اس نے یہ کتاب دولت عبّاسیہ کے خاتمے کے بعد لکھی۔ وہ ایک زیرک نقّاد تھا۔ کتاب کے شروع میں اس نے ایک مقدمہ قلمبند کیا ہے جس میں اس نے لگی لپٹی رکھے بغیر عباسی خلفا کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ ہارون الرشید پر اس کی تنقید خاصی کڑی ہے۔ اس نے ہارون الرشید کی مدح میں ابو نوّاس کے اشعار کو خوشامد اور تملّق پر محمول کیا ہے۔ عبّاسیوں کے زمانے میں ایسی تنقید کون کر سکتا تھا؟

قانونِ فطرت و مکافاتِ عمل کی چھان بین اور ان کے اسباب اور نتائج و عواقب کا بیان ہی فلسفۂ تاریخ ہے اور یہ عرب مؤرخین میں موجود ہے۔ ابو بکر محمد بن الولید القرشی الطرطوشی (۴۵۱ ۔ ۵۲۰ھ) نے سراج الملوک مرتب کی۔ اس کتاب میں اس نے پہلی مرتبہ سیاست کے قواعد و شرائط کا ذکر کیا اور ان کا استنباط تاریخی حوادث میں غور و فکر کرنے کے بعد کیا ہے، لیکن الطرطوشی نے اسے ایک جداگانہ فن کی حیثیت نہیں دی اور نہ دلائل ہی ذکر کیے۔ یہی حال دوسری کتب کا ہے۔ اس فن کی ایجاد کا سہرا ابن خلدون کے سر ہے۔ اس نے فلسفۂ تاریخ کے نام سے ایک نئے علم کا اضافہ کیا۔ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں اس پر کھول کر گفتگو کی ہے اور اسے قرآن کا فیض کہنا چاہیے۔ اس کی اصلی شہرت فلسفۂ تاریخ کے بانی اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے جس نے عمرانیات کی باقاعدہ داغ بیل ڈالی۔ فلسفۂ تاریخ میں ابن خلدون کا کیا مقام ہے؟ عصرِ حاضر کے عالمی مؤرخ ٹوئن بی نے لکھا ہے: ''جہاں تک اس علم (فلسفۂ تاریخ) کا تعلق ہے عربی ادب اس عظیم آدمی کے نام سے روشن ہے اور وہ ہے ابن خلدون، عیسائی دنیا اس کی نظیر نہیں پیش کر سکی، حتی کہ افلاطون ارسطو وغیرہ بھی اس خصوص میں اس کے ہم پایہ نہ تھے'' (*Study of History*، ۳ : ۳۲۳) مگر ابن خلدون کو قرآنی بصیرت حاصل تھی، لہٰذا یہ بحث ذرا تفصیل چاہتی ہے۔ ابن خلدون سے قبل تاریخ کا مفہوم صرف یہ تھا کہ اس میں گزشتہ قوموں کے حالات مذکور ہیں، لیکن یہ کہ ان حالات کی تہوں میں کوئی فلسفۂ حیات بھی پنہاں ہے۔ ذہنی قواعد اور کسوٹیاں بھی مضمر ہیں جن سے حالات کی صحت و عدم صحت کا ٹھیک اندازہ ہو سکے؟ اس سوال پر سب سے پہلے ابن خلدون نے غور کیا اور اپنی طبع وقّاد سے تاریخ کے دھندلکوں کو اُجالے اور روشنی میں بدلنے کی تدبیر معلوم کر لی۔ اس نے دیکھا کہ جب فقہ کے پیچھے بھی کچھ اصول ہیں تو کیوں نہ تاریخ کی کڑیاں بھی علت و معلول کے سلسلے کے ساتھ باہم اس طرح وابستہ و مربوط ہوں کہ ان کے بل بوتے پر ماضی سے حال کو جانچا جا سکے اور حال سے مستقبل

کے متعلق پیش گوئی کی جا سکے۔ فلسفۂ تاریخ میں ابن خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ یہ صرف نقل پر بھروسا نہیں کرتا اور کسی واقعے کو صرف اس بنا پر تسلیم نہیں کرتا کہ اس کو روایت کے انداز میں بیان کیا گیا ہے اور اس کا سلسلۂ رواۃ لائق اعتماد ہے، بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ معاشرہ ایک کلّیہ ہے اور ہر دور اور عصر ایک اکائی ہے جس کا ایک مخصوص سیاسی و اقتصادی مزاج ہے اور متعیّن تقاضے ہیں (غور کیجیے: قرآنی ارشاد ”وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ . . .) اس لیے جب کوئی واقعہ حکایت و روایت کے انداز میں ہم تک پہنچے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس دور کے ان تمام اصولوں کو فکر و نظر کے سامنے لائیں اور دیکھیں کہ آیا یہ قرآنی حکمتوں کے منافی تو نہیں ہے۔

ابن خلدون نے اس قسم کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں اس اصول (تعلیل) کو مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے بڑے بڑے مؤرخین کو ٹھوکر لگی ہے، مثلاً المسعودی اور بعض دوسرے مؤرخین نے بنی اسرائیل کے لشکر کے متعلق یہ قصہ بیان کیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب ان سب لوگوں کا میدان تیہ میں شمار کیا جو بیس برس کی عمر رکھتے تھے تو معلوم ہوا کہ ان کی تعداد چھے لاکھ ہے۔ اس پر مذکورۂ بالا اصول کی روشنی میں ابن خلدون کے اعتراضات حسب ذیل ہیں:

۱۔ کیا اتنی بڑی تعداد میں اس وقت فوج رکھنا حضرت موسیٰؑ کے لیے ممکن بھی تھا؟

۲۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ایرانیوں کی طاقت بنی اسرائیل سے زیادہ تھی۔ اس کے باوجود ایرانی قادسیہ کے تاریخی معرکے میں ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ فوجی میدان میں نہیں لا سکے تو حضرت موسیٰؑ کے لیے کیوں کر ممکن تھا کہ تنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کر سکیں۔

۳۔ لڑائی کے نقطۂ نظر سے بھی یہ صحیح نہیں۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں لانا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا عادۃً محال ہے۔

۴۔ حضرت موسیٰؑ و اسرائیل میں چار ہی پشتوں کا فرق ہے۔ اتنے قلیل عرصے میں کسی نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ہے۔

تبابعہ کی تگ و تاز سے متعلق قریب قریب تمام مؤرخین نے لکھا ہے کہ اس کے حلقے یمن سے لے کر افریقہ تک ممتد تھے، مگر بقول ابن خلدون تاریخی قرائن اس کی تائید نہیں کرتے۔ موجودہ نسل انسانی کے متعلق یہ ہمہ گیر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے اسلاف سے جسمانی و فکری اعتبار سے کہیں کم ہے، مگر ابن خلدون اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ پچھلی قوموں کی دیو ہیکل عمارات، بلند و بالا قلعے اور عظیم الشان ایوانوں کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے بنانے والے جسمانی طور پر بہت زیادہ مضبوط اور قد و قامت میں ہم سے کہیں بڑھ کر تھے، بلکہ وہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ ان کی تعمیر میں خود حکومت نے حصہ لیا۔

الغرض ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ دو محوروں کے گرد گھومتا ہے۔ ایک یہ کہ [اس کی تاریخ قرآنی طریق تجزیہ سے متأثر تھی]۔ دوسرے یہ کہ واقعات کی تصحیح کے لیے مجرد واقعات پر اعتماد کر لینا درست نہیں، بلکہ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس عہد کے تمدنی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کا بھی جائزہ لیا جائے اور جب تک تمام متعلقہ پہلوؤں کی تحقیق نہ ہو جائے واقعے کی صحت پر یقین نہ کیا جائے۔ بقول ابن خلدون جھوٹے قصے اور مضحک داستانیں اس وقت تاریخ کے اوراق کی زینت بنتی ہیں جب مؤرخ اپنی ذمے داریوں کو محسوس نہیں کرتا اور اس حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ جو بات بیان کی گئی ہے کچھ اس کے اپنے تقاضے بھی ہیں

یا نہیں اور وہ اس کی تکذیب کرتے ہیں یا تصدیق۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی فصل "فی فضل علم التاریخ" میں جھوٹے تاریخی واقعات کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔ ابن خلدون نے اسی فصل میں ایسے اسباب پر تفصیلی بحث کی ہے جو تاریخ میں اختلاطِ کذب و دروغ کے محرک ہوتے ہیں۔ [دراصل، مسلم تاریخ نگاری بڑی حد تک قرآنی اسلوب سے متأثر ہوئی (دیکھیے خطباتِ اقبال، تشکیل جدید . . . اردو ترجمہ از نیازی)]۔

علم الانساب: کشف الظنون میں حاجی خلیفہ علم الانساب پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "علم الانساب وہ علم ہے جس کے ذریعے سے لوگوں کا نسب اور اس کے قواعد کلیہ و جزئیہ معلوم کیے جاتے ہیں۔ اس علم کی غرض یہ ہے کہ کسی شخص کا نسب معلوم کرنے میں غلطی نہ ہو۔ یہ علم کثیر الفوائد ہے۔ قرآن کریم میں اس کے بارے میں فرمایا: وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی ہم نے تمھیں شاخیں شاخیں قبیلے قبیلے بنایا تاکہ تم (ایک دوسرے کو) پہچان سکو۔

رسول کریمؐ نے ارشاد فرمایا: تَعَلَّمُوا اَنْسَابَكُمْ تَصِلُوْا اَرْحَامَكُمْ؛ یعنی اپنے نسب سیکھو تم میں صلۂ رحمی پیدا ہو گی۔

ظہورِ اسلام سے قبل عرب ضبط انساب کا بڑا اہتمام کرتے تھے۔ جب اسلام پھیلا تو عجمی اقوام کے ساتھ گھل مل جانے کی وجہ سے نسب کا ضبط کرنا ممکن نہ رہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجہول النسب اشخاص اپنے شہر یا اپنے پیشے کی جانب منسوب ہونے (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۸)۔

مسلمانوں نے علم الانساب کو بڑا فروغ دیا اور اس پر بکثرت کتب لکھی گئیں اور اس فن کے بڑے بڑے عالم پیدا ہوئے۔ ظہور اسلام کے بعد اس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ قرآن عزیز میں ازراہ عبرت و موعظت سابقہ اقوام کے قصص و واقعات بیان کیے گئے ہیں، مثلاً قوم ہودؑ، قوم صالحؑ قوم لوطؑ، اصحاب مدین، اصحاب ایکہ، اصحاب الکہف وغیرہ ان اقوام کے حالات و واقعات سے آگاہ ہونے کے لیے تاریخ و جغرافیہ اور نسب دانی کی ضرورت پیش آئی۔ [اس کے علاوہ، قرآن مجید کے پیش کردہ تصور خاندان میں شرافت نسب اہم قدر تھی]۔ اب علم الانساب کے چند معروف علما اور کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

الکلبی: ہشام بن محمد بن السائب الکلبی (م ۲۰۴ھ) اولین شخص تھا جس نے اس علم پر کتابیں لکھیں اور لوگوں کو اس سے روشناس کرایا۔ یہ کوفے کا رہنے والا تھا۔ نسب دانی میں اس نے بڑی شہرت حاصل کی۔ یہ بڑا کثیر التصانیف تھا۔ علم الانساب پر اس نے حسب ذیل پانچ کتب تصنیف کیں: (۱) المنزل؛ (۲) الجمهرة؛ (۳) الوجیز؛ (۴) الفرید؛ (۵) الملوکی (اسمٰعیل پاشا: ھدیة العارفین، جلد دوم، کالم نمبر ۵۰۸-۵۰۹؛ نیز کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۸)۔

البلاذری: احمد بن یحیی البلاذری البغدادی (م ۲۷۹ھ) بڑے مستند مؤرخ تھے۔ ان کی کتاب انساب الاشراف بیس جلدوں پر مشتمل ہے۔ [یہ نہایت ہی اہم کتاب اور قیمتی ماخذ ہے۔ اس کتاب میں انساب کے ساتھ خاص خاص افراد کے احوال و کوائف اور سوانح حیات بھی درج کیے گئے ہیں]۔

عبدالملک بن ہشام: عبدالملک بن ہشام البصری (م ۲۱۳ھ) ابن ہشام سیرت نویس ہونے کے ساتھ ساتھ عالم الانساب بھی تھے۔ صاحب کشف الظنون (جلد اول، عمود ۱۷۹) نے ان کا سال

وفات ۳۰۴ھ بتایا ہے۔ انساب پر ان کی کتاب کا نام انساب حمیر و ملوکہا ہے۔

السمعانی: ابو سعد عبدالکریم بن محمد المروزی الشافعی (م ۵۶۲ھ) نے کتاب الانساب لکھی جو اس فن کی ضخیم اور قابل قدر کتاب ہے۔ یہ آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے۔ عز الدین ابوالحسن علی بن محمد ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اس کا خلاصہ لکھا اور اس کا نام اللباب رکھا۔ یہ تین جلدوں میں ہے۔ ابن خلکان کے نزدیک یہ خلاصہ السمعانی کی اصل کتاب سے بہتر ہے۔ بعد ازاں جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے اللباب میں تلخیص و اضافہ کرکے لب اللباب مرتب کی۔ یہ ایک جلد میں ہے۔ [السمعانی کی کتاب الانساب پہلی مرتبہ لائیڈن سے ۱۹۱۲ء میں اصل مخطوطے کی فوٹو (عکس) شائع کی گئی۔ اب اس کی ایک تحقیقی طبع حیدرآباد (دکن) سے کئی جلدوں میں شائع ہو رہی ہے]۔

ابن حبیب البغدادی: ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ) نے جو مشہور نحوی تھے انساب الشعراء تحریر کی۔

ابن بکار القرشی: ابو عبداللہ زبیر بن بکار القرشی (م ۲۵۶ھ) نے انساب قریش تحریر کی۔ ابو فہد بورج ابن عمر البصری النحوی (م ۳۷۴ھ) نے اس کا خلاصہ لکھا۔

ابن نجار البغدادی: حافظ محب الدین محمد بن محمود ابن النجار البغدادی (م ۶۴۳ھ) نے انساب المحدثین لکھی۔

ابن القیسرانی: ابو الفضل محمد بن طاہر المعروف بابن القیسرانی المقدسی نے بھی انساب المحدثین کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ پھر ان کے شاگرد ابو موسی محمد بن عمر الاصبہانی (م ۵۸۱ھ) نے اس کا ضمیمہ لکھا۔ بعد ازاں حافظ محمد بن محمد بن نقطہ الحنبلی (م ۶۲۹ھ) نے اس ضمیمے کا تکملہ تیار کیا۔

قاضی المہذب: ابو محمد حسن بن علی المعروف بالقاضی المہذب (م ۵۶۱ھ) نے الانساب کے نام سے ایک ضخیم کتاب تالیف کی جو بیس مجلدات پر مشتمل ہے (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۹ و ۱۸۰)۔

الہمدانی: ابو محمد حسن بن احمد بن یعقوب الہمدانی الیمنی (م ۳۳۴ھ) نے الاکلیل فی انساب حمیر و ایام ملوکہا کے نام سے ایک ضخیم کتاب دس جلدوں میں تالیف کی۔ صاحب کشف الظنون نے اس ضمن میں دیگر کتب انساب اور ماہرین علم الانساب کا تذکرہ کیا ہے (دیکھیے کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۸۰)۔

[ابن درید نے کتاب الاشتقاق میں بھی عربوں کے چند اہم انساب کا ذکر کیا ہے۔

ابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی (م ۴۵۶ھ) نے عربوں کے انساب پر ایک اہم کتاب جمہرۃ انساب العرب تالیف کی ہے جو ۱۹۶۲ء میں مصر سے شائع ہو چکی ہے]۔

[انساب پر لکھنے والوں نے مختلف انداز اختیار کیے ہیں۔ ابن درید، ابن حزم وغیرہ محض آبا و اجداد وغیرہ کے نام لکھ دینے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابن حزم کہیں کہیں تاریخی اشارات اور شخصی حالات کا ذکر بھی کر دیتا ہے۔ انساب درج کرتے وقت قبائل و شعوب کے عنوان قائم کر لیتا ہے۔ السمعانی حروف تہجی کی ترتیب سے نسبتیں لکھتا ہے پھر ہر نسبت کی توضیح کرنے کے بعد ان مختلف مشاہیر کے نام درج کرتا ہے جو اس نسبت سے معروف تھے اور بعض کے مختصر حالات بھی تحریر کر دیتا ہے۔ البلاذری نے انساب الاشراف میں عرب مشاہیر کے احوال و سوانح

رقم کیے ہیں ۔ قبائل و شعوب کا یہ علم بھی قرآن مجید کا فیض ہے].

علم الجرح والتعدیل : [اگرچہ اس علم کا تعلق براہ راست قرآن مجید سے نہیں حدیث سے ہے تاہم اس کا طریق تحقیق قرآنی ہے. کیونکہ حکم یہ ہے کہ باتوں کو چھان بین کے بغیر قبول نہیں کرنا چاہیے].

صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ

"یہ وہ علم ہے جس میں راویوں کی جرح و تعدیل ایسے مخصوص الفاظ سے کی جاتی ہے جن سے راویان حدیث کے مراتب کا پتا چل جاتا ہے ۔ یہ علم اسماء الرجال کے فروع میں سے ہے ۔ حدیث نبوی کے رواۃ و رجال کے بارے میں گفتگو کرنا رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور کثیر صحابہ و تابعین سے ثابت ہے ۔ اس کا مقصد شریعت اسلامیہ کی حفاظت و صیانت ہے ۔ لوگوں پر طعن و جرح مقصود نہیں جس طرح گواہوں پر جرح جائز ہے اسی طرح روایت حدیث میں راویوں پر بھی جرح جائز ہے ۔ اس لیے کہ معاملہ دین و شریعت کا ہے اور دینی امور میں حزم و احتیاط حقوق و اموال میں احتیاط کرنے سے کہیں زیادہ ضروری ہے ۔ اس لیے محدثین نے راویوں پر جرح و نقد کو اپنے آپ پر فرض ٹھیرایا ہے" (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۵۸۲).

اس فنّ کی ضرورت : کتاب و سنت دین اسلام کے دو عظیم سر چشمے ہیں ۔ قرآن کریم قانون اسلامی کا مصدرِ اوّل ہے اور اس کا فہم و ادراک حدیث نبوی کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم قرآن عزیز کے اولین شارح و مفسر تھے ۔ حدیث نبوی کی اسی ضرورت و اہمیت کے پیش نظر آغازِ اسلام ہی میں مسلمانوں میں حدیث نبوی کی نقل و روایت کا چرچا ہوا ۔ جب آگے چل کر واضعین حدیث نے سر نکالا اور احادیث نبویہ میں احادیث ضعیفہ و موضوعہ کا اختلاط ہونے لگا تو محدثین نے احادیث صحیحہ و سقیمہ میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے لیے اصول روایت و درایت وضع کیے ۔ اسماء الرجال کا فنّ معرضِ وجود میں آیا جس کے ذریعے راویان حدیث کے احوال و اوصاف سے آگاہی حاصل ہوئی ۔ علم الجرح و التعدیل اسی کی ایک شاخ ہے ۔ اس فن میں یہ مسائل زیر بحث آتے ہیں کہ کسی راوی کو کن حالات میں ترک کیا جاتا ہے اور اس کی توثیق و تعدیل کے لیے کیا شرائط ہیں .

چونکہ جرح و تعدیل کا فن ایک معیار ہے جس پر حدیث نبوی کو رکھ کر جانچا پرکھا جا سکتا ہے اور حدیث نبوی قرآن عزیز کا فہم و ادراک حاصل کرنے کے لیے از بس ناگزیر ہے ۔ اس لیے بالواسطہ یہ فنّ بھی قرآن کریم کے مطالب و معانی معلوم کرنے کے لیے ضروری ٹھیرا ۔ راوی کے حالات کی جانچ پرکھ کا اصول خود قرآن مجید نے وضع کیا ۔ ارشاد ربانی ہے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا (۴۹ [الحجرات]: ۶)، یعنی اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی چھان بین کر لیا کرو .

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ رواۃ حدیث پر نقد و جرح غیبت کے زمرے میں شامل نہیں ۔ اس لیے اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احکام دین میں وہی حدیث حجت ہے جو ایسے عاقل و بالغ مسلمان سے مروی ہو جو نہایت سچا ہو ۔ لہذا یہ اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص پر جرح جائز ہے جو روایت حدیث کا اہل نہ ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ تابعین و اتباع تابعین نے رواۃ حدیث کے متعلق نہایت جانفشانی سے معلومات فراہم کیں اور ان کو جرح و تعدیل کی کسوٹی پر پرکھا اور ان تمام باتوں کو کتب

میں مدوّن کر ڈالا۔ پس اس اجماع سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جرح و تعدیل کا طریقہ غیبت میں شامل نہیں (امام حاکم نیشاپوری: المدخل، مطبوعۂ مطبع علمی ۱۳۵۱ھ، بحث اقسام المحدثین؛ تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تذکرۂ جرح و تعدیل)۔

فن جرح و تعدیل کی یہی اہمیت و ضرورت ہے جسے مختلف ائمۂ فن نے اپنے اپنے انداز میں واضح کیا، مثلاً :–

ابوبکر بن خلّاد نے یحیٰی بن سعید القطّان سے ایک دن کہا: ”کیا آپ کو اس امر کا اندیشہ نہیں ہوتا کہ جن لوگوں کی روایتیں آپ نے ترک کر دی ہیں کل وہ قیامت کے دن عدالتِ الٰہی میں آپ کے خلاف مدعی بنیں گے“۔ یحیٰی بن سعید نے جواب دیا: ”مجھے ان لوگوں کا مدعیٰ علیہ بننا منظور ہے مگر یہ نہیں چاہتا کہ میرے مدّعی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم بنیں اور فرمائیں کہ تو نے میری حدیث سے کذب کا ازالہ کیوں نہیں کیا“۔

ابو تراب نخشبی نے امام احمد بن حنبل سے کہا کہ علما کی غیبت نہ کیا کیجیے۔ امام احمدؒ بن حنبل نے جواب میں فرمایا: ”افسوس ہے تم پر! تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ نصیحت ہے غیبت نہیں“۔

بعض صوفیہ نے عبداللہؒ بن مبارک سے کہا کہ آپ غیبت کرتے ہیں انھوں نے فرمایا: تم چپ ہی رہو جب کہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تک راویوں کے اخلاق و کردار کو ظاہر نہیں کیا جائے گا تو ہم کس طرح حق کو پہچانیں گے اور باطل کی آمیزش سے اس کو پاک کریں گے“ (محمد راغب الطّباخ: الثقافۃ الاسلامیۃ، اردو ترجمہ، ص ۱۴۴)۔

افسوس ہے کہ یہ پرانا اعتراض اس روشنی کے زمانے میں ان لوگوں نے بھی اٹھایا ہے جو دین میں حدیث نبوی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک فن جرح و تعدیل اور اسماء الرجال کا عظیم الشان سرمایہ سب بے کار اور ”تقویٰ اور عقل“ دونوں کے خلاف ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ ان حضرات کی سخن فہمی ان اسباب کے سمجھنے سے معذور ہے جن کی بنا پر محدثین کرام کو راویوں کے حالات کی چھان بین کے لیے کمر بستہ ہونا پڑا اور اس انتہائی مشکل کام کے لیے سیکڑوں محدثین نے اپنی عمریں صرف کر دیں۔ ایک ایک شہر گئے۔ راویوں سے ملے۔ ان کے حلقۂ تعارف سے رابطہ پیدا کیا۔ اس طرح ان رُواۃ کی نجی زندگی، مجلسی طور طریقوں اور معاشرتی سرگرمیوں کی بابت مکمل معلومات بہم پہنچائیں۔ حالانکہ یہ کوئی خوشگوار کام نہیں ہوتا کہ لوگوں کے اخلاق و کردار کے ایک ایک جُزیے اور ان کے ظاہر و باطن کو کریدا جائے، مگر حدیثِ نبوی کو اختلاط و آمیزش سے پاک رکھنے کے جذبے نے ان کے لیے اس کٹھن منزل کو آسان بنا دیا [اس سے روشن ہے کہ قرآنِ مجید کس کس طرح علوم کا محرّک ہوا]۔

**جمع و تدوین اور تالیفات:** جرح و تعدیل کے فن کو محدثین نے اپنی خصوصی توجہ کا مرکز بنایا اور اس میں بہت سی کتابیں تالیف کی ہیں جن میں مطوّل بھی ہیں اور مختصر بھی۔ سب سے پہلے جن علما نے اس علم کی باضابطہ جمع و تدوین کی ان کے سرفہرست حافظ یحیٰی بن سعید القطان ہیں۔ پھر ان کے شاگردوں، مثلاً یحیٰی بن معین، علی بن المدینی، امام احمد بن حنبل اور عمرو بن علی الفلّاس کا یہ علم جولاں گاہ بنا اور پھر ان کے شاگردوں نے اس کو چار چاند لگائے، مثلاً ابو زُرعہ، ابو حاتم، امام بخاری، امام مسلم اور ابو اسحٰق الجُوزجانی وغیرہم۔ ان کے بعد والوں نے ان کی پیروی کی، مثلاً

النسائي، ابن خزیمه، الترمذی، الدولابی اور العقیلی وغیرهم (الجزائری : توجیه النظر، ص ۱۱۳)۔

جرح و تعدیل سے متعلق تالیف کردہ کتب میں سے چند حسب ذیل هیں :

**کتاب الجرح والتعدیل** : احمد بن عبداللہ بن صالح ابوالحسن العجلی الکوفی (م ۲۶۱ھ) نے ''کتاب الجرح والتعدیل'' تالیف کی۔ مسئلۂ خلق قرآن کے ایام میں یه کوفے سے نکل کر طرابلس میں آباد هو گئے تھے۔

**الجرح والتعدیل** : حافظ ابو محمد عبدالرحمن بن محمد بن ادریس المعروف بابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے الجرح والتعدیل مرتب کی۔ (هدیة العارفین، ج ۱، عمود ۵۱۳)۔

**کتاب الثقات** : حافظ محمد بن حبان البستی (م ۳۵۴ھ) نے کتاب الثقات تالیف کی۔

**الکامل** : ابو احمد عبداللہ بن محمد المعروف بابن عدی الجرجانی (م ۳۶۵ھ) نے الکامل فی الجرح والتعدیل تصنیف کی۔ یه جرح و تعدیل کے فن میں جامع ترین کتاب ہے۔ السبکی کہتے هیں یه کتاب اسم باسمی هے اور اس کی جامعیت میں کوئی شبهه نہیں۔ حمزہ السہمی کہتے هیں : میں نے امام دارقطنی سے درخواست کی که ضعیف راویوں سے متعلق کوئی کتاب تحریر کریں۔ انھوں نے پوچھا : کیا آپ کے پاس ابن عدی کی الکامل موجود نہیں۔ میں نے عرض کیا : وہ تو موجود ہے۔ فرمایا : وہ کافی هے اور اس پر اضافے کا کوئی امکان نہیں۔ محدث ذهبی کہتے هیں که ابن عدی اچھے عربی دان نه تھے، مگر علل رجال کے زبردست حافظ تھے۔ شیخ ابوالعباس احمد بن محمد بن مفرج النباتی الاشبیلی المعروف بابن الرومیة (م ۶۳۷ھ) نے الکامل کا تکمله لکھا جس کا نام ''الحافل فی تکملة الکامل'' هے۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۳۸۲؛ عبدالرحمن مبارک پوری : مقدمه تحفة الاحوذی، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ص ۱۰۰)۔

**میزان الاعتدال فی نقد الرجال** : شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد الذهبی (م ۷۴۸ھ) نے میزان الاعتدال فی نقد الرجال مرتب کی۔ یه راویان حدیث کے حالات میں بڑی مفید اور جامع کتاب ہے۔ اس کو حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا هے۔ حافظ برهان الدین ابراهیم بن محمد الحلبی (م ۸۴۱ھ) نے اس کا تکمله لکھا۔ حافظ ابن حجر العسقلانی نے اس کو مختصر کیا اور اس کا نام ''لسان المیزان'' رکھا۔ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے لسان المیزان کے پیش نظر ایک کتاب تالیف کر کے اس کو ''زوائد اللسان علی المیزان'' کے نام سے موسوم کیا۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۹۱۷)۔

**تذکرة الحفاظ** : حافظ ذهبی نے اسی فن پر ایک دوسری کتاب تذکرة الحفاظ مرتب کی۔ محدث ذهبی نے یه کتاب دراصل ضعیف راویوں کے بارے میں تحریر کی تھی، مگر الکامل لابن عدی کی پیروی میں اس میں بکثرت ثقات راویوں کے حالات بھی شامل کر دیے هیں۔ السخاوی فتح المغیث میں لکھتے هیں که الذهبی کی کتاب بڑی عمده ہے اور متاخرین کا انحصار اسی کتاب پر هے (مقدمه تحفة الاحوذی، ص ۱۰۳)۔

**الکمال فی معرفة الرجال** : محب الدین ابن النجار محمد بن محمود البغدادی الحنبلی (م ۶۴۳ھ) نے الکمال فی معرفة الرجال مرتب کی۔ اسی نام کی دوسری کتاب حافظ عبدالغنی بن عبدالواحد المقدسی الحنبلی (م ۶۰۰ھ) نے تالیف کی۔

حافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (م ۷۴۲ھ) نے حافظ عبدالغنی کی کتاب میں

کاٹ چھانٹ کر کے تہذیب الکمال تالیف کی۔ یہ اپنے فن پر عظیم و ضخیم اور عدیم النظیر کتاب ہے۔ ایک قول کے مطابق المزّی اس کو مکمل نہ کر سکے اور علاء الدین مُغلطائی (م ۷۶۲ھ) نے تیرہ جلدوں میں اس کی تکمیل کی۔ مندرجۂ ذیل علما نے اس کا ملخص تیار کیا:

۱۔ شمس الدین محمد بن احمد الذّہبی (م ۷۴۸ھ)؛

۲۔ ابوبکر ابن ابی المجد الحنبلی (م ۸۰۳ھ)؛

۳۔ شمس الدین محمد بن علی الدمشقی (م ۷۶۵ھ)؛

۴۔ ابو العباس احمد بن سعید العسکری (م ۷۵۰ھ) و دیگر علما۔

**تہذیب تہذیب الکمال:** حافظ شہاب الدین احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے المزّی کی کتاب میں ترمیم و اضافہ کر کے چھے جلدوں میں تہذیب تہذیب الکمال تالیف کی۔ اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ المزّی کی کتاب یوں تو مفید تھی، مگر طوالت کے باعث اس سے استفادہ بمشکل تھا۔ الذّہبی نے اس کا جو ملخّص تحریر کیا تھا اس میں بعض جگہ طوالت لاطائل اور بعض جگہ غیر مفید اختصار سے کام لیا گیا تھا۔ اس لیے میں نے ترمیم و اضافہ کر کے ''تہذیب التہذیب'' مرتب کی۔ بقول ابن حجر انھوں نے اس کتاب کی تسوید و تالیف میں ایک ماہ کم آٹھ سال صرف کیے۔ پھر حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب کے نام سے تہذیب التہذیب کا ملخص تیار کیا۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۰۱۱)۔ [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ اسماء الرّجال]۔

ائمۂ فنّ کی یہ جانفشانیاں اس لیے تھیں کہ علما نے روایت ساز کذابوں کے راز کو طشت از بام کرنا اپنے آپ پر فرض قرار دیا تھا تاکہ دین محفوظ رہے۔ بعض علمائے اصول کا قول ہے کہ احادیث صحیحہ و سقیمہ میں فرق و امتیاز کے لیے جرح و تعدیل کا جاننا واجب ہے۔ قواعد شرعیہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ احادیث و سنن جن سے دین کی بنیادی تعلیم حاصل ہوتی ہے اور جن کے جانے بغیر اسلامی فرائض کی بجا آوری ممکن نہیں، ان کی حفاظت فرض عین ہے اور اس قدر متعیّن ہے جو احادیث و سنن زائد ہیں ان کی حفاظت و صیانت فرض کفایہ ہے۔ (محمد راغب الطبّاخ: الثقافۃ الاسلامیہ، مترجم اردو، ص ۳۳۴)۔

**مطالعۂ کائنات:** کائنات سے متعلق انسان کے نظریات میں عظیم تضاد رہا ہے۔ قرآن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سارا عالم ہست و بود جو انسان کے گرد و پیش پھیلا ہوا ہے کوئی اتفاقی ہنگامہ نہیں بلکہ منظّم باضابطہ سلطنت ہے۔ اللہ نے اس کو بنایا ہے۔ وہی اس کا مالک اور وہی اس کا حاکم ہے۔ یہ ایک نظام کلّی ہے جس میں تمام اختیارات مرکزی اقتدار کے ہاتھ میں ہیں۔ اس حاکم اعلٰی کے سوا یہاں کسی اور کا حکم نہیں چلتا۔ تمام قوّتیں جو نظام عالم میں کام کر رہی ہیں اسی کے زیر حکم ہیں اور کسی کی مجال نہیں ہے کہ اس کے حکم سے سرتابی کر سکے۔ اس ہمہ گیر نظام میں کسی کی خود مختاری کے لیے کوئی جگہ نہیں اور نہ فطرۃً ہو سکتی ہے۔

یہ قرآنی تعلیمات کا فیضان ہے کہ اس نے انسان کو کائنات میں اس کے صحیح مقام اور حیثیت سے روشناس کیا۔ اسے بتایا کہ وہ خدائے بزرگ و برتر کا نائب اور خلیفہ ہے۔ اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے کائنات کی اشیا کو اس کے زیر فرمان کر دیا ہے۔ قرآن پاک کتنے واشگاف الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ,

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهٖ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهٰرَ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ (۱۴، [ابرھیم] : ۳۲ و ۳۳)، یعنی اللہ وہ ہے جس نے بنائے آسمان اور زمین اور اتارا آسمان سے پانی، پھر اس سے نکالی روزی تمھاری پھل میوے اور کام میں دیں تمھارے کشتیاں کہ چلیں دریا میں اس کے حکم سے اور کام میں لگایا تمھارے ندیوں کو اور کام میں لگایا تمھارے سورج اور چاند کو ایک دستور پر برابر اور کام میں لگا دیا تمھارے رات اور دن کو۔

تسخیرِ کائنات کے اس قرآنی تصور نے انسانی تاریخ میں کتنا حیرت افزا انقلاب برپا کیا۔ مظاہرِ قدرت یعنی سورج، چاند، ستاروں اور سمندروں کی پوجا کرنے والے انسانوں کو بتایا کہ یہ تو سب تمھارے تابع فرمان ہیں۔ تمھاری گردن تو صرف ان کے اور تمھارے خالق کے آگے جھکنی چاہیے۔ دن رات کی کروٹوں کو بھی تمھارے لیے مسخر کر دیا گیا ہے۔

قرآن نے کائنات شناسی کے علاوہ انسان کو خود شناسی اور خدا شناسی کا سبق دیا۔ انسانوں کے باہمی تعلقات اور حقوق و فرائض کی تفاصیل سے آگاہ کیا۔ علوم و فنون کے اکتساب پر ابھارا۔ کائنات کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی کی دعوت دی۔ سمندروں کا سینہ چیرنے اور فضاؤں اور خلاؤں کی پرواز کی توانائی بخشی، لیکن اس بنیادی نکتے پر ہمیشہ قائم رہنے کا حکم دیا کہ تمھاری علمی اور فنی کاوشوں کے پس منظر میں جو نظریۂ حیات کار فرما ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ ان سے انسانیت کی فلاح و بہبود مقصود ہو اور یہ تمھاری خدا شناسی میں مدد دیں تاکہ خدا کے بتائے ہوئے نظامِ زندگی پر چل کر دنیا اور آخرت کی نعمتوں سے سرفراز ہو سکو۔

قرآن مجید نے انسان کو سورج، چاند اور ستاروں سے اپنی قسمتیں وابستہ کرنے سے روکا۔ نجومیوں کی قیاس آرائیوں کو اوہام کا نام دیا۔

برق و آب سے چنگھاڑتے ہوئے انجن، کارخانے مشینیں، کل پرزے، آلاتِ حرب، ٹیلیفون، ریڈیو اور ٹیلی ویژن وغیرہ کے کمالات تسخیرِ کائنات ہی کے کرشمے ہیں۔ زمین کی طنابیں کھینچ کر وقت اور فاصلے سمٹ گئے ہیں۔ انسان تار پیڈو بنا کر سمندروں کی تہ تک پہنچ کر غواصی کرتا ہے اور پھولا نہیں سماتا، لیکن یہ کارنامہ ایک ادنی سی مچھلی اس سے بہتر طور پر انجام دیتی ہے۔ وہ فضاؤں میں طیاروں کی قلابازیاں لگا کر فخر و مباہات کا اظہار کرتا ہے، لیکن پرندے اس سے کہیں بہتر پرواز کر لیتے ہیں۔

عصرِ حاضر کے عظیم مفکر علامہ اقبال کی رائے میں انسان تسخیرِ انفس و آفاق کی بدولت اپنی زندگی کو بہتر وسیع اور عمدہ بنا سکتا ہے۔ قرآن کی رو سے انقلاب اور ارتقا انسانی زندگی کے اہم عناصر ہیں۔ کبھی تو وہ کائنات کی طاقتوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال کر نہ صرف اپنی تقدیر کی تشکیل کرتا ہے بلکہ کائنات کی تکمیل و ترقی میں بھی حصہ لیتا ہے اور کبھی اس کی طاقتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے مطابق ڈھالنے کے لیے پوری ہمت سے کام لیتا ہے۔ اس ترقی پسندانہ طریقِ تغیر میں خدا اس کا معاون ہوتا ہے۔ قرآن کی ایک امتیازی خوبی یہ ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو کے مطالعہ و مشاہدہ کے ذریعے انسانوں کے اندر اس عظیم ہستی کا شعور پیدا کرنا چاہتا ہے جس کی مظہر یہ کائنات ہے۔ قرآن نے اپنے ماننے والوں کے اندر یہ تجرباتی طریق کار پیدا کر کے انھیں سائنس

کا حقیقی بانی بنا دیا تھا۔ وہ مسلمانوں کے دلوں میں تحصیل علم، مطالعۂ فطرت اور سائنسی ترقی کا جذبہ پیدا کر کے ان کی زندگی کے خارجی پہلو کو حسین، جاذب اور مکمل بنانا چاہتا ہے۔ جب تک مسلمان اس بات پر عمل پیرا رہے اس وقت تک وہ مختلف علوم و فنون میں باقی دنیا سے گوے سبقت لیے جاتے رہے، لیکن جونہیں انھوں نے مادی دنیا سے فائدہ اٹھانے کا خیال ترک کر دیا، اس میدان میں دنیا کی دیگر اقوام سے بہت پیچھے رہ گئے۔

قرآن مجید ہمیں تسخیرِ فطرت کا اس لیے سبق نہیں دیتا کہ ہم اسے غلط، تباہ کن اور انسانیت سوز مقاصد کے لیے استعمال کریں، بلکہ وہ ہمیں اسے نیک مقاصد اور روحانی زندگی کے ترقی کے لیے بروے کار لانے کی ترغیب دلاتا ہے۔ اقبال نے اپنے ایک لیکچر ''مسلم ثقافت کی روح'' میں مطالعۂ کائنات کی اہمیت اور افادیت کو خوب وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم انفس و آفاق دونوں کو حصول علم کے سرچشمے قرار دیتا ہے۔ قرآن سورج چاند، سایوں کے گھٹنے اور بڑھنے، اختلاف لیل و نہار، انسانی رنگوں اور زبانوں کے تنوع اور قوموں کے عروج و زوال میں حقیقتِ مطلقہ کی آیات دیکھتا ہے۔ خدا کی یہ تمام نشانیاں انسان کے محسوسات پر منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ان نشانیوں پر غور و خوض کریں (تشکیل جدید الٰہیات اسلام، ص ۱۲۷)۔

اقبال کو اس بات کا افسوس ہے کہ فلسفۂ یونان کے زیر اثر مسلمان مفکرین اور صوفیہ نے بھی مطالعۂ کائنات کو نظر انداز کر دیا تھا، حالانکہ قرآن ہمیں قدرت کے حسین و جمیل مناظر کے گہرے مطالعے کی دعوت دیتا ہے۔ یونان کے مشہور مفکر سقراط نے قرآنی تعلیم کے برعکس یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ یہ مادی دنیا دراصل فریب نظر ہے۔ چونکہ وہ انسان کی ذات کو لائق مطالعہ خیال کرتا تھا، اس لیے اس نے خارجی دنیا کو کوئی اہمیت نہیں دی تھی۔ سقراط کا شہرۂ آفاق شاگرد افلاطون بھی عالم محسوسات کو نظر انداز کر کے ''اعیان غیر مشہود'' کا پرستار بن گیا تھا۔ ہمارے بعض مسلم حکما، صوفیہ اور شعرا نے بھی یونانی فلسفے کے زیر اثر اس قسم کے غلط یونانی نظریات کا پرچار شروع کر دیا، مگر اس ضمن میں اقبال کا نظریہ وہی ہے [جس کی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ہے: قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط وَمَا تُغْنِي الْاٰيٰتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُوْنَ ۝ (۱۰ [یونس]: ۱۰۱)، یعنی اے پیغمبرا ان لوگوں سے کہو کہ دیکھو تو آسمان و زمین میں کیا کچھ ہے، مگر جو لوگ ایمان نہیں رکھتے نشانیاں اور ڈراوے ان کے کچھ کام نہیں آتے]۔

[اس ضمن میں قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی قابل توجہ ہے: اَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ (۷ [الاعراف] ۱۸۵)، یعنی کیا انھوں نے آسمان و زمین کی بادشاہت میں اور جو چیزیں اللہ نے پیدا کی ہیں ان پر غور نہیں کیا؟]۔

### عام دنیا پر قرآنی تعلیمات کے اثرات:

قبل ازیں ہم تفصیلاً بتا چکے ہیں کہ علمی و فکری لحاظ سے قرآن کریم نے مسلم معاشرے پر کیا اثرات ڈالے اور قرآن کے زیر اثر کون سے علوم عالم وجود میں آئے۔ اب یہ بتائیں گے کہ عام دنیا پر قرآنی تعلیمات نے کیا اثر ڈالا۔ قرآن عظیم کے مضامین و مقاصد یوں تو بے شمار ہیں اور کوئی شخص ان کا احاطہ نہیں کر سکتا، مگر جو مضامین و احکام انسان کی فلاح و بہبود سے متعلق ہیں وہ

حسب ذیل ہیں۔

قرآن مجید کے مقاصد:

۱۔ وہ احکام جن سے انسانوں کے احوال اور ان کی معیشت کی اصلاح مقصود ہے۔

۲۔ نفوس انسانی کی تہذیب و اصلاح کے لیے مواعظ و حکم اور امثال۔

۳۔ وہ اوامر و نواہی جن سے انسانی سعادت وابستہ ہے۔

۴۔ استقامت قلب اور عزم و حوصلہ کی پختگی کے لیے انبیاے سابقین کے قصص۔

۵۔ ان اُمم سابقہ اور باغی انسانوں کے تذکرے جنھوں نے دعوتِ حق سے اعراض کیا اور انبیاے کرام کی مخالفت کی پاداش میں ان کا عبرتناک انجام۔

۶۔ آدابِ معاشرت اور اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے حقوق و فرائض۔

۷۔ اعمالِ خیر کی ترغیب اور شر سے احتراز کی تلقین۔

۸۔ مظاہرِ قدرت میں تفکر کی دعوت دی گئی تاکہ ان آثارِ کائنات کے فکری مشاہدے سے ان کے خالق کی معرفت حاصل ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قدر متنوع و متعدد مقاصد اور انسان کے لیے ایسے نافع مضامین دنیا کی کسی کتاب میں جمع نہیں ہوے ہیں جتنے اللہ کی کتاب میں جمع ہیں (دیکھیے عزّ بن عبدالسلام: مجازات القرآن، ص ۲۱۷؛ راغب الطّباخ: الثقافة الاسلامیہ مترجم اُردو، ص ۱۰۶)۔

**مغرب میں سائنس کی تحریک:** بنابریں یہ کثیر المقاصد کتاب (یعنی قرآن مجید) صرف مسلمانوں کے لیے ہی آیۂ رحمت ثابت نہیں ہوئی بلکہ پوری انسانیت یکساں طور پر اس سے مستفید ہوئی۔ اس کتاب نے مظاہرِ قدرت میں تفکر و تدبّر کی دعوت دے کر اور علم کی فضیلت جتلا کر مسلمانوں میں تحصیلِ علم کا جو ولولہ پیدا کیا تھا اس کے نتائج بہت جلد نمودار ہو گئے۔ یورپ میں جو علمی بیداری پیدا ہوئی وہ اس درس و تدریس کا نتیجہ تھی جسے اہلِ یورپ نے ہمارے علما و حکما کے سامنے اِشبیلیہ، قُرطبہ اور غرناطہ کی مساجد میں زانوے ادب تہ کر کے حاصل کیا تھا۔ مغرب کے طالبینِ علم جب ہماری تعلیم گاھوں میں وارد ہوتے تو انھیں سخت تعجّب ہوتا کہ ہر متنفس کے لیے ان علوم و فنون کے دروازے کھلے ہیں، کیونکہ اس کی مثال ان کے اپنے ملک میں موجود نہ تھی۔ جس وقت ہمارے علما اپنے حلقوں اور اپنی تالیفات میں زمین کی گردش، اس کی گولائی اور اجرامِ سماویہ کی حرکت پر بحث کرتے تھے اس وقت اہل یورپ کے دماغ ان مسائل سے متعلق اوہام و خرافات سے بھرے ہوے تھے۔

یہیں سے عربی کتب کے لاطینی میں تراجم کی تحریک شروع ہوئی اور ہمارے علما کی تصانیف یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جانے لگیں۔ ابن سینا کی طب پر مشہور کتاب القانون کا ترجمہ بارھویں صدی میں ہوا۔ رازی کی تصنیف الحاوی کا ترجمہ تیرھویں صدی کے اواخر میں ہوا جو ابن سینا کی القانون سے زیادہ مفصل و ضخیم ہے۔ سولھویں صدی تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں علم طبّ کا انحصار انھیں دو کتابوں پر تھا۔ جہاں تک کُتبِ فلسفہ کا تعلق ہے تو ان کی تعلیم و تدریس اس سے زیادہ عرصے تک جاری رہی اور یورپ نے فلسفۂ یونان سے تعارف ہماری تالیفات و تراجم ہی کے ذریعے سے حاصل کیا۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے مغربی مصنفین اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ قرونِ وسطٰی میں کم از کم چھے سو سال تک ہم یورپ کے استاد رہے ہیں۔

فرانسیسی فاضل لی بان کہتا ہے: "عام عربی

کتب اور بالخصوص علمی تصانیف پانچ چھے سو سال تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں واحد ماخذ تدریس رہی ہیں اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض علوم مثلاً علم طب میں عربوں کے اثرات اب تک ہمارے ہاں کام کر رہے ہیں"۔ موسیو رینان کا قول ہے: "البرٹ دی اعظم ابن سینا کا ممنونِ احسان ہے اور سان تھوم فلسفے میں ابن رشد کا رہینِ منت ہے"۔ فرانس کا مشہور مستشرق سیدیو Sedillot [۱۷۷۷ - ۱۸۳۲ء] لکھتا ہے: "قرون وسطی میں وہ صرف عرب ہی تھے جو تہذیب کے علم بردار تھے۔ شمالی قبائل نے جس یورپ کو غارت اور پامال کر دیا تھا۔ اس کے وحشی پن کو عربوں ہی نے زائل کیا۔ عربوں نے یونان کے فلسفۂ قدیم تک رسائی حاصل کی اور صرف اس کی معرفت اور اکتساب پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے وسعت دی اور مطالعۂ کائنات کے لیے نئے ابواب وا کیے۔ عربوں نے جب علم ہیئت میں مہارت حاصل کی تو علومِ ریاضیہ کو اپنی خاص توجہ کا مرکز بنایا؛ چنانچہ اس میں انہیں کمال حاصل ہو گیا اور اس میدان میں وہ فی الحقیقت ہمارے استاد تھے"۔ برطانوی فاضل اوھیلاڈ ۱۱۰۰ء و ۱۱۲۸ء کے درمیان اندلس اور مصر کا دورہ کرتا ہے اور عربی زبان سے اقلیدس کی کتاب الازدن کا ترجمہ کرتا ہے جس سے اس وقت تک پورا مغرب نابلد تھا۔ لیونارڈ پیزی نے ۱۲۰۰ء کے قریب الجبرے میں ایک رسالہ لکھا جو اس نے عربوں سے سیکھا تھا۔ نیز اس صدی میں قیتلون بولونی نے حسن ابن الہیثم کی کتاب المناظر سے استفادہ کر کے بصریات کا علم مغرب میں پھیلایا۔ اس دور میں ایک طرف راجر اول نے صقلیہ میں عربی علوم و فنون خصوصاً ادریسی کی کتابیں پڑھنے کا حکم دیا۔ دوسری طرف فریڈرک ثانی نے علوم و آداب کے سیکھنے پر حد سے زیادہ زور دیا۔ ابن رشد کے بیٹے ہر وقت اس کے دربار میں رہتے تھے اور ایسے نباتات و حیوانات کی طبعی تاریخ کی تعلیم دیتے تھے (مصطفی السباعی: من روائع حضارتنا ص ۴۰ تا ۴۲؛ اردو ترجمہ ص ۱۰۶، ۱۰۷)۔

اہل یورپ کی تحقیقات سے بہت پہلے عربوں نے تیل کا منبع معلوم کر لیا تھا اور ان کے دماغ میں یہ خیال بھی تھا کہ زمین کے بعض حصوں کا ابھی تک پتا نہیں چلا ہے۔ اسی طرح اہلِ یورپ سے پہلے عربوں کو ہوا میں پرواز کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ سب سے پہلے عباس بن فرناس اندلسی [م ۲۷۴ھ/۸۸۷ء] نے اس کی کوشش کی۔ اسی نے سب سے پہلے پتھر سے شیشہ بنانے کی صنعت ایجاد کی اور موسیقی کو مرتب کیا۔ سائے کی مدد کے بغیر وقت معلوم کرنے کے لیے ایک آلہ [المیقاتہ] ایجاد کیا۔ اس نے اپنے گھر میں آسمان کا ایک ایسا مرقع بنایا تھا جس میں تارے بادل اور بجلی وغیرہ اس طرح دکھائے تھے کہ دیکھنے والوں کو اصل کا دھوکہ ہوتا تھا۔ ابن خاتمہ کے ایک رسالے سے جو وبا پر لکھا گیا ہے ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ اندلس کو ایک حد تک جراثیم کا بھی علم ہو گیا تھا۔

مغربی مصنفین کا بیان ہے کہ عربوں نے جو ایجادات کیں وہ اپنے زمانے کے لحاظ سے بہت قیمتی تھیں۔ انہوں نے برف بنانے کا طریقہ معلوم کر لیا تھا جس سے یورپ کو سولھویں صدی کے نصف اول میں واقفیت ہوئی۔ عربوں نے روئی سے بنایا ہوا سستا کاغذ یورپ پہنچایا۔ اندلس کے کاغذ سازی کے کارخانے مغربی یورپ کو کاغذ مہیا کرتے تھے۔ سب سے پہلے ۵٦۰ء میں سمرقند و بخارا میں ریشم سے کاغذ بنایا گیا۔ اس کے بعد ۷۰٦ء میں یوسف بن عمرو نے ریشم کے بجائے روئی سے کاغذ بنانا شروع کیا۔ عربوں

نے ہم کو فنِ کتابت، بارود سازی اور قطب نما بنانے کی صنعتیں سکھائیں ورنہ آج ہماری ترقی کا یہ درجہ نہ ہوتا" (محمد کرد علی: الاسلام والحضارة العربیة، مترجم اردو، مطبوعۂ اعظم گڈھ، ص ۲۲۸)۔

[قرآن مجید نے عربوں کے اندر ایک ایسا معاشی، اجتماعی، علمی اور تحقیقی انقلاب پیدا کر دیا کہ وہ صنعت و حرفت، علم و ادب ایجادات و اختراعات میں دنیا کی تمام قوموں سے سبقت لے گئے اور اس حقیقت کا اعتراف تاریخ و تمدن کے تمام مغربی مصنفین نے بھی کیا ہے]۔

قرآنی عقیدۂ مساوات و اخوت کے اثرات دنیا پر: اسلام سے پہلے خدا کی مخلوق رنگ و نسل، حسب و نسب، ملک و وطن، دولت و وجاہت اور پیشوں کے اعتبار سے ادنٰی اور اعلٰی طبقوں میں بٹی ہوئی تھی۔ جو طبقہ جس دائرے سے تعلق رکھتا تھا اس سے کبھی نہیں نکل سکتا تھا۔ ذاتی استعداد و قابلیت کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی۔ ادنٰی طبقوں پر ترقی کے دروازے ہمیشہ کے لیے بند تھے۔ ان کا مقصدِ زندگی اعلٰی طبقوں کی خدمت تھا۔ یونان و روم مصر و ایران و ہندوستان دنیا کے تمام قدیم تہذیبی مرکزوں کا یہی حال تھا جسکی تصویر تاریخ کے آئینے میں دیکھی جا سکتی ہے۔ قدیم مذاہب میں بدھ مت اور عیسائیت نے اخوت و مساوات کا سبق دیا اور گری ہوئی انسانیت کو اٹھانے کی کوشش کی، مگر ان کے پیروؤں نے بہت جلد اس سبق کو بھلا دیا۔ ہندوستان میں برہمنی مذہب نے نہ صرف بدھ کی تعلیم بلکہ اس مذہب ہی کو ہندوستان سے ختم کر کے پھر پرانا برہمنی نظام رائج کر دیا۔ یورپ کے جاگیر دارانہ دور کی طبقاتی تقسیم کا حال تاریخوں میں محفوظ ہے۔ اس آزادی اور جمہوریت کے دور میں بھی کالے گورے میں جو تفریق ہے اور کالی قوموں کے ساتھ گوری قوموں کا جو سلوک ہے وہ سب پر ظاہر ہے۔ آج بھی دیسی عیسائیوں اور یورپین عیسائیوں کے گرجے تک الگ الگ ہیں۔ اسلام نے ان سارے امتیازات کو ختم کر کے حسنِ عمل اور سیرت و کردار کو عزّت و شرف کا معیار قرار دیا۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّٰہِ اَتْقٰکُمْ (بے شک تم میں خدا کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پاکباز ہے)۔

خاندان اور قبائل کی تقسیم محض تعارف و امتیاز کے لیے ہے۔

سورۃ الحجرت میں ارشادِ الٰہی ہے کہ ہم نے تم کو مختلف خاندانوں اور قبائل میں اس لیے بنایا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ عزّ و شرف کا اصل معیار اسلام میں حسنِ عمل ہے۔ انسانی مساوات کا مسئلہ اسلام کی نگاہ میں اس درجہ اہم تھا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے آخری خطبے میں جن بنیادی باتوں کے متعلق خاص طور سے وصیت فرمائی تھی ان میں یہ مسئلہ بھی تھا۔ اس خطبے کا مفہوم یہ تھا:

لوگو! تمہارا پروردگار ایک ہے اور تمہارا باپ بھی ایک ہے۔ تم سب اولادِ آدمؑ ہو اور آدمؑ مٹی سے بنے تھے۔ اللہ کے نزدیک تم میں سے سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پاکباز ہے۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں مگر تقوٰی کی بنا پر (ابن عبدربّہ: العقد الفرید ۲: ۱۱۱، مطبوعہ مصر)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: لَیْسَ لِلْعَرَبِیِّ فَضْلٌ عَلَی الْعَجَمِیِّ وَلَا لِلْعَجَمِیِّ فَضْلٌ عَلٰی عَرَبِیٍّ کُلُّکُمْ اَبْنَاءُ اٰدَمَ وَ اٰدَمُ مِنْ تُرَابٍ (ابو داوٗد، باب التفاخر بالاحساب) یعنی کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں اور کسی عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں۔ تم سب اولادِ آدم ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے۔ اس اعلان نے حسب و

نسب، رنگ و نسل، آقا و غلام، مالک و مملوک اور ادنٰی و اعلٰی کے سارے امتیازات ختم کر کے تمام انسانوں کو ایک سطح پر کھڑا کر دیا۔ سلمانؓ فارسی، صُہیبؓ رومی اور بلالؓ حبشی جو مختلف نسلوں اور قوموں سے تعلق رکھتے تھے اور غلام تھے شرفائے قریش کے ہمسر اور اپنے تقوے کی بنا پر اکثر لوگوں سے بہتر قرار پائے۔

**عقیدۂ مساوات کے عملی اثرات:** آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس مساوات کو عملاً برت کر دکھایا۔ آپؐ خود اپنی ذات کے لیے کوئی امتیاز پسند نہ فرماتے تھے۔ اپنی تعظیم کے لیے اٹھنے کی بھی ممانعت فرما دی تھی۔ ایک مرتبہ صحابہ آپؐ کی تعظیم کے لیے اٹھے تو فرمایا کہ اہل عجم کی طرح کسی کی تعظیم کے لیے نہ اٹھا کرو۔ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ چونکہ حضورؐ اپنی تعظیم کے لیے لوگوں کا اٹھنا پسند نہ فرماتے تھے اس لیے صحابۂ کرامؓ آپ کی تعظیم کے لیے نہیں اٹھتے تھے۔ (شمائل الترمذی، باب ماجاء فی تواضع رسول اللہ)۔

ایک مرتبہ سفر میں صحابۂ کرام نے کھانا پکانے کا سامان کیا اور سب نے ایک ایک کام اپنے ذمّے لیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے لکڑی لانا اپنے ذمّے لیا۔ صحابہؓ نے عرض کیا: آپ زحمت نہ فرمائیں یہ کام ہم لوگ کر لیں گے۔ فرمایا: یہ سچ ہے لیکن مجھے یہ پسند نہیں کہ میں اپنے آپ کو تم سے ممتاز کروں۔ خدا اس بندے کو پسند نہیں کرتا جو اپنے ساتھیوں میں ممتاز بنتا ہے (الزّرقانی، ج ۴، ص ۴۰۹)۔

حضرت بلالؓ غلام بھی تھے اور حبشی بھی اور غریب و نادار بھی۔ مگر جب انھوں نے شادی کی خواہش کی تو بڑے بڑے صحابہؓ اپنی لڑکیاں دینے کے لیے تیار ہو گئے۔ عہد صحابہؓ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں ہیں۔ بعض اُموی اور اکثر عباسی خلفا لونڈیوں کے بطن سے تھے۔ ایک مرتبہ صفوان بن امیہ نے حضرت عمرؓ کی دعوت کی اور کھانا ان کے گھر بھجوا دیا۔ حضرت عمرؓ نے فقیروں کو بلا کر ان کے ساتھ کھانا کھایا اور فرمایا خدا ان لوگوں پر لعنت کرے جن کو غلاموں کے ساتھ کھانے میں عار ہوتا ہے۔ (البخاری: الادب المفرد، باب ھل یجلس خادمہ اذا اکل)۔

تاریخ میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

**۳۔ قرآنی عقیدۂ عدل و توسّط:** دنیا کا سارا کارخانہ انسانی حقوق و فرائض کی تعیین اور ان کے تحفظ پر قائم ہے۔ یعنی ایک معاشرے میں انسانوں کے کیا حقوق ہیں اور ان سے متعلق ان کے کیا فرائض ہیں۔ ان میں سے بعض تو اصولی حقوق ہیں اور ان کے متعلق کئی احکام ہیں۔ ان کا تعلق پورے معاشرے کی فلاح سے ہے۔ اگر ان کو عمل میں نہ لایا جائے تو معاشرے کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے، مثلاً عدل و انصاف کا قیام، ظلم و جور کا انسداد، انسانی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت اور دوسرے افراد کے حقوق کا خیال۔

**عدل و انصاف کا قیام:** ان میں سب سے مقدم عدل و انصاف ہے۔ اسی پر معاشرہ بلکہ دنیا کا سارا کارخانہ قائم ہے۔ اگر عدل و انصاف ختم ہو جائے تو دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے اور وہ جہنم کا نمونہ بن جائے۔ [تفصیلات کے لیے دیکھیے یہی جلد، ص ۴۰۶ تا ۴۱۲]۔

**۴۔ قرآنی عقیدۂ تدبّر عقلی:** لفظ تدبر مصدر ہے۔ اس کا مادّہ دُبر (پیچھا۔ انجام) ہے۔ تدبّر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام اور نتیجے پر غور کرنا۔ انتہائی غور و فکر کا نام تدبّر ہے۔ تدبّر، تأمّل اور تفکّر میں معنی کے لحاظ سے چنداں فرق نہیں۔

**تدبر فی القرآن کی حقیقت:** امام غزالی فرماتے ہیں دو معرفتوں کو دل میں اس لیے جگہ دینا کہ اس سے تیسری معرفت حاصل ہو تدبر کہلاتا ہے، مثلاً ایک شخص دنیا کی محبت میں گرفتار ہے اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اُخروی زندگی دنیا کے مقابلے میں قابلِ ترجیح ہے تو اس کے سامنے دو راستے کھلے ہیں:

۱ - اُخروی زندگی کی فضیلت معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص سے آخرت کی فضیلت سن کر اس پر یقین کرے اور بذات خود اسے کچھ بھی معلوم نہ ہو۔ ایسے تقلید کہتے ہیں۔ معرفت نہیں کہتے۔ یہ کسی طرح بھی قابلِ تعریف نہیں۔

۲ - دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ شخص پہلے معلوم کرے کہ دنیا و آخرت میں سے جو پائدار ہو وہی لائق ترجیح ہے۔ بعد ازاں اس بات کی معرفت حاصل کرے کہ دنیا و آخرت میں سے پائدار آخرت ہے۔ ان دونوں باتوں کی پہچان سے اسے ایک تیسری حقیقت سے آگاہی حاصل ہوگی کہ آخرت ہی افضل اور ترجیح کے قابل ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ تیسری حقیقت کا علم اسے اسی صورت میں حاصل ہوا کہ اس نے سابقہ دونوں باتوں کو ذہن میں رکھا۔ اسی کا نام تدبر ہے (الغزالی: احیاء علوم الدین، جلد چہارم، ص ۴۱۲).

**اقسام تدبر:** شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے تدبر کی مندرجۂ ذیل قسمیں بیان کی ہیں:

۱ - **ذات باری میں تدبر:** حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور دیگر انبیا علیہم السلام نے ذاتِ الٰہی کو غور و فکر کی آماجگاہ بنانے سے منع کیا ہے؛ اس لیے کہ عوام میں اس بات کی صلاحیت و استطاعت نہیں پائی جاتی۔

۲ - **صفات میں تفکر:** مثلاً خدا کے علم اور رحمت و قدرت کو موضوع فکر بنانا۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اسے مراقبہ کہتے ہیں۔

۳ - **افعال خداوندی میں تدبّر:** اس کا مطلب یہ ہے کہ افعال خداوندی میں غور و فکر کیا جائے، مثلاً یہ کہ وہ بارش کیوں کر نازل کرتا ہے اور پھر اس سے انواع و اقسام کی چیزیں اگاتا ہے۔

۴ - **تاریخی حقائق پر غور و فکر کرنا:** یعنی اس بات پر غور کیا جائے کہ اللہ تعالٰی نے بعض اقوام کو کس طرح اوجِ کمال پر پہنچایا اور بعض کو ذلیل و خوار کیا؟ کن اسباب کی بنا پر ایسا ہوا؟ اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰی علیہ السلام کو حکم دیا تھا: اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ۙ وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَيّٰىمِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ ۝ (۱۴ [ابرٰہیم]: ۵)، یعنی کہ اپنی قوم کو تاریکی سے نکال کر روشنی میں لے جاؤ اور ان کو خدا کے دن (= تاریخی واقعات) یاد دلاؤ۔ اس میں ان لوگوں کے لیے جو صابر و شاکر ہیں قدرت خدا کی نشانیاں ہیں۔

۵ - **تفکر فی الموت:** وہ یہ ہے کہ موت اور اس کے بعد پیش آنے والے واقعات پر عبرت پذیری کے نقطۂ خیال سے غور کیا جائے۔ اس میں حشر و نشر اور جزا و سزا سب شامل ہیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ دنیوی مشاغل سے فارغ ہو کر جب کوئی شخص تنہائی میں ان امور پر غور کرے گا تو اس کی نفسانی خواہشات مغلوب ہو کر روحانی قوت غالب آ جائے گی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی عبادت میں خشوع و خضوع پیدا ہوگا (حجۃ اللہ البالغہ، ۲: ۸۲).

**اسلام میں تدبّر کا مقام:** امام غزالی کی رائے میں تدبّر کو تفکّر، تذکّر، تأمّل، نظر اور اعتبار بھی کہتے ہیں۔ یہ سب الفاظ ہم معنی ہیں۔

انسان کی امتیازی خصوصیت جو اسے دیگر حیوانات سے ممتاز کرتی ہے وہ خدا کی ودیعت کردہ نعمت عقل و خِرد ہے۔ انسان کے ذہن میں غور و فکر کی صلاحیتوں کا خزانہ رکھا گیا ہے۔ وہ اس سے کام لے کر حقائق کی تہ تک پہنچ سکتا ہے اور محض ظاہریت کے فریب میں مبتلا نہیں رہتا۔ کائنات کے سینے میں بے شمار اسرار پوشیدہ ہیں جو انسان کی نگاہِ دوربین کے منتظر ہیں۔ انسان جس قدر غور و فکر کرے گا وہ کائنات کے اسرار کی معرفت حاصل کرتا جائے گا۔ اور اس کا ایمان توحید پر پختہ سے پختہ تر ہوتا جائے گا.

اگر انسان اس نعمت عظمٰی سے محروم ہوتا تو اس کا کام بھی دیگر حیوانات کی طرح صرف کھانا پینا اور نسل کشی کرنا ہوتا اور اس کے سوا کوئی بلند نصب العین اس کے پیش نظر نہ ہوتا۔ دنیا میں یہ چہل پہل رونق و آبادی شان و شوکت عزّ و شرف غرض جو کچھ بھی ہے سب عقل و خِرد کی کرشمہ سازی ہے۔ عقل و فہم ہی کی بنا پر انسان اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے۔ اس کے برعکس حیوانات اپنے جذبات سے مغلوب رہتے ہیں۔ آج اہلِ یورپ کی نئی نئی ایجادات کا چرچا ہے جن کے طفیل وہ مادّی ترقی کے نقطۂ عروج پر پہنچ گئے ہیں، لیکن کیا یہ چیز انھیں سعی و جہد کے بغیر حاصل ہو گئی؟ انھوں نے فکر و تدبّر سے کام لے کر مختلف ایجادات کیں اور اپنے لیے ہر قسم کی آسائشوں کے دروازے کھول دیے۔ اسلام کی نگاہ میں عقل و خرد خدا کی نعمت غیر مترقبہ ہے۔ اسے کسی صورت میں بھی بےکار نہیں چھوڑا جا سکتا۔ قرآن مجید جگہ جگہ انسان کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اسے تدبّر و تامّل کی طرف متوجہ کرتا ہے: اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُـهَا (۴۷ [محمد]: ۲۴)، یعنی کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قفل لگ رہے ہیں۔

قرآن مجید نے انسان کو توجہ دلائی ہے کہ وہ زمین و آسمان کی پیدائش، رات دن کے آگے پیچھے آنے جانے، سمندر میں کشتیوں اور جہازوں کے چلنے، آسمان سے بارش ہونے، زمین پر ہر قسم کے جانور پائے جانے، ہواؤں کے چلنے، اور بادلوں کا زمین و آسمان کے درمیان معلق رہنے میں غور و فکر کرے اور خدا کی ان نشانیوں سے اس کی قدرت کو پہچانے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۱۶۴).

وَ فِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ ۙ وَ فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۲۰ و ۲۱)، یعنی یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں نشانیاں ہیں اور خود تمھارے وجود میں بھی پھر کیا تم دیکھتے نہیں.

ان آیات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ معرفت الٰہی کے لیے تدبّر و تفکّر کی ضرورت ہے۔ تدبّر کی اہمیت اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے۔ غور و فکر کے بغیر خدا کی پہچان بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ امام غزالیؒ تدبّر کی اہمیّت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

تامّل و تدبّر کا ثمرہ علم کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ علم کے حاصل ہونے سے دل کی دنیا بدل جاتی ہے۔ جب دل میں انقلاب آتا ہے تو اعضاے انسانی کے اعمال بھی بدل جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اعمالِ انسانی احوالِ قلب کے تابع ہیں۔ دل کے احوال علم کے زیر اثر ہیں اور علم تدبّر و تامّل کا نتیجہ ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تدبّر و تفکر تمام نیک اعمال کا مبدأ و مصدر ہے۔ اس لیے تدبّر تمام اعمال سے بڑھ کر ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ ایک گھڑی کا تدبّر رات بھر کی نماز گزاری سے افضل ہے (الغزالی: احیاء علوم الدین،

۳ : ۳۱۲).

۵۔ سیر و سیاحت بغرض غور و تدبر:

قرآن عزیز نے مسلمانوں کو جو ہدایات دی ہیں ان میں سیر و نظر کی ہدایت بھی ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں: فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۷)، یعنی زمین میں چل پھر کر دیکھو جھٹلانے والوں کا کیا انجام ہوا۔ قرآن مجید میں اس مفہوم کو کئی جگہ دہرایا گیا ہے اور بعض مقامات پر عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (۷ [الاعراف] : ۸۶) اور عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ (۲۷ [النحل] : ۶۹) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

ان آیات پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ چل پھر کر دیکھو کہ دنیا میں خدا کے دین کی باغی قوموں کا کیا حشر ہوا اور کس طرح وہ صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح نیست و نابود ہو گئیں۔ ان آیات میں سیر فی الارض کا حکم عبرت پذیری اور موعظت گیری کے نقطۂ خیال سے دیا گیا ہے۔

دوسری قسم کی آیات میں فرمایا: قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ۚ (۱۰ [یونس] : ۱۰۱)، یعنی (ان کفار سے) کہو کہ دیکھو تو آسمان اور زمین میں کیا کیا کچھ ہے۔ دوسری جگہ فرمایا: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ (۲۹ [العنکبوت] : ۲۰)، یعنی کہ دو کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اس (اللہ تعالٰی) نے کس طرح خلقت کو پہلی دفعہ پیدا کیا۔

ان آیات میں مظاہرِ قدرت پر غور و فکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ان آیات میں سیر فی الارض کا حکم عام ہے اور بحر و برّ دونوں کی سیر شامل ہے۔ قرآن مجید میں بحری سفر کا ذکر صراحۃً بھی موجود ہے۔ قرآن مجید میں جہازوں اور سمندروں کا ذکر اس کثرت سے ہے کہ سب آیات کو اس موقع پر سمیٹنا مشکل ہے۔ قرآن مجید میں جہازوں کا ذکر اٹھائیس آیتوں میں ہے۔ یہ تیئیس آیتوں میں ’’فُلْک‘‘ کے لفظ کے ساتھ دو جگہ ’’جَوار‘‘ کے ساتھ ایک آیت میں ’’سَفِيْنَة‘‘ کے اور ایک میں ’’ذَاتِ اَلْوَاحٍ وَّ دُسُرٍ‘‘ (۵۴ [القمر] : ۱۳) کی تلمیح کے ساتھ اور ایک اور آیت میں بلفظ ’’جَارِيَة‘‘۔ قرآن مجید میں کشتی کی تاریخ کا آغاز حضرت نوح علیہ السلام کے طوفان کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کو کشتی بنانے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا (۱۱ [ہود] : ۳۷)، یعنی ایک کشتی ہمارے حکم سے ہمارے روبرو بناؤ۔

یہ جہاز پہاڑوں کی طرح بڑے اور اونچے ہوتے تھے۔ وہ سمندروں کی موجوں میں ہواؤں کے سہارے جب صحیح سلامت چلتے پھرتے نظر آتے تھے تو خدا کی قدرت نظر آتی تھی۔

قرآن مجید نے جابجا انسانوں پر عموماً اور عربوں پر خصوصاً اپنا یہ احسان جتایا ہے کہ اس نے کشتیوں کی سواری بخشی جو تم کو اور تمہارے سامان تجارت کو ہر جگہ آسانی سے لیے پھرتی ہے:

اَللّٰهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۴۵ [الجاثیۃ] : ۱۲)، یعنی اللہ ہی تو ہے جس نے سمندر کو تمہارے لیے مسخر کر دیا تاکہ اس کے حکم سے جہاز اس میں چلیں اور تاکہ تم اس کے فضل و کرم (تجارت) کو ڈھونڈو اور تاکہ تم اس کے شکر گزار بنو۔

یہ جہاز جن اغراض سے اس وقت چلتے تھے اور ان سے جو کام اہل عرب لیتے تھے ان کی تفصیل یہ ہے:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ

لَحْمًا طَرِيًّا وَّ تَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا ۚ وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (١٦، [النحل] : ١٤)، یعنی وهی الله جس نے سمندر کو تمهارے قبضے میں دے دیا تا که تم اس میں سے نکال کر تازہ گوشت (مچھلیاں) کھاؤ اور اس سے اپنے زیب و زینت کے سامان (موتی مونگے) نکالو جن کو تم پہنتے هو اور تم دیکھتے هو که اس میں جہاز پانی کو چیرتے هوے چلتے هیں تا که تم اس کا فضل تلاش کرو (تجارت) اور تا که تم اس کے شکر گزار هو۔

مندرجهٔ صدر آیات سے واضح هوتا هے که اهلِ عرب اس وقت کشتی بانی اور جہاز رانی سے تین کام لیتے تھے: کشتیوں سے مچھلیوں کا شکار؛ دریا سے موتیوں اور مونگوں کا نکالنا؛ سوداگری اور تجارت کے سامان و اسباب کو دوسرے ملکوں میں لے جانا اور فائدہ اٹھانا۔

ناپیدا کنار سمندروں میں لکڑی کے چند تختوں پر هواؤں کے رحم و کرم پر ضعیف و ناتواں انسانوں کا سفر کس قدر خطروں سے لبریز تھا۔ ایسی حالت میں کبھی ان جہازوں کا مقابله جب مخالف هواؤں سے، ابر و باد سے اور طوفان سے پڑتا تو هر طرف سے پانی کی موجوں میں موت کا دلخراش منظر سامنے آ جاتا۔ ان مایوسیوں کے بادل میں اگر امید کی بجلی کسی طرف سے چمکتی تو وہ صرف قدرت والے خداے واحد کی نگهِ کرم سے۔

جہازوں کو هوا کے طوفانوں سے بچانے اور مختلف ملکوں تک مناسب هواؤں کے ذریعے صحیح و سلامت پہنچنے کے لیے اس کی ضرورت تھی که طوفانوں کی خاص علامتوں اور مختلف موسموں میں هواؤں کی مختلف سمتِ رفتار کا صحیح علم هو۔ اهل عرب کو ان باتوں میں خاص کمال حاصل تھا۔ ریگستانی اور ساحلی ملک کے باشندوں کی حیثیت سے ان کو طوفانوں کی علامتوں کے پہچاننے کا خاص ملکه تھا۔ ان عرب جہازرانوں کے نزدیک هوا کی بارہ قسمیں تھیں جن کے الگ الگ نام هیں۔ عربوں میں اس فن کے بڑے بڑے ماهر تھے۔ عربوں کے علم الانواء پر بعد کو عربی زبان میں بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی هیں۔ ان میں سب سے اهم کتاب ابو حنیفه الدِّینوری (م ٢٨٢ھ) کی کتاب الانواء هے۔

عربوں کی جہازرانی [دیکھیے سید سلیمان ندوی: عربوں کی جہازرانی].

غرض یه که قرآن مجید نے سیر و نظر کا جو نظریه دیا تھا اس نے عربوں کی فکر و نظر میں وہ وسعت پیدا کی که انھوں نے تنگناے عرب سے نکل کر لوگوں کو اسلام اور اسلامی علوم سے آگاہ و آشنا کیا۔ انھوں نے مشرق و مغرب پر جو اثرات چھوڑے اس کا اعتراف غیر مسلموں نے بھی بڑی کشادہ دلی کے ساتھ کیا هے (دیکھیے تمدن عرب، ص ٥٩٦ تا ٦٠١).

**قرآنی نظریهٔ انسانیت:** قرآن مجید کے نظریهٔ انسانیت (Humanism) کے پیش نظر دینِ اسلام نے نوعِ بشری کو نفرت، کینه، تفرقه اور تعصّب سے نجات دلا کر اسے محبّت، فیاضی، تعاون اور مساوات کا سبق سکھایا هے۔ اسلامی قانون اور اسلامی اصولِ معاشرت کے مطابق نسلی، طبقاتی یا قومی بنیادوں پر برتری کا کوئی سوال هی پیدا نہیں هوتا۔ انسانیت کا اصول دینِ اسلام کے احساسات اور اس کی جزئیات و تفصیلات تک میں نمایاں طور پر کارفرما هے۔ قرآن مجید نے اعلان کیا هے که تمام انسان ایک هی جان سے پیدا هوے هیں: یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ

مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ (۴ [النسآء] : ۱)، یعنی لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمھیں ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اس سے اس کا جوڑا بنایا پھر ان دونوں سے کثرت سے مرد و عورت (پیدا کرکے روے زمین پر) پھیلا دیے۔

اس آیت کے پیش نظر تمام بنی نوع انسان کی اصل ایک ہی ہے۔ اسی مشترک نسل سے لوگ قوموں، قبیلوں، ملکوں اور جنسوں میں بٹے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک گھر میں ایک ماں باپ کی اولاد مختلف بہن بھائی ہوں۔ لہٰذا جب حقیقت یہ ہے تو پھر جنسوں اور قوموں کے اس تنوع کا نتیجہ فقط یہ ہونا چاہیے کہ وہ باہمی تعارف اور تعاون علی الخیر کا ایک ذریعہ ہو۔ ارشاد فرمایا: يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو پہچان سکو۔

زندگی میں بعض افراد آگے بڑھ جاتے ہیں اور بعض پیچھے رہ جاتے ہیں بعض غنی بن جاتے ہیں اور بعض محتاج ہو جاتے ہیں۔ ایک فرد حکمران بن جاتا ہے اور ایک قوم محکوم ہو جاتی ہے۔ بعض قوموں کا رنگ سفید ہوتا ہے اور بعض قوموں کی کھال سیاہ ہوتی ہے، مگر آدمیت اور انسانیت کے اعتبار سے سب یکساں ہیں۔ اگر فضیلت ہے تو محض تقوٰی کی بنیاد پر ہے: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۚ ([الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزّت والا وہ ہے جو زیادہ تقوٰی شعار ہے۔

انسانی معاشرے کی مثال ایک درخت کی سی ہے کہ جب ہوا چلتی ہے تو اس کی اوپر اور نیچے کی ٹہنیاں سب کی سب بلا تفریق ہلتی ہیں۔ یہیں سے یہ بات بھی بآسانی سمجھی جا سکتی ہے کہ قرآنِ مجید نے جو بکثرت "يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ" اور "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ" جیسے الفاظ سے خطاب کیا ہے وہ اس لیے ہے کہ ذہنوں میں وحدتِ انسانیت کا تصوّر پیدا ہو اور راسخ ہو۔ اسی طرح دین اسلام کے پیروؤں کو "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" اور "اَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ" کہہ کر خطاب کیا گیا ہے اور ان میں نسلی یا طبقاتی امتیاز روا نہیں رکھا گیا۔

اسلام کی رحمت و شفقت کا دائرہ کسی خاص طبقے اور کسی خاص قوم و مِلّت تک کے لیے محدود نہیں، بلکہ پورے عالم انسانیت تک وسیع ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر لائے گئے۔ قرآنِ مجید کو اکثر رحمت قرار دیا گیا ہے۔ فرشتے اقرار کرتے ہیں: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَّعِلْمًا (۴۰ [المؤمن] : ۷)، یعنی اے ہمارے پروردگار! تیری رحمت اور تیرا علم ہر چیز کو احاطہ کیے ہوے ہے۔

اسلام میں جتنے اخلاقی احکام ہیں وہ مذہب و ملت کی تخصیص کے بغیر سارے انسانوں کے لیے عام ہیں۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم سب شامل ہیں، مثلاً غریبوں کی دست گیری، مظلوموں کی امداد اور اس قبیل کے دوسرے نیک کام کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔

**دوسرے مذاہب کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر:** اس ضمن میں قرآنِ مجید نے ایک بنیادی اصلاح یہ کی کہ دیگر اہل مذاہب کے متعلق مسلمانوں کے خیالات میں تبدیلی پیدا کی جس سے خود بخود ان میں غیرمسلموں کے ساتھ وسعت نظر، کشادہ دلی اور روا داری پیدا ہو گئی۔ اسلام سے پہلے کے تمام اہل مذاہب اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کو باطل اور ان کے پیغمبروں کو کاذب سمجھتے تھے حتّٰی کہ یہودی اور عیسائی جن کے

مذہب دین ابراہیمی کی دو شاخیں ہیں ایک دوسرے کو جھوٹا سمجھتے تھے۔ ہندو اپنے مذہب کے علاوہ دنیا کے کسی مذہب کو مذہب ہی نہیں سمجھتے تھے اور ساری دنیا کو ملیچھ اور چنڈال کا لقب دے رکھا تھا۔ یہاں تک کہ اپنے اوپر کسی غیر مذہب والے کا سایہ بھی نہ پڑنے دیتے تھے۔ اس کی پوری تفصیل البیرونی نے کتاب الہند میں دی ہے۔ سب سے پہلے اسلام نے یہ نفرت دور کی۔ اس نے بتایا کہ دنیا کی کوئی قوم اللہ تعالیٰ کی رحمت سے محروم نہیں۔ اس نے ہر قوم کی ہدایت کے لیے پیغمبر مبعوث فرمائے ہیں:

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ ( ۱۰ [یونس] : ۴۷)، یعنی ہم نے ہر قوم کے لیے ایک رسول بھیجا ہے: وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۱۳ [الرعد] : ۷)، یعنی ہم نے ہر قوم کے لیے رہنما بھیجا ہے۔ مسلمانوں کے لیے ان تمام انبیا و رسل اور ان کی کتابوں پر ایمان لانے کو ضروری قرار دیا [اور بحیثیت رسول ان میں کسی قسم کی تفریق جائز نہیں]: لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ قف (۲ [البقرة] : ۲۸۵)، یعنی ہم خدا کے رسولوں کے درمیان تفریق نہیں کرتے۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس کی ہدایت و رہنمائی کے لیے پیغمبر نہ آئے ہوں، لیکن آج قدیم مذہب کے پیغمبروں کے حالات افسانوں میں اس قدر گم ہیں کہ ان کی اصل حقیقت کا پتا چلانا مشکل ہے۔ اس لیے قرآن مجید میں جن پیغمبروں کا ذکر ہے ان پر تو ہر مسلمان کے لیے ایمان لانا ضروری ہے، لیکن جن کا ذکر نہیں ان کو پورے اذعان و یقین کے ساتھ پیغمبر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

**دین میں جبر نہیں:** یہ حقیقت ہے کہ اسلام میں دینی رواداری کا اصول قطعی ہے۔ قرآن مجید نے واضح اعلان کیا ہے کہ دین میں جبر نہیں: لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ ﻗﻒ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ (۲ [البقرة] : ۲۵۶)، یعنی دین (اسلام) میں زبردستی نہیں ہے ہدایت (صاف طور پر ظاہر اور) گمراہی سے الگ ہو چکی ہے۔

**اہل کتاب کے ساتھ رواداری:** ابتدا میں اسلام اور مسلمانوں کا سابقہ مشرکین عرب، یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ رہا۔ یہ تینوں اسلام اور مسلمانوں کے دشمن تھے۔ اس کے باوجود اسلام نے ان کو انسانی حقوق سے محروم نہیں کیا۔ دو مختلف اہل مذاہب کے درمیان تعلق کا ایک بڑا ذریعہ ساتھ کھانا پینا اور شادی بیاہ ہے۔ اس میں اہل کتاب کا کھانا مسلمانوں کے لیے حلال اور ان کی عورتوں سے شادی کرنا جائز قرار دیا: اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ ط وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ص وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ز وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۵ [المائدة] : ۵)، یعنی مسلمانو! آج تمھارے لیے سب پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں اور اہل کتاب کا کھانا بھی تم کو حلال ہے اور تمھارا کھانا ان کو حلال ہے اور پاک دامن مومن عورتیں اور پاک دامن اہل کتاب عورتیں بھی (حلال ہیں)۔

عیسائی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے یہاں مہمان ہوتے تھے اور آپؐ خود ان کی خدمت سر انجام دیتے تھے۔ ایک مرتبہ حبشہ کے بادشاہ نجاشی کے یہاں سے ایک وفد آیا۔ آپؐ نے اس کو اپنا مہمان بنایا اور بہ نفس نفیس مہمانداری کے تمام کام انجام دینا چاہے تو صحابۂ کرامؓ نے عرض کیا ہم یہ خدمت انجام دیں گے۔ ارشاد فرمایا ان لوگوں

نے میرے دوستوں کی خدمت کی ہے اس لیے میں خود ان کی خدمت کروں گا (الخفاجی: شرح شفاء، جلد ۲، ص ۱۰۰)۔

ایک مرتبہ نجران کے عیسائیوں کا وفد جب مدینے آیا اور رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں مسجد میں حاضر ہوا تو عیسائیوں کی نماز کا وقت آ گیا۔ انہوں نے مسجد نبوی ہی میں نماز پڑھنی شروع کر دی۔ مسلمانوں نے روکنا چاہا، مگر حضورؐ نے ان کو منع کیا اور فرمایا نماز پڑھنے دو چنانچہ انہوں نے مسجد نبوی میں اپنے مذہب کے مطابق مشرق کی جانب رخ کر کے نماز پڑھی (زاد المعاد، ج ۱، ص ۳۵)۔

برسرجنگ مشرکین کے ساتھ مصالحت کا حکم:

جو مشرکین مسلمانوں کے خلاف برسرِ پیکار ہوں ان کے بارے میں مندرجۂ ذیل احکام فرمائے:

۱۔ کفار و مشرکین کے مقابلے کے لیے تیار رہنا چاہیے، مگر جب وہ صلح کے ہاتھ بڑھائیں تو صلح کر لی جائے (۸ [الانفال]: ۶۰ و ۶۱)۔

۲۔ مشرکین میں سے جو پناہ چاہے اس کو پناہ دے کر اس کے ٹھکانے پر پہنچا دینا چاہیے (۹ [التوبۃ]: ۶)۔

۳۔ جنگی دشمنوں سے بھی بدعہدی نہ کرنا چاہیے (۹ [التوبۃ]: ۷)۔

مسلمان حالت جنگ میں بھی معاہدے کی پابندی کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ حضرت عمرؓ خاص طور سے افسرانِ فوج کو اس کی تاکید کرتے رہتے تھے۔ جنگ قادسیہ کے زمانے میں حضرت سعدؓ بن ابی وقّاص کو خاص فرمان لکھ بھیجا کہ وعدے کی پابندی ضروری ہے۔ دوسرے کی بدعہدی کے موقع پر عہد کی پابندی مفید اثر پیدا کرتی ہے۔ غلطی سے بھی بدعہدی کرنا ہلاکت ہے۔ اس سے تمہاری قوت کمزور پڑ جائے گی اور دشمن کی طاقت بڑھے گی۔ اس لیے میں تم کو ان باتوں سے باز رہنے کی تاکید کرتا ہوں (الطبری: تاریخ، ج ۳، ص ۲۲۳۱)۔

تہذیب جدید کے اس دَور میں جب کہ انسان دوستی کا بڑا دعوٰی ہے نام نہاد مہذّب قومیں اپنے دشمنوں پر ایسے وحشیانہ مظالم کرتی ہیں جو وحشی سے وحشی انسانوں کے تصور میں بھی نہ آئے ہوں گے۔ جنگ میں انسانی آبادیوں کو تاخت و تاراج کر ڈالتی ہیں۔ ان پر بےدریغ بم برساتی ہیں جس سے عورتیں بوڑھے بچے سب ہلاک ہو جاتے ہیں، لیکن قرآن مجید نے ان وحشیانہ حرکتوں سے بالکل روک دیا اور عورتوں بچوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے کی قطعی ممانعت کر دی۔ اس اصول قرآنی کی عملی مثال یہ تھی کہ ایک مرتبہ ایک مقتول عورت کی لاش پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نظر پڑی تو آپؐ نے سخت ناپسندیدگی ظاہر فرمائی۔ دشمن کے گھروں اور ان کے فوجی ٹھکانوں کو لوٹنے سے منع کر دیا۔

مذکورہ احکامِ قرآنی کی ایک عملی صورت یہ نظر آتی ہے کہ ایک مرتبہ ایک غزوے میں مسلمانوں کو کھانے پینے کی چیزوں کی سخت دشواری پیش آئی۔ ایک جگہ بکریوں کا گلّہ ان کو نظر آیا۔ اس کو لوٹ لیا اور ان کو ذبح کر کے گوشت پکانے کے لیے ہانڈیاں چڑھائیں۔ رسول کریمؐ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو خبر ہوئی تو آپؐ نے اپنے ہاتھ سے سب ہانڈیاں الٹ دیں اور ان کا گوشت مٹی میں ملا کر فرمایا لوٹ کا مال مردار کے برابر ہے (ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب فی النہی عن النہب)۔

ابتدا میں اسلام اور مسلمانوں کے سب سے بڑے دشمن قریش تھے۔ انہوں نے اسلام کی بیخ کنی اور مسلمانوں کی ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا تھا۔ ۸ھ میں مکّہ فتح ہو گیا۔ مشرکین میں قدرۃً

اپنے انجام کے خیال سے عام خوف و ہراس پھیل گیا۔ آپؐ نے کفارِ قریش کے سامنے خطبہ دیا اور ان کی توقعات کے خلاف یہ مژدۂ جانفزا سنایا: ''لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ اِذْھَبُوْا فَاَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ'' (فتح الباری، ج ۸، ص ۱۱؛ زادالمعاد، ج ۲، ص ۳۲۲)، یعنی تم پر آج کچھ الزام نہیں، جاؤ تم سب آزاد ہو۔ تاریخ اسلام ایسے واقعات سے بھرپور ہے۔

۷۔ قرآنی نظریۂ صلح و جنگ:

جب اسلام دنیا میں آیا تو عربوں کی عمومی حالت ایسی تھی جیسی کہ جنگل میں جانوروں کی ہوتی ہے۔ قوی بے تکلف ضعیف کو قتل کر دیتا اور ایک مسلح بغیر کسی جھجک کے ایک غیر مسلح آدمی کو لوٹ لیتا تھا۔ اکثر اقوام و قبائل کے ہاں جنگ گویا زندگی کے معمولات میں سے تھی۔ جائز و ناجائز جنگ کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہ تھا۔ دین اسلام نے یہ بات گوارا نہ کی کہ دنیا میں یہ ظالمانہ طرز عمل برقرار رہے جس نے انسانیت کو حیوانیت کی سطح تک گرا دیا تھا اس نے اعلان کیا کہ قوموں میں صلح و آشتی اور امن و سلامتی کا تعلق ایک فطری علاقہ ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِی السِّلْمِ کَآفَّۃً (۲ [البقرۃ]: ۲۰۸)، یعنی اے ایمان والو! صلح و سلامتی (اسلام) میں پورے پورے داخل ہو جاؤ۔

اس کے برعکس اگر کوئی قوم امن و سلامتی سے رہنا ہی نہ چاہے اور ہر وقت آمادۂ پیکار رہتی ہو تو دوسری قوم کا بھی فرض ہے کہ وہ اس جارحیت کے دفاع کے لیے تیار رہے۔ کیونکہ اگر قوم دفاع کے لیے مستعد نہ ہو تو جارحیت پسند قوم حرب و تعدی کا دروازہ کھولنے میں تیزی سے کام لیتی ہے:

وَاَعِدُّوْا لَھُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّۃٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْھِبُوْنَ بِہٖ عَدُوَّ اللّٰہِ وَ عَدُوَّکُمْ (۸ [الانفال]: ۶۰)، یعنی اور جہاں تک ہو سکے قوت و طاقت فراہم کر کے اور گھوڑوں کی تیاری سے ان کے لیے مستعد رہو کہ اس سے خدا کے دشمنوں اور تمھارے دشمنوں پر ہیبت بیٹھی رہے۔

اگر جارحیت پسند قوم اپنے جارحانہ عزائم سے باز آ جاتی ہے تو پہلی قوم کو بھی چاہیے کہ وہ بے تکلف مصالحانہ ہاتھ مصافحے کے لیے بڑھائے:

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَھَا وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ (۸ [الانفال]: ۶۱)، یعنی اگر یہ لوگ صلح کی طرف مائل ہو جائیں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ اور خدا پر بھروسا رکھو۔

قرآن مجید نے حقیقت جنگ کو بدل کر بالکل ایک نیا نظریہ پیش کیا جس سے اس وقت تک کی دنیا ناآشنا تھی۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ جنگ و قتال در اصل ایک مصیبت ہے جس سے ہر انسان کو اجتناب کرنا چاہیے، لیکن جب دنیا میں اس سے بڑی مصیبت، یعنی ظلم و طغیان اور فتنہ و فساد پھیل گیا ہو تو محض دفع مضرت کے لیے جنگ کرنا ضروری ہے:

وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ یُذْکَرُ فِیْھَا اسْمُ اللّٰہِ کَثِیْرًا (۲۲ [الحج]: ۴۰)، یعنی اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو صوامع، گرجے، عبادت خانے، مسجدیں جن میں خدا کا بکثرت ذکر کیا جاتا ہے مسمار کیے جا چکے ہوتے۔

اس عقیدے کے مطابق چونکہ جنگ کا اصلی مقصد حریف مقابل کو ہلاک کرنا اور نقصان پہنچانا نہیں، بلکہ محض اس کے شر کو دفع کرنا ہے، اس لیے قرآن مجید یہ اصول پیش کرتا ہے کہ جنگ میں صرف اتنی ہی قوت استعمال کرنی

چاہیے جتنی دفع شر کے لیے ناگزیر ہو۔ اور اس قوت کا استعمال صرف انھیں طبقوں کے خلاف ہونا چاہیے جو عملاً برسر پیکار ہوں۔ باقی تمام انسانی طبقات کو جنگ کے اثرات سے محفوظ رکھنا چاہیے۔ فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ ۠ (۲ [البقرة] : ۱۹۴)، یعنی جو شخص تم پر زیادتی کرے اس کے جواب میں اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تم پر کی ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللّٰہ عنہ نے جیش اُسامہ کو مندرجۂ ذیل ہدایات دیں: لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر مُثلہ نہ بنانا۔ چھوٹے بچوں کو قتل نہ کرنا۔ ایسے بوڑھوں کو قتل نہ کرنا جو لڑ نہیں سکتے۔ عورتوں کو کچھ نہ کہنا۔ باغات نہ کاٹنا نہ آگ لگانا کسی پھلدار درخت کو نہ کاٹنا۔ کھانے کی ضرورت سے زائد کسی جانور کو ذبح نہ کرنا۔ تم لوگوں کا گزر ایسے لوگوں پر ہوگا جنھوں نے اپنے آپ کو گرجوں میں عبادت کے لیے وقف کر رکھا ہے ان کو ان کے حال پر چھوڑ دینا وہ کام کرنے دینا جس کے لیے وہ یکسو ہو گئے ہیں (السیوطی: تاریخ الخلفاء، ص ۹۶)۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے تمام رائج الوقت الفاظ کو چھوڑ کر ''الجہاد فی سبیل اللّٰہ'' کی الگ اصطلاح وضع کی جو اپنے معنی پر ٹھیک ٹھیک دلالت کرتی ہے، اور وحشیانہ جنگ کے تصورات سے اس کو بالکل جدا کر دیتی ہے۔ اس پاکیزہ تصور کے پیش نظر اسلام نے جنگ کا ایک مکمل ضابطۂ قانون وضع کیا جس میں جنگ کے آداب، اس کے اخلاقی حدود، محاربین کے حقوق و فرائض، مقاتلین اور غیر مقاتلین کا امتیاز اور ہر ایک کے حقوق، معاہدین کے حقوق، سفرا اور اسیرانِ جنگ کے حقوق، مفتوح قوموں کے حقوق تفصیل کے ساتھ بیان کیے۔ پھر داعیِ اسلام اور خُلفائے راشدین نے اپنا عملی نمونہ پیش کیا تاکہ قانون پر عمل درآمد کرنے کا طریقہ وضع ہو جائے۔

**صُلح و امان**: اسلامی جنگ کے شعائر میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مسلمان کو ہر وقت صلح کے لیے تیار رہنا چاہیے؛ چونکہ اسلام کی جنگ کا مقصد ''جنگ'' نہیں ہے، بلکہ اصلاح اور امن و سلامتی ہے۔ اس لیے اگر مصالحت کے ذریعے یہ مقصد حاصل ہونے کی کوئی صورت موجود ہو تو ہتیار اٹھانے سے پہلے اس صورت سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جنگ کی آخری حدّ وجوہِ نزاع کے ارتفاع اور جنگ کی ضرورت باقی نہ رہنے کو قرار دیا ہے: وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَةٌ وَّیَکُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰهِ ؕ (۲ [البقرة] : ۱۹۳)، یعنی اور ان سے اس وقت تک لڑتے رہنا کہ فساد نابود ہو جائے اور (ملک میں) خدا ہی کا دین ہو جائے۔

قرآن مجید ہم کو حکم دیتا ہے کہ اگر دشمن تم سے صلح کی درخواست کرے تو اسے کھلے دل سے قبول کر لو اور اگر کوئی دشمن ہتیار ڈال دے اور اپنی زبان سے امان مانگے تو پھر اس پر ہاتھ اٹھانے کا حق باقی نہیں رہتا: فَاِنِ اعْتَزَلُوْکُمْ فَلَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ وَ اَلْقَوْا اِلَیْکُمُ السَّلَمَ ۙ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ عَلَیْهِمْ سَبِیْلًا (۴ [النسآء] : ۹۰)، یعنی پھر اگر وہ تم سے (جنگ کرنے سے) کنارہ کشی کریں اور لڑیں نہیں اور تمھاری طرف صلح (کا پیغام) بھیجیں تو خدا نے تمھارے لیے ان پر (زبردستی کرنے کی) کوئی سبیل مقرر نہیں کی۔

قرآن مجید نے جنگی دشمنوں سے بھی بدعہدی کی اجازت نہیں دی: اِلَّا الَّذِیْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوْکُمْ شَیْئًا وَّلَمْ یُظَاهِرُوْا عَلَیْکُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْۤا اِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰی مُدَّتِهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ

(۹ [التوبة] : ۴)، یعنی مشرکین میں سے جن کے ساتھ تم نے عہد و پیمان کیا، پھر انھوں نے عہد کی پابندی میں کمی نہیں کی اور نہ تمھارے مقابلے میں کسی کی مدد کی تو ان کے ساتھ عہد کی جو مدت مقرر ہے اس کو پورا کرو جو لوگ (بدعہدی سے) بچتے ہیں اللہ ان کو دوست رکھتا ہے۔

قرآن مجید نے صلح و جنگ کے جو اصول دیے تھے مسلمانوں نے اپنے عہد اقتدار میں ان پر عمل کرکے دکھایا۔

**قرآنی نظریۂ خاندان، امومت، حقوق نسواں :**

**خاندان :** انسان فطری طور پر معاشرت پسند ہے۔ اسی فطری تقاضے اور خارجی ماحول کی ضروریات نے اسے اجتماعی زندگی بسر کرنے پر مجبور کیا۔ انسانی معاشرے کی ابتدا خاندانی تنظیم سے ہوئی۔ خاندان کی ابتدا مرد و عورت کے باہمی تعلق سے ہوتی ہے۔ اس بنیادی تعلق کی بدولت انسانی زندگی کا کاروان آگے بڑھتا ہے: بچے ہوتے ہیں تو یہ مرد و عورت اور والدین کا روپ اختیار کر لیتے ہیں۔ بچے جوان ہوتے ہیں تو پھر ازدواجی رشتے بنتے ہیں اور اس طرح کنبے اور قبیلے وجود میں آتے ہیں۔ خون کے رشتے پھیلتے ہیں اور یہ وحدت پھیل کر معاشرہ بن جاتی ہے۔

قرآن مجید متاہل زندگی کو بڑی وسعت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اس لیے کہ کنبہ تہذیب و تمدن کے لیے بنیادی اینٹ کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید نے متاہل زندگی کو کامیاب اور بامقصد بنانے کا جو اہتمام کیا ہے کسی اور مذہب یا کسی اور ضابطۂ قانون نے نہیں کیا۔ قرآنی زاویۂ نگاہ کے مطابق انسانیت کا آغاز حضرت آدمؑ سے ہوا اور پھر انھیں سے ان کا جوڑا پیدا کیا گیا۔ پھر ان دونوں سے نسل انسانی پھلی پھولی (دیکھیے ۴ [النسآء] : ۱)۔

قرآن مجید نے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ اس کائنات پر آباد ہونے والا پہلا خاندان حضرت آدمؑ و حوّا کا تھا۔

قرآن مجید میں انبیا علیہم السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّ ذُرِّيَّةً ؕ (۱۳ [الرعد] : ۳۸)، یعنی ہم نے آپؐ سے قبل بہت سے رسولوں کو بھیجا اور ان کو بیوی بچوں والا بنایا۔ اس آیت میں بتایا کہ انبیا باہیں ہمہ عظمت و تقدس گھریلو زندگی کی ذمے داریوں سے گریزاں نہیں رہے، بلکہ رہبانیت و تجرّد کی زندگی کو اسلام نے قطعاً پسند نہیں کیا۔

**مقاصد ازدواج :** اسلامی قانون ازدواج کا پہلا مقصد اخلاق کی حفاظت ہے۔ اسلام زنا کو حرام قرار دیتا ہے اور نوع انسانی کی دونوں صنفوں کو مجبور کرتا ہے کہ اپنے فطری تعلق کو ایک ایسے ضابطے کا پابند بنا دیں جو اخلاق کو فحش اور بے حیائی سے اور تمدّن کو فساد سے محفوظ رکھنے والا ہو۔ فرمایا: وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ؕ (۴ [النسآء] : ۲۴)، یعنی ان کے سوا باقی سب عورتیں تم پر حلال کر دی گئیں بشرطیکہ شہوت رانی کے لیے نہیں بلکہ نکاح میں لانے کے لیے تم اپنے اموال کے عوض ان کو حاصل کرنا چاہو۔

اس قسم کی آیات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نگاہ میں سب سے زیادہ اہمیت اس چیز کی ہے کہ مرد اور عورت کے ازدواجی تعلق میں اخلاق اور عفت و عصمت کا پورا پورا تحفظ ہو۔

**مودّت و رحمت :** دوسرا اہم مقصد یہ ہے کہ نوع انسانی کی دونوں صنفوں کے درمیان ازدواج کا تعلق مودّت و رحمت کی بنیاد پر ہو تاکہ نکاح سے تمدن و تہذیب کے جو مقاصد متعلق ہیں ان کو وہ اپنے اشتراک عمل سے بدرجۂ اتم پورا کرسکیں

اور ان کو اپنی خانگی زندگی میں وہ راحت و مسرت اور سکون و آرام حاصل ہو سکے جس کا حصول انہیں تمدّن کے بالاتر مقاصد پورے کرنے کی قوّت بہم پہنچانے کے لیے ضروری ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَمِنْ اٰیٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَیْهَا وَجَعَلَ بَیْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ؕ (۳۰ [الروم] : ۲۱)، یعنی اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے خود تمہیں میں سے جوڑے پیدا کیے ہیں تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان محبت و رحمت پیدا کی ہے۔

پھر ایک دوسرے پیرائے میں زوجیت کے اس تصور کو یوں پیش کیا: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ؕ (۲ [البقرۃ] : ۱۸۷)، یعنی وہ تمہارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس۔ یہاں زوجین کو ایک دوسرے کا لباس کہا۔ لباس وہ چیز ہے جو انسان کے جسم سے متصل رہتی ہے اور اس کی پردہ پوشی کرتی ہے اور اس کو خارجی فضا کے مضر اثرات سے بچاتی ہے۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کے درمیان نکاح کا تعلق معنوی حیثیت سے ویسا ہی ہونا چاہیے جیسا جسم اور لباس کے درمیان ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے سید ابوالاعلیٰ مودودی: حقوق الزوجین، ص ۱۷ تا ۲۲)۔

**بقائے نسل:** قرآنی نقطۂ نظر سے متاہل زندگی کا اہم مقصد نسل انسانی کا تحفظ و بقا ہے۔ نکاح کا ایک مقصد نیک، صالح اور تندرست و توانا اولاد پیدا کرکے اسے عمدہ اور اچھی تربیت دینا بھی ہے۔ بچے اپنی تربیت میں والدین کے دست نگر ہوتے ہیں۔ اس لیے اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے ان کے دلوں میں بے پناہ شفقت و ہمدردی کا جذبہ پیدا کیا تاکہ وہ تربیت اولاد کا فرض انجام دے سکیں۔

انہیں غایات و مقاصد کے پیش نظر قرآن مجید نے حکم دیا کہ ”وَاَنْكِحُوا الْاَیَامٰى مِنْكُمْ“ (۲۴ [النور] : ۳۲)، یعنی اپنے میں سے رانڈوں کا نکاح کر دیا کرو۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے نکاح سے متعلق تاکید اور ترغیبی احکام دیے۔ آپؐ نے نکاح کو نصف الایمان ٹھیرایا۔

**امومت:** امومت (ماں بننا) بھی مقاصد ازدواج میں سے ایک اہم مقصد ہے۔ کتاب و سنت کے نقطۂ نظر سے ماں کا مقام معراج انسانیت ہے۔ قرآن مجید میں خدا کی توحید کے بعد دوسرا درجہ والدین کی اطاعت ہے۔ چنانچہ فرمایا:

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا ؕ اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِیْمًا ۝ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّیٰنِیْ صَغِیْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۳، ۲۴)، یعنی تیرے ربّ نے حکم دیا ہے کہ بجز اس کے کسی کی عبادت مت کرو اور تم اپنے ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کیا کرو اگر تیرے پاس ان میں سے ایک یا دونوں بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو ان کو کبھی اُف بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب سے بات کرنا اور عجز و نیاز سے ان کے آگے جھکے رہنا اور ان کے حق میں دعا کرنا کہ اے پروردگار! جیسا انھوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان کے حال پر رحم فرما۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں والدین کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔

خدا کی نگاہ میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی

فرق نہیں: لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا ؕ وَ لِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ؕ (۴ [النسآء]: ۳۲)، یعنی مرد جیسے عمل کریں ان کا پھل وہ پائیں گے اور عورتیں جیسے عمل کریں ان کا پھل وہ پائیں گی.

ایمان اور عمل صالح کے ساتھ روحانی ترقی کے جو درجات مرد کو مل سکتے ہیں وہی عورت کے لیے بھی کھلے ہیں ۔ مرد اگر ابراهیم بن ادھم بن سکتا ہے تو عورت کو بھی رابعهٔ بصریه بننے سے کوئی شے نہیں روک سکتی ۔ مرد ہو یا عورت، اللہ تعالٰی کسی شخص کے اعمال ضائع نہیں کرتا ارشاد ربانی ہے:
اَنِّیْ لَاۤ اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى ۚ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۹۵)، یعنی میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کے عمل کو ضائع نہ کروں گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت.

وہ قرآن مجید ہی ہے جس نے مرد کو بھی خبردار کیا اور عورت میں بھی یہ احساس پیدا کیا کہ جیسے حقوق عورت پر مرد کے ہیں ویسے ہی مرد پر عورت کے ہیں: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۪ (۲ [البقرة]: ۲۲۸)، یعنی عورت پر جیسے فرائض ہیں ویسے ہی دستور کے مطابق اس کے حقوق بھی ہیں.

اسی اخلاق اور قانونی اصلاح کا نتیجہ ہے کہ اسلامی سوسائٹی میں عورت کو وہ بلند حیثیت حاصل ہوئی جس کی نظیر دنیا کی کسی سوسائٹی میں نہیں پائی جاتی ۔ مسلمان عورت دنیا اور دین میں مادّی، عقلی اور روحانی حیثیتوں سے عزت اور ترقی کے ان بلند سے بلند مدارج تک پہنچ سکتی ہے جہاں تک مرد پہنچ سکتا ہے اور اس کا عورت ہونا کسی مرتبے میں بھی اس کی راہ میں حائل نہیں ہے.

قرآن مجید نے عورت کے حقوق کا بڑا خیال رکھا ہے.

ایک ناپسندیدہ یا ظالم یا ناکارہ شوہر کے مقابلے میں عورت کو خلع اور فسخ و تفریق کے وسیع حقوق دیے گئے ہیں.

شوہر کو بیوی پر جو اختیارات اسلام نے عطا کیے ہیں ان کے استعمال میں حسن سلوک اور فیاضانہ برتاؤ کی ہدایت کی گئی ہے: قرآن مجید کا ارشاد ہے: وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۚ (۴ [النسآء]: ۱۹)، یعنی عورتوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو؛ دوسرے مقام پر فرمایا: وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَكُمْ ؕ (۲ [البقرة]: ۲۳۷)، یعنی آپس کے تعلقات میں فیاضی کو نہ بھول جاؤ.

**مآخذ:** (۱) احمد حسن الزیات: تاریخ الادب العربی؛ (۲) قاری ابو عمرو الدّانی: المحکم فی نقط المصاحف؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التّہذیب؛ (۴) ابن الندیم: الفہرست؛ (۵) السّیوطی: بغیة الوُعاة؛ (۶) کشف الظنون، مطبوعهٔ تہران، دو جلدیں؛ (۷) اسمٰعیل پاشا بغدادی: ہدیة العارفین، جلد اول و دوم مطبوعهٔ تہران؛ (۸) کتاب طبقات النحویّین، مطبوعهٔ قاہرہ؛ (۹) الجزری: غایة النہایة فی طبقات القرّاء؛ (۱۰) طبقات القرّاء، مطبوعهٔ قاہرہ؛ (۱۱) الدّانی: التیسیر فی القراءات السّبع؛ (۱۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۱۳) ابوالبرکات عبدالرحمٰن بن محمّد الانباری: نزہة الالبّاء فی طبقات الادباء؛ (۱۴) الرّافعی: تاریخ ادب العرب؛ (۱۵) سیّد سلیمان ندوی: عربوں کی جہازرانی؛ (۱۶) گستاولی بان: تمدّن عرب، ترجمهٔ اردو، مطبوعهٔ لاہور؛ (۱۷) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ؛ (۱۸) الحاکم النیشاپوری: المدخل؛ (۱۹) محمد راغب الطبّاخ: الثقافة الاسلامیه؛ (۲۰) عبدالرحمٰن مبارکپوری: مقدمهٔ تحفة الاحوذی، مطبوعهٔ اعظم گڑھ؛ (۲۱) محمود حسن دیوبندی و شبیر احمد عثمانی: تفسیر، مطبوعهٔ لاہور؛ (۲۲) علامہ اقبال: تشکیل جدید الٰہیات،

ترجمهٔ اردو طبع لاہور؛ (۲۳) محمد کرد علی: الاسلام و الحضارة العربیة، ترجمهٔ اردو؛ (۲۴) مصطفی سباعی: من روائع حضارتنا، ترجمهٔ اردو؛ (۲۵) سینو بوس: تاریخ تمدن؛ (۲۶) ابن عبدربه: العقد الفرید؛ (۲۶) الزرقانی علی المواہب جلد چہارم؛ (۲۷) الترمذی: الشمائل؛ (۲۸) البخاری: الادب المفرد؛ (۲۹) ابوداود: السنن؛ (۳۰) Arnold: *Preaching of Islam* ترجمهٔ اردو؛ (۳۱) قاضی ابو یوسف: کتاب الخراج؛ (۳۲) الطبری: تاریخ الرسل و الملوک؛ (۳۳) شاہ ولی اللہ: حجة اللہ البالغه، ترجمهٔ اردو، طبع لاہور؛ (۳۴) الغزالی: احیاء علوم الدین؛ (۳۵) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، طبع مصر ۱۹۰۲ء؛ (۳۶) ابن الواضح الیعقوبی: کتاب البلدان؛ (۳۷) عبدالمجید سالک: مسلم ثقافت ہندوستان میں؛ (۳۸) السیوطی: حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة، طبع قاہرہ؛ (۳۹) الترمذی: السنن؛ (۴۰) ابن ہشام: سیرة؛ (۴۱) امام مالک: الموطا؛ (۴۲) ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ (۴۳) البخاری: الصحیح؛ (۴۴) سید ابوالاعلی مودودی: حقوق الزوجین؛ (۴۵) وہی مصنف: پردہ؛ (۴۶) المرغینانی: الهدایه، طبع کراچی۔

(غلام احمد حریری و [ادارہ])

**علوم القرآن سے متعلق تصانیف:** علوم القرآن کا آغاز عہد صحابهٔ کرامؓ میں ہو چکا تھا۔ خلیفهٔ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنه نے ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے نسخهٔ قرآن مجید کی نقول سے جو مصاحف تیار کرائے تھے ان سے علم رسم القرآن یا علم الرسم العثمانی کی اساس و بنیاد قائم ہو گئی تھی۔ اسی طرح جب خلیفهٔ چہارم حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنه نے ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ھ) کو عربی زبان اور بالخصوص قرآن مجید کی حفاظت و صیانت کے لیے بعض قواعد مرتب کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے در حقیقت علم اعراب القرآن کا سنگ بنیاد رکھ دیا۔ صحابهٔ کرامؓ سے یہ سلسله تابعین تک پہنچا اور تابعین سے اتباع تابعین تک؛ چنانچه صحابهؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، ابی بن کعبؓ، ابوموسی الاشعریؓ، اور عبداللہ بن الزبیرؓ؛ تابعین میں سے مجاهدؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ، عطاء بن یسارؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن البصریؒ اور زید بن اسلم المدنیؒ اور تبع تابعین میں سے امام مالک بن انسؒ نے علوم القرآن کے سلسلے میں پیشرو مفکرین کا کردار ادا کیا اور اس موضوع پر بنیادی اور اساسی معلومات کا ذخیرہ فراہم کیا۔ اس کا نتیجه ہمارے سامنے ہے۔ علم التفسیر، علم القراءات، علم رسم القرآن، علم اسباب النزول، علم المکی و المدنی، علم غریب القرآن، علم الناسخ و المنسوخ، علم احکام القرآن، علم المحکم و المتشابه، علم اقسام القرآن، علم اعجاز القرآن، علم الوقف و الابتداء (المقطوع و الموصول) اور دیگر علوم القرآن پر اس کثرت سے لکھا گیا که اس کی مثال نہیں ملتی۔

علوم القرآن پر ایک ایسا مبارک سلسلهٔ تصنیف و تالیف شروع ہوا که اتنی صدیاں گزر جانے کے بعد بھی اب تک اس موضوع پر کام برابر جاری ہے۔ علوم القرآن میں علم التفسیر کو روز اول ہی سے بڑی اہمیت حاصل رہی اور مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اکثر و بیشتر علوم القرآن پر کبھی مفصل اور کبھی مجمل بحثیں کیں۔ بلا خوف تردید یه بات کہی جا سکتی ہے که جتنی کثرت سے کتابیں قرآن مجید کے علوم پر لکھی گئیں ہیں کسی اور علم یا کتاب پر اتنی کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ اس سے ایک طرف تو قرآن مجید سے مسلمانوں کی وابستگی اور شغف کا اندازہ ہوتا ہے اور دوسری طرف مطالعهٔ قرآن مجید کی اہمیت کا پتا چلتا ہے۔

علوم القرآن سے متعلق تصانیف و تالیفات کا

استقصا تو ممکن نہیں، البتہ چند ایک ماخذ کی مدد سے کچھ تالیفات و تصنیفات کا ذکر ضروری ہے۔ ذیل میں جو کتابیں مع اسماے مؤلفین درج کی جاتی ہیں۔ ان سے قارئین کو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکے گا کہ علوم القرآن کا دامن کتنا وسیع ہے اور کیا کیا علوم اس میں سمٹ آئے ہیں اور اس مقدس و متبرک کتاب کی برکت سے کتنے عشاق قرآن صاحب تصنیف و تالیف بن گئے۔ یہ تصنیفات صرف دو کتابوں کی مدد سے جمع کی گئی ہیں۔ (الف) کے تحت وہ کتابیں درج کی گئی ہیں جو شمس الدین محمد بن علی بن احمد الداوُدی (م ۹۴۵ھ) کی طبقات المفسّرین (عابدین ۱۹۷۲ء) میں مذکور ہیں؛ (ب) کے تحت کتابیں ابو بکر محمد بن خیر الاموی الاشبیلی (م ۵۷۵ھ) کی فہرسة سے لی گئی ہیں اور یہ وہ کتابیں ہیں جو ابن خیر نے اپنے شیوخ و اساتذہ سے سماعةً، قراءةً، روایةً یا اجازةً ذکر کی ہیں۔ اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں یہ کتابیں علما اور طلبہ میں متداول تھیں۔ ان میں سے بیشتر کتابیں آج ناپید ہیں، البتہ ان میں سے بعض دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں اب تک موجود ہیں اور ان میں سے چند کتابیں زیور طباعت سے آراستہ ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہیں؛ نیز دیکھیے (۱) براکلمان: *GAL*، مع تکملہ و تعریب تاریخ الادب العربی؛ (۲) فؤاد سزگین: تاریخ تراث العربی، جلد ۱، (علم القراءة)۔ براکلمان اور فؤاد سزگین نے یہ بھی بتایا ہے کہ ان تصانیف کے مخطوطات کہاں کہاں موجود ہیں:

(الف) الآیات المشابہات: مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ)، ۲ : ۳۳۱؛ (۲) الآلة فی معرفة الوقف والامالة: ابراہیم بن موسی الکرکی الشافعی (م ۸۵۳ھ)، ۱ : ۲۳؛ (۳) الابواب فی القرآن: محمد بن الحسین (م ۳۵۱ھ)، ۲ : ۱۳۲؛ (۴) اتحاف الاریب بما فی القرآن من الغریب: ابو حیان اندلسی (م ۷۴۵ھ)، ۲ : ۲۸۹؛ (۵) الاحتجاج بالقرآن: اسمٰعیل بن اسحٰق الجہضمی (م ۲۸۲ھ)، ۱ : ۱۰۶؛ (۶) الاحتجاج فی القراءات: ابوبکر ابن مقسم المقری (م ۳۵۴ھ)، ۲ : ۱۲۸؛ (۷) احتجاج القراءة: المبرد (م ۲۸۶ھ)، ۲ : ۲۶۹؛ (۸) احکام القرآن: ابو العباس احمد بن یوسف السمین، (م ۷۵۶ھ)، ۱ : ۱۰۱؛ (۹) احکام القرآن: اسمٰعیل بن اسحٰق الجہضمی (م ۲۸۲ھ)، ۱ : ۱۰۶؛ (۱۰) احکام القرآن: احمد بن علی الباغانی (م ۴۰۱ھ)، ۱ : ۵۳؛ (۱۱) احکام القرآن: بکر بن محمد بن العلاء (م ۳۴۴ھ)، ۱ : ۱۱۹؛ (۱۲) احکام القرآن: ابو ثور ابراہیم بن خالد (م ۲۴۰ھ)، ۱ : ۷؛ (۱۳) احکام القرآن: ابو فراس حبیب بن غالب، ۱ : ۱۳۳؛ (۱۴) احکام القرآن: ابو بکر بن خوازمنداد، ۲ : ۶۸؛ (۱۵) احکام القرآن: ابو بکر بن العربی (م ۵۴۳ھ)، ۲ : ۱۶۳؛ (۱۶) احکام القرآن: ابو سلیمان داؤد بن خلف الاصفہانی البغدادی (م ۲۷۰ھ)، ۱ : ۱۶۸؛ (۱۷) احکام القرآن: ابوبکر احمد بن علی الرّازی (م ۳۷۰ھ)، ۱ : ۵۵؛ (۱۸) احکام القرآن: ابو الاسود موسی بن عبدالرحمٰن القطّان (م ۳۰۹ھ)، ۲ : ۳۳۲؛ (۱۹) احکام القرآن: ابو عبداللہ ابن عبدالحکم المصری (م ۲۶۸ھ)، ۲ : ۱۷۶؛ (۲۰) احکام القرآن: عبداللہ بن احمد المغلس (م ۳۲۴ھ)، ۲ : ۲۲۲؛ (۲۱) احکام القرآن: علی بن حُجر السّعدی (م ۲۴۴ھ)، ۱ : ۳۹۶؛ (۲۲) احکام القرآن: ابو عمر حفص الدُّوری (م ۲۴۶ھ)، ۱ : ۱۶۳؛ (۲۳) احکام القرآن: الطحاوی (م ۳۲۱ھ)، ۱ : ۷۵؛ (۲۳/ الف) احکام القرآن: قاضی ابن الفرس (م ۵۹۹ھ)، ۱ : ۳۰۸؛ (۲۴) احکام القرآن: قاسم بن اصبغ البیّانی (م ۳۴۰ھ)، ۲ : ۳۲؛ (۲۵) احکام القرآن: القمی (م ۳۵۰ھ)، ۱ : ۳۷۴؛ (۲۶) احکام القرآن: محمد بن القاسم بن شعبان (م ۳۵۵ھ)، ۲ : ۲۲۵؛

(۲۷) احکام القرآن : یحیی بن آدم بن سلیمان (م ۲۰۳)،
۲ : ۳۶۱؛ (۲۸) اختلاف القراء فی الیاءات : ابو
عمرو عثمان بن سعید الدانی (م ۴۴۴ھ)، ۱ : ۳۷۵؛
(۲۹) اختلاف المصاحف : ابو حاتم السجستانی
(م ۲۴۸ھ) ۱ : ۲۱۲؛ (۳۰) ارجوزۃ فی القراءات :
مجد الدین ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ)، ۱ : ۲۹۹؛ (۳۱)
ارجوزۃ فی القراءات : منصور بن سرار، ۲ : ۳۳۸؛
(۳۲) اسباب النزول : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۳۳)
الاستثناء والشروط فی القراءات : نفطویہ، ۱ : ۲۱؛
الاسعاف فی معرفۃ القطع والاستئناف : ابراہیم بن
موسی الکرکی، ۱ : ۲۳؛ (۳۴) الاشارۃ فی غریب
القرآن : محمد بن الحسن، ۲ : ۱۳۲؛ (۳۵) اصول
القراء الستۃ غیر نافع : ابن جزی الکلبی، ۲ : ۸۲؛
(۳۶) اطراف احادیث التفسیر : مجدالدین بن تیمیہ،
۱ : ۲۹۹؛ (۳۷) اعجاز القرآن : الرمانی، ۱ : ۲۳۰؛ (۳۸)
اعجاز القرآن : فخرالرازی، ۲ : ۲۱۶؛ (۳۹) اعجاز
القرآن : محمد بن عمر بن سعید الباہلی، ۲ : ۲۱۷؛
(۴۰) اعجاز القرآن : محمد بن ابی القاسم الخوارزمی،
۲ : ۲۳۰؛ (۴۱) اعجاز القرآن، (الصغیر و الکبیر) :
عبدالقاہر الجرجانی، ۱ : ۳۳۱؛ (۴۲) اعجاز القرآن
فی نظمہ و تالیفہ : محمد بن زید الواسطی، ۲ :
۱۳۳، ۲۷۳؛ (۴۳) اعراب ثلاثین سورۃ : ابن خالویہ،
۱ : ۲۲۵؛ (۴۴) اعراب القرآن (الدرالمصون)،
احمد بن یوسف السمین؛ (۴۵) اعراب القرآن : ابو
حاتم السجستانی، ۱ : ۲۱۱؛ (۴۶) اعراب القرآن :
الحسن بن قاسم الراوی، ۱ : ۱۳۹؛ (۴۷) اعراب
القرآن : عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ :
۳۳۹؛ (۴۸) اعراب القرآن : علی بن ابراہیم الجوفی،
۱ : ۳۸۲؛ (۴۹) اعراب القرآن : ابوالقاسم
الاصبہانی، ۲ : ۱۱۳؛ (۵۰) اعراب القرآن : ابن
قتیبہ، ۱ : ۲۳۵؛ (۵۱) اعراب القرآن : قطرب،
۲ : ۲۵۵؛ (۵۲) اعراب القرآن : المبرد، ۲ :
۲۶۹؛ (۵۳) اعراب القرآن : ابن المرادی، ۱ :
۹۸؛ (۵۴) اعراب القرآن : مکی بن ابی طالب،
۲ : ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۳۸؛ (۵۵) اعراب القرآن :
نفطویہ، ۱ : ۲۱؛ (۵۶) اعراب القرآن : منتجب بن
رشید الہمدانی، ۲ : ۳۳۳؛ (۵۷) اعراب القرآن :
نفطویہ، ۱ : ۲۱؛ (۵۸) اعراب القرآن : ابراہیم بن
موسی الکرکی الشافعی (م ۸۵۳ھ)، ۱ : ۱۲۳؛ (۵۹)
الافصاح و البیان فی الکلام علی القرآن : محمد بن
خلف بن موسی الاوسی، ۲ : ۱۳۲؛ (۶۰) الاقتصار فی
القراءات السبع : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۶۱)
الاکسیر فی علم التفسیر : ابن فضال، ۱ : ۳۲۲؛
(۶۲) اکسیر کیمیاء التفسیر : ابن ظفر، ۲ : ۱۶۸،
۲۳۶؛ (۶۳) امثال القرآن : جنید بن محمد الخزاز،
۱ : ۱۲۷؛ (۶۴) امثال القرآن، علی بن جلید، ۱ :
۲۹۷؛ (۶۵) امثال القرآن : ابن قیم الجوزیہ، ۲ : ۹۲؛
(۶۶) امثال القرآن : نفطویہ ۱ : ۲۱؛ (۶۷)
الامد فی علوم القراءات : ابن جرو الاسدی، ۱ : ۳۲۷؛
(۶۸) انتزاعات القرآن : ابو سعید العمیدی، ۲ :
۸۵؛ (۶۹) الانتصار لقراء الامصار : ابن مقسم، ۲ :
۱۲۸؛ (۷۰) انتفاع الطلبۃ النبہاء فی اجتماع السبعۃ
القراء : ابن الفخار الجذامی، ۲ : ۲۰۹؛ (۷۱) انوار
الفجر فی تفسیر القرآن : ابو بکر ابن العربی، ۲ :
۱۶۵؛ (۷۲) الانوار فی تفسیر القرآن : ابن مقسم،
۲ : ۱۲۸؛ (۷۳) ایجاز البیان فی قراءۃ ورش :
ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۷۴) ایجاز البیان فی
معانی القرآن : محمود بن ابی الحسن النیسابوری،
۱ : ۳۱۱؛ (۷۵) الایضاح فی التفسیر : ابو القاسم
الاصبہانی، ۱ : ۱۱۳؛ (۷۶) ایضاح الوقف والابتداء :
ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛ (۷۷) ایمان القرآن :
ابن قیم الجوزیہ، ۲ : ۹۳؛ (۷۸) البحرالمحیط فی
التفسیر : ابو حیان الاندلسی، ۲ : ۲۸۹؛ (۷۹)
البدیع فی القراءات السبع : ابن خالویہ، ۱ : ۱۳۹؛

(۸۰) البرهان العمیدی فی التفسیر : ابن فضال، ۱ : ۳۲۲؛ (۸۱) البرهان فی ترتیب سور القرآن : ابن الزبیر، ۱ : ۲۷؛ (۸۲) البرهان فی تفسیر القرآن : علی بن ابراهیم الحوفی، ۱ : ۳۸۲؛ (۸۳) البرهان فی علوم القرآن : الزرکشی، ۲ : ۱۵۸؛ (۸۴) البسیط فی التفسیر : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۸۵) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۸۶) بغیة البیان فی تفسیر القرآن : شهاب الدین السهروردی، ۲ : ۱۰؛ (۸۷) البیان (تفسیر) : المعافی بن اسمعیل الموصلی، ۲ : ۳۲۳؛ (۸۸) بیان ان سورة الحمد تنوب عن جمیع القرآن : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۸۹) البیان الجامع لعلوم القرآن : سلیمان بن نجاح المقری، ۱ : ۲۰۸؛ (۹۰) البیان فی اعراب القرآن : ابو عمر الطلمنکی، ۱ : ۷۸؛ (۹۱) البیان فی علم القرآن : فضل ابن اسمعیل الجرجانی، ۲ : ۲۸؛ (۹۲) تاویل القرآن : نعمان بن محمد، ۲ : ۳۳۶؛ (۹۳) التاویل لمعالم التنزیل : علاءالدین الشیحی، ۱ : ۲۳۳؛ (۹۴) التبصره فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲؛ (۹۵) التبصرة فی مذاهب القراء السبعة : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۲۰۳؛ (۹۶) التبیان فی التفسیر القرآن : ابن الهائم، ۱ : ۸۳؛ (۹۷) تحبیر التیسیر فی القراءات العشرة : شمس الدین بن الجزری، ۲ : ۲۰۹؛ (۹۸) تحبیر الجمان فی تفسیر ام القرآن : ابن الفخار الجذامی، ۲ : ۲۰۹؛ (۹۹) التحصیل فی تفسیر القرآن : ابو حفص الاندلسی، ۱ : ۶۷؛ (۱۰۰) التذکرة فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۱۰۱) تصحیح القراءة : صدر الدین الرواسی، ۲ : ۲۳۳؛ (۱۰۲) التعریف والاعلام بما فی القرآن من الاسماء والاعلام : السهیلی، ۱ : ۲۶۷، ۲ : ۳۹؛ (۱۰۳) تفسیر : ابراهیم الثقفی، [illegible] (۱۰۴) تفسیر : ابراهیم بن [illegible] ۱ : ۱۱؛ (۱۰۵) تفسیر : ابراهیم بن عبدالرحیم بن جماعة، ۱ : ۱۳؛ (۱۰۶) تفسیر : ابراهیم بن فائد الزواوی القسنطینی (م ۸۵۷ھ)، ۱ : ۱۶؛ (۱۰۷) تفسیر : ابراهیم بن معقل النسفی (م ۲۹۵ھ)، ۱ : ۲۲؛ (۱۰۸) تفسیر : ابو احمد العسال (م ۲۸۲ھ)، ۲ : ۵۲؛ (۱۰۹) تفسیر : ابو العباس احمد بن محمد بن عبدالولی المقدسی (م ۷۲۸ھ)، ۱ : ۸۱؛ (۱۱۰) تفسیر : ابوالمعالی احمد بن ناصر الحسینی (م ۷۸۹ھ)، ۱ : ۹۳؛ (۱۱۱) تفسیر : اسمعیل بن ابراهیم الاسدی البصری (م ۳۹۳ھ)، ۱ : ۱۰۳؛ (۱۱۱/الف) تفسیر : اسمعیل بن احمد الحیری النیسابوری، ۱ : ۱۰۳؛ (۱۱۲) تفسیر : اسمعیل بن زیاد السکونی، ۱ : ۱۰۷؛ (۱۱۳) تفسیر، اسمعیل بن یزید القطان (م ۲۶۰ھ) ۱ : ۱۱۳؛ (۱۱۴) تفسیر : ابو العباس احمد بن سعید العسکری الاندلسی (م ۷۵۰ھ)، ۱ : ۳۲؛ (۱۱۵) تفسیر : بشیر الجعفری، (م ۷۳۶ھ)، ۱ : ۱۱۶؛ (۱۱۶) تفسیر : بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ)، ۱ : ۱۱۶؛ (۱۱۷) تفسیر : ابو بکر عبدالرحمن بن کیسان الاصم المعتزلی، ۱ : ۲۶۹؛ (۱۱۸) تفسیر : بکر بن سهل الدمیاطی (م ۲۸۹ھ)، ۱ : ۱۱۸؛ (۱۱۹) تفسیر : رکن الدین بیبرس المنصوری (م ۷۲۵ھ)، ۱ : ۱۲۲؛ (۱۲۰) تفسیر : البیضاوی، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۲۱) تفسیر : ثابت بن ابی صفیه الثمالی، ۱ : ۱۲۳؛ (۱۲۱) تفسیر : الثعلبی؛ (م ۴۲۷ھ)، ۱ : ۶۵ و ۳۳۳، ۲ : ۳۰۳؛ (۱۲۲) تفسیر : ابن ابی الثلج البغدادی، (م ۲۵۷ھ)، ۲ : ۱۵۴؛ (۱۲۳) تفسیر : ابو الثناء الریحانی (م ۷۵۶ھ)، ۲ : ۸۴؛ (۱۲۴) تفسیر : سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، ۱ : ۱۸۶؛ (۱۲۵) تفسیر : ابن جریج الرومی الاموی (م ۱۵۰ھ)، ۱ : ۳۵۲؛ (۱۲۶) تفسیر : ابن جریر، ۱ : ۱۱۷؛ (۱۲۷) تفسیر : ابو جعفر الهروی (م ۳۸۱ھ)، ۲ : ۱۶۱؛

(۱۲۸) تفسیر: ابو الفضل جلال الدین عبدالرحمٰن بن عمر البلقینی (م ۸۲۴ھ)، ۱ : ۲۷۷؛ (۱۲۹) تفسیر: جلال الدین المحلی، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۳۰) تفسیر: احمد بن محمد الجلفری، ۱ : ۹۱؛ (۱۳۱) تفسیر: جمال الدین ابن النقیب البلخی (م ۶۹۸ھ)، ۲ : ۱۴۴؛ (۱۳۲) تفسیر: ابن الحسبانی (م ۸۱۵ھ)، ۱ : ۳۰؛ (۱۳۳) تفسیر: الحسن البصری (م ۱۱۰ھ)، ۱ : ۱۴۷؛ (۱۳۴) تفسیر: ابو الحسن الجرجانی (م ۳۹۲ھ)، ۱ : ۱۱۴؛ (۱۳۵) تفسیر: الحسن بن الحظیری النعمانی الفارسی (م ۵۹۸ھ)، ۱ : ۱۳۲؛ (۱۳۶) تفسیر: ابو الحسن الشاذلی (م ۸۰۷ھ)، ۱ : ۴۳۳؛ (۱۳۷) تفسیر: ابو بکر الحسن بن علی بن فضال الکوفی، ۱ : ۱۳۸؛ (۱۳۸) تفسیر (البدیع فی البیان عن غوامض القرآن): الحسن بن الفتح الہمدانی (م ۵۰۰ھ کے بعد)، ۱ : ۱۳۸؛ (۱۳۹) تفسیر: الحسن بن قاسم المرادی (م ۷۴۹ھ)، ۱ : ۱۳۹؛ (۱۴۰) تفسیر: ابوالحسن علی بن ابراہیم القمی، ۱ : ۳۸۵؛ (۱۴۱) تفسیر: ابو علی الحسن ابن محبوب السراد، ۱ : ۱۴۰؛ (۱۴۲) تفسیر: ابوالقاسم الحسن بن محمد النیسابوری (م ۴۰۶ھ)، ۱ : ۱۴۱؛ (۱۴۳) تفسیر، الحسین بن سعید الاہوازی، ۱ : ۱۵۰؛ (۱۴۴) تفسیر، الحسین بن محمد علی الاصبہانی (م ۳۶۹ھ)، ۱ : ۱۵۷؛ (۱۴۵) تفسیر: الحسین بن واقد القرشی المروزی (م ۱۵۷ھ)، ۱ : ۱۶۰؛ (۱۴۶) تفسیر: ابو حفص عمرو بن علی الباہلی (م ۲۴۹ھ)، ۲ : ۱۴؛ (۱۴۷) تفسیر: احمد ابن حنبل (م ۲۴۱ھ)، ۱ : ۲۱؛ (۱۴۸) تفسیر: الدارمی (م ۲۵۵ھ)، ۱ : ۲۳۷؛ (۱۴۹) تفسیر: داؤد بن ابی ہند القشیری (م ۱۴۰ھ)، ۱ : ۱۶۹؛ (۱۵۰) تفسیر: ابو ذر الحنفی، ۱ : ۱۶۹؛ (۱۵۱) تفسیر: ابن راہویہ (م ۲۳۸ھ)، ۱ : ۱۰۲؛ (۱۵۲) تفسیر: ابو رجاء البصری، ۲ : ۱۰۰؛ (۱۵۳) تفسیر: ابوالعالیۃ رُفیع بن مہران الریاحی (م ۹۳ھ)، ۱ : ۱۴۳؛ (۱۵۴) تفسیر: ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی (م ۳۸۴ھ)، ۱ : ۳۲۰؛ (۱۵۵) تفسیر: روح بن عبادۃ القیسی (م ۲۰۵ھ)، ۱ : ۱۴۳؛ (۱۵۶) تفسیر: ابو روق الہزانی، ۱ : ۳۸۰؛ (۱۵۷) تفسیر: زائدۃ بن قدامۃ، ۱ : ۱۷۵؛ (۱۵۸) تفسیر: الزمخشری، ۱ : ۳۳۲، ۲ : ۳۰۴؛ (۱۵۹) تفسیر: زید بن اسلم العدوی المدنی (م ۱۳۶ھ)، ۱ : ۱۷۷؛ (۱۶۰) تفسیر: ابو بکر ابن ابی داؤد السجستانی (م ۳۱۰ھ)، ۱ : ۲۳۰؛ (۱۶۱) تفسیر: محمد بن مروان السدی الاصغر، ۲ : ۲۵۴؛ (۱۶۲) تفسیر: سُریج بن یونس البغدادی (م ۲۳۵ھ)، ۱ : ۱۷۸؛ (۱۶۳) تفسیر: ابو سعد السمان، ۱ : ۱۱۰؛ (۱۶۴) تفسیر: سعید بن بشیر، ۱ : ۱۸۱؛ (۱۶۵) تفسیر: سفیان بن عیینہ، ۱ : ۱۹۰؛ (۱۶۶) تفسیر: سلمان بن ناصر النیسابوری، ۱ : ۱۹۳؛ (۱۶۷) تفسیر (ضیاء القلوب): سلیم بن ایوب الرازی، ۱ : ۱۹۷؛ (۱۶۸) تفسیر: سلیمان بن خلف الباجی، ۱ : ۲۰۳؛ (۱۶۹) تفسیر: السمرقندی، ۲ : ۷؛ (۱۷۰) تفسیر: سُنید بن داؤد المصیصی، ۱ : ۲۰۹؛ (۱۷۱) تفسیر: سیار بن عبدالرحمٰن النحوی، ۱ : ۲۱۲؛ (۱۷۲) تفسیر: ابن ابی شیبہ، ۱ : ۲۳۷، ۳۷۹؛ (۱۷۳) تفسیر: ابو الشیخ الاصبہانی، ۱ : ۲۴۱؛ (۱۷۴) تفسیر: ابن صبر، ۱۵۹، ۱۸۱؛ (۱۷۵) تفسیر: ابن الصیرفی، ۴۵؛ (۱۷۶) تفسیر: الضحاک بن مزاحم الخراسانی، ۱ : ۲۱۶؛ (۱۷۷) تفسیر: الطبری، ۲ : ۱۰۹، ۱۱۱؛ (۱۷۸) تفسیر: ابو العباس العشاب، ۱ : ۶۶؛ (۱۷۹) تفسیر: عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم العدوی، ۱ : ۲۶۵؛ (۱۸۰) تفسیر: ابو عبدالرحمٰن الضبی، ۲ : ۲۲۴؛ (۱۸۱) تفسیر: عبدالرحمٰن بن محمد الرازی، ۱ : ۲۸۲؛ (۱۸۲)

التفسیر (رموز الکنوز) : عبدالرزاق الرسعنی، ۱ :
۲۹۳؛ (۱۸۳) تفسیر : عبدالرزاق الحمیری، ۱ :
۲۹۶؛ (۱۸۴) تفسیر : عبدالغنی بن سعید الثقفی، ۱ :
۳۲۳؛ (۱۸۵) تفسیر : ابو عبداللہ الحسینی الواسطی،
۲ : ۱۲۶؛ (۱۸۶) تفسیر : عبداللہ بن حنین
الکلابی، ۱ : ۲۳۷؛ (۱۸۷) تفسیر : عبداللہ بن
سعید الکوفی، ۱ : ۲۲۸؛ (۱۸۸) تفسیر : ابو
عبداللہ السجاوندی، ۲ : ۱۵۵؛ (۱۸۹) تفسیر :
عبداللہ بن عباسؓ، ۱ : ۲۳۳؛ (۱۹۰) تفسیر :
عبداللہ بن المبارک الحنظلی، ۱ : ۲۳۳؛ (۱۹۱)
التفسیر (الواضح) : عبداللہ بن المبارک الدینوری،
۱ : ۲۳۳؛ (۱۹۲) تفسیر : عبداللہ بن محمد بن
عبدالکریم الکرجی، ۱ : ۳۳۹؛ (۱۹۳) تفسیر :
عبدالکبیر بن محمد الغافقی، ۱ : ۳۳۲؛ (۱۹۴)
تفسیر : عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ : ۳۵۰؛
(۱۹۵) تفسیر : عبدالوہاب بن عطاء العجلی، ۱ :
۳۶۳؛ (۱۹۶) تفسیر : ابن عطیہ، ۱ : ۳۳۳؛
(۱۹۷) تفسیر : ابن عقیل، ۱ : ۳۳۳؛ (۱۹۸)
تفسیر : علی بن احمد التجیبی، ۱ : ۳۸۶؛ (۱۹۹)
تفسیر : ابو علی الجبائی، ۲ : ۱۸۹؛ (۲۰۰)
تفسیر : علی بن عبداللہ الوہرانی، ۱ : ۳۰۹؛
(۲۰۱) تفسیر : علی بن عمر بن احمد الحرانی، ۱ :
۳۱۸؛ (۲۰۲) تفسیر : علی بن محمد النیریزی، ۱ :
۳۳۲؛ (۲۰۳) تفسیر : ابو علی الہاشمی البغدادی،
۱ : ۳۲۳؛ (۲۰۴) تفسیر : عمر بن علی بن سلیمان
الحموی، ۲ : ۵؛ (۲۰۵) تفسیر : الفضل بن
دکین، ۲ : ۲۹؛ (۲۰۶) تفسیر : الفضل بن
شاذان الرازی، ۲ : ۳۰؛ (۲۰۷) التفسیر
(باللسان الاصبہانی) : ابوالقاسم الاصبہانی، ۱ :
۱۱۳؛ (۲۰۸) تفسیر : القاضی عبدالجبار الہمذانی،
۱ : ۲۵۷؛ (۲۰۹) تفسیر : قتادہ بن دعامة
السدوسی، ۲ : ۳۳؛ (۲۱۰) تفسیر (جامع احکام القرآن
والمبین بما تضمنه من السنة و آی القرآن) : القرطبی،
۲ : ۹۵؛ (۲۱۱) تفسیر : القفال، ۱ : ۸۷؛ (۲۱۲)
تفسیر : ابن کثیر، ۱ : ۱۰۰، ۱۱۱؛ (۲۱۳) تفسیر :
الکلبی، ۲ : ۱۳۳؛ (۲۱۴) تفسیر : ابن ماجہ،
۲ : ۲۷۳؛ (۲۱۵) تفسیر : مجاہد بن جبر، ۲ : ۳۰۸؛
(۲۱۶) تفسیر : ابوالمحاسن البیہقی، ۲ : ۳۱۸؛
(۲۱۷) تفسیر : محمد بن ابان بن وزیر، ۲ : ۳۶؛
(۲۱۸) تفسیر : محمد بن ابراہیم بن المنذر، ۲ :
۱۵؛ (۲۱۹) تفسیر : محمد بن احمد الاسعردی،
۲ : ۷۸؛ (۲۲۰) تفسیر : محمد بن بحر الاصفہانی،
۲ : ۱۰۶؛ (۲۲۱) تفسیر : محمد بن ابی بکر بن
مجبر، ۲ : ۹۸؛ (۲۲۲) تفسیر : محمد بن ثور،
۲ : ۱۰۶؛ (۲۲۳) تفسیر : ابو محمد الجوینی،
۱ : ۲۵۳؛ (۲۲۴) تفسیر : محمد بن عبدالحمید
الاسمندی، ۲ : ۱۷۷؛ (۲۲۵) تفسیر : محمد بن
عبدالرحمن البخاری، ۲ : ۱۷۸؛ (۲۲۶) تفسیر :
محمد بن عبدالرحمن البغدادی، ۲ : ۱۸۲؛ (۲۲۷)
تفسیر : محمد بن علی الغرناطی، ۲ : ۲۱۱؛ (۲۲۸)
تفسیر : محمد بن علی المعافری، ۲ : ۲۱۳؛
(۲۲۹) تفسیر : ابو محمد الفاسی، ۱ : ۳۶۳؛
(۲۳۰) تفسیر : ابو محمد الکسی، ۱ : ۳۶۸؛
(۲۳۱) تفسیر : محمد بن محمود بن احمد البابرتی،
۲ : ۲۵۲؛ (۲۳۲) تفسیر : محمد بن یوسف الفریابی،
۲ : ۲۹۳؛ (۲۳۳) تفسیر : محمود بن عبدالرحمن
الاصبہانی، ۲ : ۳۱۳؛ (۲۳۴) تفسیر : ابن مردویہ،
۱ : ۹۳؛ (۲۳۵) تفسیر : ابو مسعود الضبی، ۱ :
۹۳؛ (۲۳۶) تفسیر : محمد بن عبداللہ الحضرمی، ۲ :
۱۶۱؛ (۲۳۷) تفسیر : ابو مظفر السمعانی، ۲ : ۳۳۰؛
(۲۳۸) تفسیر : ابو المظفر العراقی، ۲ : ۸۷؛
(۲۳۹) تفسیر : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۰؛ (۲۴۰)
تفسیر : المقدسی، ۲ : ۹۷؛ (۲۴۰) تفسیر :
ابو منصور عبدالقاہر البغدادی، ۱ : ۳۲۹؛ (۲۴۱)

تفسیر: منصور بن سرار، ۲ : ۳۳۸؛ (۲۴۲) تفسیر: احمد السمهدوی، ۱ : ۵۶؛ (۲۴۳) تفسیر: ابن مہر ایزد الاصبہانی، ۲ : ۲۱۱؛ (۲۴۴) تفسیر: موفق الدین، ۱ : ۹۹؛ (۲۴۵) تفسیر: ناصر بن منصور، ۲ : ۳۴۴؛ (۲۴۶) تفسیر: نجم الدین الکبراء، ۱ : ۵۹؛ (۲۴۷) تفسیر: النسفی، ۲ : ۲۹۳؛ (۲۴۸) تفسیر: نصر الشیرازی، ۲ : ۳۴۵؛ (۲۴۹) تفسیر: النقاش، ۱ : ۳۳۳، ۲ : ۲۰۱؛ (۲۵۰) تفسیر: ابن النقیب، ۱ : ۲۰۲؛ (۲۵۱) تفسیر: نہشل بن سعید، ۲ : ۳۴۶؛ (۲۵۲) تفسیر: ابن المہائم، ۱ : ۸۳؛ (۲۵۳) تفسیر: ابو ہاشم الجبائی، ۱ : ۳۰۱؛ (۲۵۴) تفسیر: ہبة اللہ بن سلامة، ۲ : ۳۴۸؛ (۲۵۵) تفسیر: ہشیم بن بشیر، ۲ : ۳۵۲؛ (۲۵۶) تفسیر: وکیع بن الجراح، ۲ : ۳۵۷؛ (۲۵۷) تفسیر: الولید بن ابان، ۲ : ۳۶۰؛ (۲۵۸) تفسیر: یحیی بن سلام، ۲ : ۳۷۱؛ (۲۵۹) تفسیر یحیی بن محمد التجیبی، ۲ : ۳۷۶؛ (۲۶۰) تفسیر، یحیی بن المہلب الکوفی، ۲ : ۳۷۶؛ (۲۶۱) تفسیر، یعقوب بن ابراہیم الدورقی، ۲ : ۳۷۷؛ (۲۶۲) تفسیر: یوسف بن موسی القطان، ۲ : ۳۸۴؛ (۲۶۳) تفسیر الآی الذی نزل فی اقوام باعیانہم: الکلبی، ۲ : ۱۴۴؛ (۲۶۴) تفسیر آیات متفرقة: الملائی، ۱ : ۱۶۶؛ (۲۶۵) تفسیر آیة الکرسی: الربعی، ۱ : ۵۷؛ (۲۶۶) تفسیر آیة الکرسی: الشروانی، ۲ : ۳۴؛ (۲۶۷) تفسیر الاسماء الحسنی: الازہری، ص ۲ : ۹۲؛ (۲۶۸) تفسیر اسماء اللہ الحسنی: الدمیری، ۱ : ۳۰۵؛ (۲۶۹) تفسیر، اسماء اللہ عزوجل: ابن المرادی، ۱ : ۶۸؛ (۲۷۰) تفسیر الخمس مائة آیة: مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۲۷۱) تفسیر السبع الطوال: ابن درستویہ، ۱ : ۲۲۳؛ (۲۷۲) تفسیر السبع الطوال: الازہری، ۲ : ۶۲؛ (۲۷۳) تفسیر سورة الاخلاص: العلائی، ۱ : ۱۶۰؛ (۲۷۴) تفسیر سورة ق: ابن القویع، ۲ : ۲۳۹؛ (۲۷۵) التفسیر الصغیر: علی بن ابی الطیب النیسابوری، ۱ : ۴۰۵؛ (۲۷۶) التفسیر علی القراءات: سلیمان بن عبداللہ الشہروانی، ۱ : ۱۹۲؛ (۲۷۷) تفسیر غریب القرآن: مالک بن انس، ۲ : ۳۱۰؛ (۲۷۸) تفسیر القرآن، ابراہیم الرقی، ۱ : ۴۰؛ (۲۷۹) تفسیر القرآن: احمد بن یوسف السمین (م ۷۵۶ھ)، ۱ : ۱۰۰؛ (۲۸۰) تفسیر القرآن: ابو اسحق القرطبی، ۱ : ۶؛ (۲۸۱) تفسیر القرآن: ابن برجان، ۱ : ۳۰؛ (۲۸۲) تفسیر القرآن: ابو البقاء العکبری، ۱ : ۲۲۵؛ (۲۸۳) تفسیر القرآن: ابو البقاء العمری، ۲ : ۷۵؛ (۲۸۴) تفسیر القرآن (الاستغناء): ابو بکر الاذفوی، ۲ : ۱۹۵؛ (۲۸۵) تفسیر القرآن الکریم: بہاء الدین القفطی، ۲ : ۲۳۹؛ (۲۸۶) تفسیر القرآن: تقی الدین السبکی، ۱ : ۴۱۵؛ (۲۸۷) تفسیر القرآن: ابو الثناء الزنجانی، ۲ : ۳۱۰؛ (۲۸۸) تفسیر القرآن: الجذامی، ۱ : ۴۰۹، ۴۱۰؛ (۲۸۹) تفسیر القرآن: ابن جزو الاسدی، ۱ : ۳۷۲؛ (۲۹۰) تفسیر القرآن: ابن جزی، ۱ : ۱۰۱؛ (۲۹۱) تفسیر القرآن: ابو جعفر الطوسی، ۲ : ۱۲۷؛ (۲۹۲) تفسیر القرآن: جلال الدین المحلی، ۲ : ۸۱؛ (۲۹۳) تفسیر القرآن: الحسن بن علی القاضی المہلبی، ۱ : ۱۳۵؛ (۲۹۴) تفسیر القرآن: حصین بن مخارق، ۱ : ۱۶۱؛ (۲۹۵) تفسیر القرآن: ابن الدہان ۱ : ۱۸۴؛ (۲۹۶) تفسیر القرآن: الدینوری، ۱ : ۱۸۴؛ (۲۹۷) تفسیر القرآن، (قطع متفرقة منہ): ابن رسلان، ۱ : ۳۸؛ (۲۹۸) تفسیر القرآن: الزرکشی، ۲ : ۱۵۸؛ (۲۹۹) تفسیر القرآن: ابن ابی زمنین، ۲ : ۱۶۲؛ (۳۰۰) تفسیر القرآن العظیم: سبط ابن الجوزی، ۲ : ۳۸۴؛ (۳۰۱) تفسیر القرآن:

ابو جعفر محمد الهروی، ۲ : ۱۶۱؛ (۳۰۲) تفسیر القرآن : الطبری، ۲ : ۱۰۹، ۱۱۱؛ (۳۰۳) تفسیر القرآن الکریم (= تفسیر التفسیر) : عالی بن ابراهیم الغزنوی، ۱ : ۲۲۱؛ (۳۰۴) تفسیر القرآن : عبدالجلیل بن موسی القرطبی، ۱ : ۲۵۹؛ (۳۰۵) تفسیر القرآن : عبدالرحمن بن موسی الهواری، ۱ : ۲۹۱؛ (۳۰۶) تفسیر القرآن : عبدالعزیز بن جعفر الحنبلی، ۱ : ۳۰۷؛ (۳۰۷) تفسیر القرآن : عز بن عبدالسلام، ۲ : ۳۱۳؛ (۳۰۸) تفسیر القرآن : عطاء بن ابی مسلم الخراسانی، ۱ : ۲۸۰؛ (۳۰۹) تفسیر القرآن : علم الدین السعدی، ۲ : ۹۸؛ (۳۱۰) تفسیر القرآن : علی بن الحسن الصندلی، ۱ : ۳۹۶؛ (۳۱۱) تفسیر القرآن : علی ابن سلیمان الزهراوی، ۱ : ۴۰۴؛ (۳۱۲) تفسیر القرآن : علی بن عیسی الوزیر، ۱ : ۴۱۹؛ (۳۱۳) تفسیر القرآن : ابو عمر الطلمنکی، ۱ : ۷۸؛ (۳۱۴) تفسیر القرآن : ابوالحسن الحرانی، ۱ : ۴۱۸؛ (۳۱۵) تفسیر القرآن : ابن ابی الفتح، ۱ : ۲۷۵؛ (۳۱۶) تفسیر القرآن : القاسم بن الخلیل الدمشقی، ۲ : ۳۲؛ (۳۱۷) تفسیر القرآن (فتح الرحمن) : ابن قرقماش، ۲ : ۲۳۲؛ (۳۱۸) تفسیر القرآن : القضاعی، ۲ : ۱۵۳؛ (۳۱۹) تفسیر القرآن : ابن النجاشی، ۲ : ۷۲؛ (۳۲۰) تفسیر القرآن العظیم : ابواللیث السمرقندی، ۲ : ۳۴۵؛ (۳۲۱) تفسیر القرآن : الماوردی، ۱ : ۴۲۳؛ (۳۲۲) تفسیر القرآن : مجدالدین بن الاثیر، ۲ : ۳۰۴؛ (۳۲۳) تفسیر القرآن : محمد بن ابراهیم الغسانی، ۲ : ۳۶؛ (۳۲۴) تفسیر القرآن : محمد بن حاتم المروزی، ۲ : ۱۱۷؛ (۳۲۵) تفسیر القرآن : محمد بن الحسن القمی، ۲ : ۱۱۸؛ (۳۲۶) تفسیر القرآن (مفتاح التنزیل) : محمد بن ابی القاسم الخوارزمی، ۲ : ۲۳۰؛ (۳۲۷) تفسیر القرآن : المنذر بن سعید، ۲ : ۳۳۶؛ (۳۲۸) تفسیر القرآن (البحر الکبیر فی نخب التفسیر) : ابن المنیر، ۱ : ۹۰؛ (۳۲۹) تفسیر القرآن، موسی بن یونس الموصلی، ۲ : ۳۴۴؛ (۳۳۰) التفسیر الکبیر : ابراهیم بن اسحٰق النیسابوری، ۱ : ۵؛ (۳۳۱) التفسیر الکبیر : احمد بن سعید النیسابوری، ۱ : ۷۲؛ (۳۳۲) التفسیر الکبیر : البخاری، ۲ : ۱۰۴؛ (۳۳۳) التفسیر الکبیر : ابوبکر البلخی، ۲ : ۲۲۲؛ (۳۳۴) التفسیر الکبیر : ابو حفص بن شاهین البغدادی، ۱ : ۱۷۵؛ (۳۳۵) التفسیر الکبیر : زکریا بن داود الخفاف، ۱ : ۱۷۵؛ (۳۳۶) التفسیر الکبیر : شاهفور بن طاهر الاسفراینی، ۱ : ۲۱۲؛ (۳۳۷) التفسیر الکبیر : ابن ظفر، ۲ : ۱۶۷؛ (۳۳۸) التفسیر الکبیر : عبدالسلام بن محمد بن یوسف القزوینی، ۱ : ۳۰۱؛ (۳۳۹) التفسیر الکبیر، ابو عبداللہ المرسی، ۲ : ۱۷۰؛ (۳۴۰) التفسیر الکبیر : علی بن ابی الطیب النیسابوری، ۱ : ۴۰۵؛ (۳۴۱) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) : الفخر الرازی، ۲ : ۲۰۶؛ (۳۴۲) التفسیر الکبیر (الجامع) : ابوالقاسم الاصبهانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۳۴۳) التفسیر الکبیر : ابو القاسم البلخی، ۱ : ۲۲۳؛ (۳۴۴) التفسیر الکبیر : ابو القاسم القشیری، ۱ : ۳۴۱، ۳۳۴؛ (۳۴۵) التفسیر الکبیر : قتیبه بن احمد، ۲ : ۴۴؛ (۳۴۶) التفسیر الکبیر : القفال الکبیر الشاشی، ۲ : ۱۹۷؛ (۳۴۷) التفسیر الکبیر : محمد بن ابی القاسم الحرانی، ۲ : ۱۴۰؛ (۳۴۸) التفسیر الکبیر : المعافی بن زکریا النهروانی، ۲ : ۳۲۳؛ (۳۴۹) التفسیر الکبیر : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۳۵۰) التفسیر الکبیر : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۳۵۱) التفسیر المسند : عبدالرحمن بن ابی حاتم، ۱ : ۲۸؛ (۳۵۲) التفسیر المسند : ابن عبدالهادی، ۲ : ۸۰؛ (۳۵۳) التفسیر المسند : مالک بن انس ۲ : ۲۹۹؛ (۳۵۴) تفسیر معانی القرآن : الاخفش، ۱ : ۱۸۶؛ (۳۵۵) التقریب فی التفسیر : الازهری، ۲ :

۶۲؛ (۳۵۶) تنزیل القرآن : عطا بن ابی مسلم الخراسانی، ۱ : ۳۸۰؛ (۳۵۷) تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۳۵۸) التیسیر فی القراءات : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ ۲ : ۳۰۳؛ (۳۵۹) التیسیر فی التفسیر : ابو نصر القشیری، ۱ : ۲۹۲؛ (۳۶۰) التیسیر فی علم التفسیر (نظم) : الدمیری، ۱ : ۳۰۵؛ (۳۶۱) تہذیب احکام القرآن : جمال الدین القونوی، ۲ : ۳۱۰؛ (۳۶۲) جامع العلوم فی تفسیر کتاب اللہ الحی القیوم : عبدالرحمن بن ابی القاسم البصری، ۱ : ۲۷۸؛ (۳۶۳) الجامع فی القراءات : الطبری، ۲ : ۱۰۹؛ (۳۶۴) جامع التأویل فی تفسیر القرآن : ابن فارس، ۱ : ۹۰؛ (۳۶۵) الجمان فی تشبیہات القرآن : عبداللہ بن محمد ابن ناقیا (م ۴۸۵ھ)، ۱ : ۲۵۵؛ (۳۶۶) الجمع و التثنیة فی القرآن : الفراء، ۲ : ۳۶۷؛ (۳۶۷) الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل : ابن العربی، ۲ : ۳۰۳؛ (۳۶۸) الجواہر فی التفسیر : ابوالفرج الشیرازی، ۲ : ۸۳؛ (۳۷۲) الجوابات فی القرآن : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۳۷۳) جوابات القرآن : سفیان بن عیینہ، ۱ : ۱۹۲؛ (۳۷۴) جوابات القرآن : المہرجانی، ۱ : ۵۵؛ (۳۷۵) حاشیة علی تفسیر البیضاوی : الکرمانی، ۲ : ۲۸۶؛ (۳۷۶) حاشیة علی تفسیر القاضی علاء الدین الترکمانی : ابراہیم بن موسی بن دمیج، ۱ : ۳۲۳؛ (۳۷۷) حاشیة علی البیضاوی : عزالدین بن جماعة، ۲ : ۹۵؛ (۳۷۸) حاشیة علی الکشاف : ابن العراقی، ۱ : ۵۰؛ (۳۷۹) حاشیة الکشاف : التفتازانی، ۲ : ۳۱۹؛ (۳۸۰) حاشیة الکشاف : الجرجانی، ۱ : ۳۰۳؛ (۳۸۱) حاصل کورة الخلاص فی فضائل سورة الاخلاص : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۳۸۲) الحاوی فی علوم القرآن : محمد بن خلف بن المرزبان (م ۳۰۹ھ)، ۲ : ۱۳۱؛ (۳۸۳) الحروف فی معانی القرآن : المبرد، ۲ : ۲۶۹؛ (۳۸۴) الحروف المقطعة فی اوائل السور : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۳۸۵) حقائق التفسیر : ابو عبدالرحمن السلمی، ۲ : ۱۳۸؛ (۳۸۶) الدر اللقیط من البحر المحیط (تفسیر) : احمد بن القادر ابن مکتوم (م ۷۴۹ھ)؛ (۳۸۷) الدر المنظم المرشد الی مقاصد القرآن : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۳۸۸) درة القاری المجید فی احکام القرآن والتجوید : ابراہیم بن موسی ابن دمیج، ۱ : ۲۳؛ (۳۸۹) الدرر فی التفسیر : ابو معشر الطبری، ۱ : ۳۳۳؛ (۳۹۰) ذیل طبقات القراء : العفیف المطری، ۱ : ۱۳۹؛ (۳۹۰ الف) الرائض فی الفرائض : الزمخشری، ۲ : ۳۱۶؛ (۳۹۱) الرد علی القائلین بخلق القرآن : ابن قتیبہ، ۱ : ۱۳۶؛ (۳۹۲) الرد علی الملحدین فی متشابہ القرآن : قطرب، ۲ : ۲۵۵؛ (۳۹۳) الرعایة فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۳۹۴) روضات الجنان فی تفسیر القرآن : ابن البارزی، ۲ : ۳۰۱؛ (۳۹۵) ریاضة الالسنة فی اعراب القرآن و معانیہ : محمد بن عبداللہ الاصبہانی، ۲ : ۱۵۷؛ (۳۹۶) ری الظمآن فی تفسیر القرآن : (علی بن عبداللہ بن خلف)، ۱ : ۳۰۸؛ (۳۹۷) سراج الاعراب فی التفسیر و معانی الاعراب : البسقونی، ۲ : ۲۸۳؛ (۳۹۸) السبع الطوال : ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛ (۳۹۹) الشافی فی علم القرآن : الوفراوندی، ۲ : ۳۸۶؛ (۴۰۰) شرح اسماء الکتاب العزیز : ابن قیم الجوزیہ، ۲ : ۹۲؛ (۴۰۱) شفاء الصدور (تفسیر) : محمد بن الحسن، (م ۳۵۱ھ)؛ (۴۰۲) صنعة الاستدلال فی الکلام : الرمانی، ۱ : ۳۲؛ (۴۰۳) عدد الآی : ابو البقاء العکبری ۲ : ۲۲۵؛ (۴۰۴) عدد آی القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۳۰؛ (۴۰۵) غریب اعراب القرآن : ابن فارس، ۱ : ۶۰؛ (۴۰۶) غریب القرآن : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵؛ (۴۰۷) غریب القرآن : الاصمعی، ۱ : ۲۵۵؛ (۴۰۸) غریب القرآن :

ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛ (۳۰۹) غریب القرآن : ابوبکر السجستانی، ۲ : ۱۹۳؛ (۳۱۰) غریب القرآن : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۳۱۱) غریب القرآن : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۳۱۲) غریب القرآن : الجعد الشیبانی، ۲ : ۱۹۳؛ (۳۱۳) غریب القرآن : ابوالحسن الماوردینی، ۱ : ۳۱۹؛ (۳۱۴) غریب القرآن : ابن درید ۲ : ۱۲۱؛ (۳۱۵) غریب القرآن : ابن رستم، ۱ : ۷۲؛ (۳۱۶) غریب القرآن : ابن سلام ۲ : ۱۰۲۲؛ (۳۱۷) غریب القرآن : عبداللہ بن ابی محمد الیزیدی، ۱ : ۲۵۲؛ (۳۱۸) غریب القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام ۲ : ۳۵؛ (۳۱۹) غریب القرآن : ابوعبیدة، ۲ : ۳۲۷؛ (۳۲۰) غریب القرآن، ابن قتیبة، ۱ : ۳۳۵؛ (۳۲۱) غریب القرآن : محمد بن دینار الاحول، ۲ : ۳۱۲؛ (۳۲۲) غریب القرآن : محمد بن منصور البرجی، ۲ : ۲۵۷؛ (۳۲۳) غریب القرآن : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۳۲۴) غریب القرآن : مؤرج بن عمرو السدوسی، ۲ : ۳۳۱؛ (۳۲۵) غریب القرآن : نفطویه، ۱ : ۲۱؛ (۳۲۶) الفتح والامالة : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۳۲۷) فضائل القرآن : البرقی، ۱ : ۷۲؛ (۳۲۸) فضائل القرآن : جعفر بن محمد النسفی، ۱ : ۱۲۶؛ (۳۲۹) فضائل القرآن : ابن الحداد، ۲ : ۷۳؛ (۳۳۰) فضائل القرآن : ابوالحسن القمی، ۱ : ۳۸۵؛ (۳۳۱) فضائل القرآن : خلف بن ہشام بن ثعلب، ۱ : ۱۶۳؛ (۳۳۲) فضائل القرآن : ابوذر الہروی، ۱ : ۳۶۸؛ (۳۳۳) فضائل القرآن : السجستانی، ۱ : ۲۳۱؛ (۳۳۴) فضائل القرآن : ابن ابی شیبة، ۲ : ۱۹۲؛ (۳۳۵) فضائل القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۳؛ (۳۳۶) فضائل القرآن : علی بن الحسن بن فضال، ۱ : ۳۹۷؛ (۳۳۷) فضائل القرآن : ابو عمر الدوری، ۱ : ۱۶۳؛ (۳۳۸) فضائل القرآن : محمد بن ایوب الرازی، ۲ : ۱۰۵؛ (۳۳۹) فضائل القرآن : ابن المعدل، ۱ : ۹۳؛ (۳۴۰) فضائل القرآن : النصر العباسی، ۲ : ۳۶۶؛ (۳۴۱) فضائل القرآن : یحیی ابن مزین، ۲ : ۳۶۸؛ (۳۴۲) فضائل القراء : عمرو بن ہشیم الکوفی، ۲ : ۱۸؛ (۳۴۳) فوائد الوحی الموجز الی فوائد الوحی المعجز : ابن ظفر المکی، ۲ : ۲۳۳؛ (۳۴۴) فی ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد : الحلاج، ۱ : ۱۶۰؛ (۳۴۵) القانون فی تفسیر کتاب العزیز : ابوبکر ابن العربی، ۲ : ۱۹۵؛ (۳۴۶) قراءة حمزة : ابو علی الہاشمی البغدادی، ۱ : ۳۲۳؛ (۳۴۷) قراءة ابی عمرو : سعید بن اوس الانصاری، ۱ : ۱۸؛ (۳۴۸) القراءات : ابان بن تغلب، ۱ : ۱؛ (۳۴۹) القراءات : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵؛ (۳۵۰) القراءات : اسمعیل بن اسحٰق الجہضمی، ۱ : ۱۰۶؛ (۳۵۱) القراءات : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۳۵۲) القراءات : ابو حاتم السجستانی، ۱ : ۲۱۲، ۲۳۰؛ (۳۵۳) القراءات : حصین بن مخارق، ۱ : ۱۶۱؛ (۳۵۴) القراءات : ابن خالویه، ۱ : ۱۳۹؛ (۳۵۵) القراءات : زائدة بن قدامة، ۱ : ۱۷۵؛ (۳۵۶) القراءات : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۳؛ (۳۵۷) القراءات : سریج بن یونس، ۱ : ۱۷۸؛ (۳۵۸) القراءات : الفضل بن شاذان، ۲ : ۳؛ (۳۵۹) القراءات : الکسائی، ۱ : ۳۰۲؛ (۳۶۰) القراءات : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۳۶۱) القراءات العشر : الہمذانی، ۱ : ۱۲۹؛ (۳۶۲) القصص والاسباب التی نزل من اجلها القرآن : ابو المطرف ابن فطیس، ۱ : ۲۸۶؛ (۳۶۳) قصیدة فی القراءات : ابن الصیرفی، ۱ : ۳۵؛ (۳۶۴) قوارع القرآن : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۳۶۵) الکافی فی مذاہب القراء السبعة : ابو عبداللہ الرعینی، ۱ : ۱۹۹؛ (۳۶۶) کتاب تفسیر النبی : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۳۶۷) کتاب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم : ابن فضال، ۱ : ۲۲۳؛ (۳۶۸) کتاب فی تأویل القرآن : المعافی بن زکریا النہروانی، ۲ : ۳۲۵؛ (۳۶۹) کتاب فی القرآن : الفضل بن خالد

العروقی، ۲ : ۲۹؛ (۴۷۰) کتاب المشکلین : (مشکل القرآن و السنة) : ابوبکر ابن العربی، ۲ : ۱۹۵؛ (۴۷۱) الکشاف : الزمخشری، ۱ : ۲۱۳، ۲۱۷، ۳۳۳؛ ۲ : ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۵۳؛ (۴۷۲) الکشف والبیان فی تفسیر القرآن : الثعلبی، ۲ : ۵۷؛ (۴۷۳) کشف المعنی فی تفسیر الاسماء الحسنی : ابن العربی، ۲ : ۲۰۳؛ (۴۷۴) لباب التفسیر : محمود بن حمزة الکرمانی، ۲ : ۳۱۲؛ (۴۷۵) لحظة الطرف فی معرفة الوقف : ابراهیم بن موسی بن دمج، ۱ : ۲۳؛ (۴۷۶) اللطائف فی جمع هجاء المصاحف : ابن مقسم، ۲ : ۱۲۸؛ (۴۷۷) لغات القرآن : محمد بن یحیی البصری، ۲ : ۲۶۷؛ (۴۷۸) المأثور عن مالک فی احکام القرآن و تفسیره : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲؛ (۴۷۹) ما اتفقت الفاظه و اختلفت معانیه فی القرآن : المبرد، ۲ : ۲۷۰؛ (۴۸۰) ما اتفقت الفاظه و معانیه فی القرآن : ابو عمر الدوری، ۱ : ۱۳۳؛ (۴۸۱) ما اغلق من غریب القرآن : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۴۸۲) ما نزل من القرآن : ابن عمران الاشعری، ۲ : ۸۵؛ (۴۸۳) متشابه القرآن : بشر بن المعتمر، ۱ : ۱۱۵؛ (۴۸۴) متشابه القرآن : ابوالبقاء العکبری، ۱ : ۲۲۵؛ (۴۸۵) متشابه القرآن : ابو علی الجبائی، ۲ : ۱۸۹؛ (۴۸۶) متشابه القرآن و الحدیث : (ازالة الشبهات عن الآیات الاحادیث المتشابهات) : محمد بن احمد الاسعردی[illegible] : ۸۷؛ (۴۸۷) المجاز : عز بن عبدالسلام، ۱ : ۳۰۳؛ (۴۸۸) المجاز فی القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۳؛ (۴۸۹) مجاز القرآن : ابو عبیدة، ۲ : ۳۲۷؛ (۴۹۰) مجتبی التفسیر : محمد بن عبدالله السعدی، ۲ : ۱۶۰؛ (۴۹۱) موجز التاویل عن معجز التنزیل : احمد بن کامل، ۱ : ۹۵؛ (۴۹۲) المحتوی فی القراءات الشواذ : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۴۹۳) المختزن فی علوم القرآن : ابوالحسن الاشعری، ۱ : ۳۹۱؛ (۴۹۴) المختصر البارع فی قراءة نافع : ابن جزی الکلبی، ۲ : ۸۲؛ (۴۹۵) مختصر البحر المحیط فی التفسیر : ابن البغدادی، ۱ : ۲۶۲؛ (۴۹۶) مختصر تفسیر البغوی : ابن الساعی، ۱ : ۳۹۳؛ (۴۹۷) مختصر تفسیر بقی بن مخلد : عبدالله بن محمد الکلاعی، ۱ : ۲۴۷؛ (۴۹۸) مختصر تفسیر البلخی : ابو طاهر السدوسی، ۲ : ۶۹؛ (۴۹۹) مختصر تفسیر الجبائی : ابو طاهر السدوسی، ۲ : ۶۹؛ (۵۰۰) مختصر تفسیر ابن الخطیب ابن عبدالنور، ۲ : ۱۳۳؛ مختصر تفسیر ابن سلام للقرآن : ابن ابی زمنین، ۲ : ۱۶۲؛ (۵۰۱) مختصر تفسیر سلیم الرازی : ابو محمد الحجاز، ۱ : ۳۲۵؛ (۵۰۲) مختصر تفسیر ابن عطیة : ابراهیم الطائی، ۱ : ۱۵؛ (۵۰۳) مختصر تفسیر القرآن : ابو المطرف القنازعی، ۱ : ۲۸۸؛ (۵۰۴) مذاهب القراء فی الهمزتین : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۵۰۵) المسائل فی القرآن : الجاحظ، ۲ : ۱۳؛ (۵۰۶) مشکاة البیان فی تفسیر القرآن : العکبری، ۱ : ۲۰۸؛ (۵۰۷) المشکل : ابن الانباری، ۲ : ۲۰۹؛ (۵۰۸) المشکل : داؤد بن خلف الاصبهانی، ۱ : ۱۶۸؛ (۵۰۹) مشکل القرآن : ابن قتیبه، ۱ : ۲۳۵؛ (۵۱۰) مشکل القرآن : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۵۱۱) المصاحف : السجستانی، ۱ : ۲۳۰؛ (۵۱۲) المصادر فی القرآن : الفراء، ۲ : ۳۶۷؛ (۵۱۳) مصادر القرآن : ابراهیم بن یحیی الیزیدی، ۱ : ۲۵؛ (۵۱۴) المصباح المنیر فی علم التفسیر : الدمیری، ۱ : ۳۰۵؛ (۵۱۵) معادن الابریز فی تفسیر الکتاب العزیز : ابن الجوزی، ۲ : ۳۸۳؛ (۵۱۶) معالم التنزیل : البغوی، ۱ : ۱۵۸؛ (۵۱۷) معانی القرآن : ابان بن تغلب، ۱ : ۱؛ (۵۱۸) معانی القرآن : اسمعیل بن اسحق الجهضمی، ۱ : ۱۰۶؛ (۵۱۹) معانی القرآن : ثعلب، ۱ : ۹۴؛ (۵۲۰) معانی القرآن : الجعد الشیبانی، ۲ : ۱۹۳؛ (۵۲۱) معانی القرآن : ابوالحسن الخزاز النحوی، ۱ :

۲۳۸؛ (۵۲۲) معانی القرآن: خلف النحوی، ۱: ۱۹۵؛
(۵۲۳) معانی القرآن: ابن الخیاط، ۲: ۸۳؛ (۵۲۴)
معانی القرآن: الرؤاسی، ۲: ۱۳۱؛ (۵۲۵) معانی
القرآن: الزجاج، ۱: ۱۰؛ (۵۲۶) معانی القرآن:
سلمة بن عاصم النحوی البغدادی (م بعد ۲۷۰ھ)، ۱:
۱۹۵، ۲۰۸؛ (۵۲۷) معانی القرآن: ابو عبید القاسم
بن سلام (۲۲۳ھ)، ۲: ۳۳، ۳۹؛ (۵۲۸) معانی
القرآن: ابو عبیده (م ۱۸۸ھ)، ۲: ۳۲۷؛ (۵۲۹)
معانی القرآن: علی بن عیسی الوزیر، ۱:
۳۱۹؛ (۵۳۰) معانی القرآن: الفراء، ۲:
۳۶۷؛ (۵۳۱) معانی القرآن: المفضل بن
خلف النحوی، ۲: ۳۰؛ (۵۳۲) معانی القرآن:
ابن قتیبه، ۱: ۲۳۵؛ (۵۳۳) معانی القرآن: ثعلب، ۲:
۲۵۵؛ (۵۳۴) معانی القرآن: الکسائی، ۱: ۳۰۲؛ (۵۳۵)
معانی القرآن: ابن کیسان، ۲: ۳۵؛ (۵۳۶) معانی
القرآن: مؤرج بن عمرو السدوسی، ۲: ۳۳۱؛ (۵۳۷)
معانی القرآن: المبرد، ۲: ۲۶۹؛ (۵۳۸) معانی
القرآن: ابن المرادی، ۱: ۶۸؛ (۵۳۹) معانی
القرآن: واصل بن عطاء، ۲: ۳۵۹؛ (۵۴۰)
معانی القرآن الصغیر: یونس بن حبیب، ۲: ۳۸۶؛
(۵۴۱) معانی القرآن الکبیر: یونس بن حبیب، ۲:
۳۸۶؛ (۵۴۲) المعتمد فی التفسیر: ابوالقاسم
الاصبهانی، ۱: ۱۱۳؛ (۵۴۳) معرفة القراء:
ابوالعلاء الهمذانی العطار، ۱: ۱۲۹؛ (۵۴۴)
المغنی فی علوم القرآن: ابن الجوزی، ۱: ۲۷۱؛
(۵۴۵) مفردات القرآن: الراغب الاصبهانی؛ (۵۴۶)
المقدم و المؤخر فی القرآن: ابن حنبل، ۱: ۴۱؛
(۵۴۷) مقطوع القرآن و موصوله: الکسائی، ۱:
۳۰۲؛ (۵۴۸) المنهج القویم فی القرآن العظیم:
شمس الدین ابن الصائغ، ۲: ۱۸۳؛ (۵۴۹) الموضح
فی معانی القرآن: محمد بن الحسن (م ۳۵۱ھ)،
۲: ۱۳۲؛ (۵۵۰) الموضح فی التفسیر: ابوالقاسم
الاصبهانی، ۱: ۱۱۳؛ (۵۵۱) الموجز فی القراءات:
مکی بن ابی طالب، ۲: ۲۳۲، ۲۳۸؛ (۵۵۲)
ناسخ القرآن و منسوخه: ابراهیم الحربی، ۱:
۵؛ (۵۵۳) ناسخ القرآن و منسوخه: ابراهیم الکشی،
۱: ۱۱؛ (۵۵۴) ناسخ القرآن و منسوخه: ابو اسمعیل
الترمذی، ۲: ۱۰۵؛ (۵۵۵) ناسخ القرآن و منسوخه:
اسمعیل بن زیاد السکونی، ۱: ۱۰۷؛ (۵۵۶)
ناسخ القرآن و منسوخه: جعفر بن مبشر الثقفی،
۱: ۱۲۵؛ (۵۵۷) ناسخ القرآن و منسوخه: الحارث
ابن عبدالرحمن، ۱: ۱۲۷؛ (۵۵۸) ناسخ القرآن و
منسوخه: حجاج بن محمد المصیصی الاعور، ۱:
۱۲۸؛ (۵۵۹) ناسخ القرآن و منسوخه: الزبیر بن احمد،
۱: ۱۷۵؛ (۵۶۰) ناسخ القرآن و منسوخه: عطاء
بن مسلم الخراسانی، ۱: ۳۸۰؛ (۵۶۱) ناسخ القرآن
و منسوخه: الکلبی، ۲: ۳۳۱؛ (۵۶۲) ناسخ القرآن و
و منسوخه: هشام بن علی بن هشام، ۲: ۳۵۲؛ (۵۶۳)
الناسخ و المنسوخ: ابوبکر البردعی، ۲: ۱۷۳؛
(۵۶۴) الناسخ و المنسوخ: ابوبکر الحازمی، ۲:
۲۶۱؛ (۵۶۵) الناسخ و المنسوخ: ابوبکر بن العربی،
۲: ۱۶۵؛ (۵۶۶) الناسخ و المنسوخ: الجعد
الشیبانی، ۲: ۱۹۳؛ (۵۶۷) الناسخ و المنسوخ:
الحسن بن علی بن فضال، ۱: ۱۳۸؛ (۵۶۸)
الناسخ و المنسوخ: ابوالحسن القمی، ۱: ۳۸۵؛
(۵۶۹) الناسخ و المنسوخ: الحسن بن واقد القرشی،
۱: ۱۶۰؛ (۵۷۰) الناسخ و المنسوخ: ابن حنبل،
۱: ۴۱؛ (۵۷۱) الناسخ و المنسوخ: السجستانی،
۱: ۲۳۰؛ (۵۷۲) الناسخ و المنسوخ: سریج بن یونس،
۱: ۱۴۸؛ (۵۷۳) الناسخ و المنسوخ: سلیمان بن
خلف الباجی، ۱: ۳۰۳؛ (۵۷۴) الناسخ و المنسوخ:
ابوالعباس الاشبیلی، ۱: ۳۰؛ (۵۷۵) الناسخ و المنسوخ:
عبدالرحمن بن زید بن اسلم العدوی، ۱: ۲۶۵؛ (۵۷۶)

الناسخ و المنسوخ : عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ : ۳۵۰؛ (۵۷۷) الناسخ و المنسوخ : عبدالوهاب بن عطاء العجلی، ۱ : ۳۶۳؛ (۵۷۸) الناسخ و المنسوخ : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۳؛ (۵۷۹) الناسخ و المنسوخ : قاسم بن اصبغ، ۲ : ۳۲؛ (۵۸۰) الناسخ و المنسوخ : ابن المرادی، ۱ : ۶۴؛ (۵۸۱) الناسخ و المنسوخ : ابوالمطرف بن فطیس، ۱ : ۲۸۶؛ (۵۸۲) الناسخ و المنسوخ : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۵۸۳) الناسخ و المنسوخ : المنذر بن سعید، ۲ : ۳۳۳؛ (۵۸۴) الناسخ و المنسوخ : هبة الله بن سلامة، ۲ : ۳۳۸؛ (۵۸۵) النشر فی القراءات العشر : شمس الدین ابن الجزری، ۲ : ۶۰؛ (۵۸۶) نظم القرآن : البلخی، ۱ : ۳۳؛ (۵۸۷) نظم القرآن : الجاحظ، ۲ : ۱۳؛ (۵۸۸) نظم القرآن : الحسن بن علی السطوسی، ۱ : ۱۳۸؛ (۵۸۹) نظم القرآن : السجستانی، ۱ : ۲۳۰؛ (۵۹۰) نفی التحریف عن القرآن الشریف : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۵۹۱) النکت فی القرآن : ابن فضال، ۱ : ۳۲۲؛ (۵۹۲) النکت القرآنیه علی سورة ق : صدرالدین الرؤاسی ۲ : ۳۳۳؛ (۵۹۳) الهدایة فی التفسیر : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲؛ (۵۹۴) الهدایه فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۵۹۵) الهدایه فی القراءات السبع : المهدوی ۱ : ۵۶؛ (۵۹۶) الوسیط فی التفسیر : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۵۹۷) الوقف والابتداء : ابن الانباری، ۲ : ۲۲۶؛ (۵۹۸) الوقف والابتداء : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۵۹۹) الوقف والابتداء : رکن الدین السجاوندی، ۲ : ۲۷۱؛ (۶۰۰) الوقف والابتداء : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۶۰۱) الوقف والابتداء : ابن مقسم، ۲ : ۲۳۸؛ (۶۰۲) الوقف والابتداء : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۶۰۳) الوقف والابتداء الصغیر : الرؤاسی ۲ : ۱۳۱؛ (۶۰۴) الوقف والابتداء الکبیر : الرؤاسی ۲ : ۱۳۱؛ (۶۰۵) وقف التمام : الاخفش ۱ : ۱۸۶؛ (۶۰۶) وقف حمزة علی الهمز : الحسن بن قاسم المرادی، ۱ : ۳۹۱؛ (۶۰۷) الوقف علی کلا : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲، ۳۳۸؛ (۶۰۸) الوقوف : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵ ۔

ذیل میں قرآن مجید سے متعلق ایک سو سے زائد ایسی کتابوں کی فہرست درج کی جاتی ہے جو ایک فرد واحد یعنی ابوبکر محمد بن خیر بن عمر بن خلیفه الاموی الاشبیلی (م ۵۰۲ھ / ۱۱۷۹ء) نے اپنے شیوخ و اساتذہ سے مختلف طرق سے پڑھیں یا سنیں ۔ اس سے ایک طرف تو پانچویں صدی ھجری کے ایک اندلسی عالم کے تبحر علمی کا اندازہ ھوتا ہے اور دوسری طرف مسلمان طلبه اور اساتذہ کے قرآن مجید سے شغف اور وابستگی کا پتا چلتا ہے ۔ یہ بھی معلوم ھوتا ہے کہ کیسے کیسے دقیق و مشکل اور وسیع علوم پر ان کی کتنی گہری نظر تھی ۔ یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ علوم القرآن سے متعلق تصانیف کا کتنا وافر ذخیرہ موجود تھا ۔ یہ بات کبھی فراموش نه ھونی چاھیے کہ ابن خیر نے حدیث، علم فقه، علم ادب، علم سیر و انساب، علم الفرائض، علم اللغات وغیرہ پر اسی کثرت سے کتابیں مطالعه کیں، نیز ہر کتاب کی قراءت و سماعت کی سند اپنے شیوخ سے مؤلفین اور مصنفین تک پہنچاتی ہے ۔ اس قسم کی معلومات بیسیوں علما سے ملتی ھیں۔

(۱) ادب القاری و المقری : ابوبکر محمد بن علی ابن احمد الادفوی المقری، (ص ۷۳)؛ (۲) البیان عن تلاوة القرآن : الشیخ ابو عمر بن عبدالبر، (ص ۷۲)؛ (۳) اخلاق حملة القرآن : ابوبکر محمد بن الحسین الاجری، (ص ۷۳، ۲۸۵)؛ (۴) کتاب قراءة النبی : ابو بکر محمد بن مجاهد المقری، (ص ۲۳)؛ (۵) کتاب القراءات : ابو عبید القاسم بن سلام الهروی (م ۲۲۳ھ)، (ص ۲۳)؛ (۶) المجتبی فی القراءات :

ابوبکر بن اشته، (ص ۲۳)؛ (۷) الهادی فی القراءات : ابوعبداللہ محمد بن سفیان المقری القیروانی، (ص ۲۳)؛ (۸) التمهید فی القراءات : ابو علی الحسن بن محمد بن ابراهیم المقری البغدادی المالکی، (ص ۲۶)؛ (۹) الروضه فی القراءات : ابو علی الحسن بن محمد المقری البغدادی، (ص ۲۶)؛ (۱۰) الاختصار فی القراءات : ابوالحسن احمد بن محمد القنطری المقری، (۲۶)؛ (۱۱) التذکرة فی القراءات : ابوالحسن طاهر ابن الطیب بن غلبون، (ص ۲۶)؛ (۱۲) کتاب التیسیر فی القراءات : ابو عمرو عثمان بن سعید المقری الدانی، (ص ۲۸)؛ (۱۳) الجامع فی القراءات : ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد الطبری، (ص ۳۰)؛ (۱۵) المهذب فی القراءات : ابوالحکم العاصی بن خلف بن محرز المقری، (ص ۳۰)؛ (۱۶) کتاب الفصل فی القراءات : ابو طاهر عبدالواحد بن عمر بن ابی هاشم المقری البغدادی، (ص ۳۳)؛ (۱۷) الارشاد الی معالم اصول قراءة : ابو عبدالرحمٰن نافع ابن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم المدنی، (ص ۳۳)؛ (۱۸) الابانة عن معانی القراءات : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۳۱)؛ (۱۹) المحتوی علی الشاذ من القراءات : المقری ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی، (ص ۲۹)؛ (۲۰) اختلاف القراءات و تحریف وجوهها : ابوبکر بن مجاهد المقری، (ص ۲۳)؛ (۲۱) الحجة لاختلاف القراء : ابو علی الحسن بن الغفار الفارسی، (۲۳)؛ (اس کا اختصار ابو عبداللہ محمد بن شریح بن احمد المقری نے کیا)؛ (۲۲) الجامع القراءات الائمة : ابو القاسم عبدالجبار بن احمد عمر بن الحسن الطرسوسی المقری، (ص ۲۵)؛ (۲۳) الارشاد فی معرفة مذاهب القراء السبعة : ابو الطیب عبدالمنعم بن عبید اللہ بن غلبون المقری الحلبی، (ص ۲۵)؛ (۲۴) کتاب اشکال الفائدة (هو کتاب الامالة فی مذاهب القراء السبعة) : ابو الطیب بن غلبون، (ص ۲۷)؛ (۲۵) الاقتصاد فی القراءات السبع : ابو عمرو عثمان بن سعید الحافظ، (ص ۲۹)؛ (۲۶) اکمال الفائدة فی القراءات السبع : ابو الطیب بن غلبون المقری، (ص ۲۷)؛ (۲۷) ایجاز البیان عن اصول قراءة ورش عن نافع : المقری ابو عمرو الدانی، (ص ۲۹)؛ (۲۸) البیان فی القراءات السبع : ابو طاهر عبدالواحد بن عمر بن ابی هاشم المقری الحافظ البغدادی، (ص ۳۲)؛ (۲۹) التبصرة فی القراءات السبع : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۲۸)؛ (۳۰) کتاب التبصرة والتذکار لحفظ مذاهب القراء السبعة بالامصار من روایاتهم و طرقهم المشهورة بالآثار : ابوبکر محمد ابن مفرج بن محمد المقری البطلیوسی المعروف با بن الدبویله، (ص ۳۳)؛ (۳۱) التذکرة فی القراءات السبع : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۳۱)؛ (۳۲) التذکرة فی القراءات السبع عن القراء السبعة المشهورین : ابو الحکم العاصی بن خلف بن محرز المقری، (ص ۳۰)؛ (۳۳) التذکیر فی القراءات السبع : ابو عبداللہ محمد بن شریح المقری، (ص ۳۲)؛ (۳۴) التقریب فی القراءات السبع : ابو العباس احمد بن محمد بن سعید بن حرب اللخمی المقری المسیلی، (ص ۳۳)؛ (۳۵) التقریب والاشعار فی مذاهب القراء السبعة ائمة الامصار : امام ابو محمد شعیب بن عیسی بن علی الاشجعی المقری، (ص ۳۳)؛ (۳۶) التلخیص فی القراءات الثمان عن القراء الثمانیة المشهورین : ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد بن علی ابن محمد المقری الطبری، (ص ۲۹)؛ (۳۷) کتاب قراءة یعقوب بن اسحٰق الحضرمی (فی روایة ابی عبداللہ بن المتوکل اللؤلؤی الملقب بہ رویس) : ابوعبداللہ محمد بن شریح المقری، (ص ۳۵)؛ (۳۸) کتاب قراءة یعقوب بن اسحٰق الحضرمی (فی روایة روس و روح عنه) : ابو محمد شعیب بن عیسی بن علی الاشجعی المقری، (ص ۳۵)؛ (۳۹) التنبیه علی مذهب ابی عمرو بن

العلاء في الامالة و الفتح بالعلل : المقرى ابو عمرو عثمان بن سعيد الداني، (ص ۲۹) : (۴۰) كتاب التلخيص لاصول قراءة نافع بن عبدالرحمن : الحافظ ابو عمرو عثمان بن سعيد المقرى، (ص ۴۱): (۴۱) التنبيه على اصول قراءة نافع بن عبدالرحمن : ابو محمد مكى بن ابى طالب المقرى، (ص ۴۱) : (۴۲) التهذيب لاختلاف قراءة نافع في رواية ورش و ابي عمرو بن العلاء في رواية اليزيدى و اختلاف ورش و قالون عن نافع : ابو الطيب بن غلبون المقرى، (ص ۲۵) : (۴۳) القراءات السبع عن الائمة السبعة : ابو احمد عبدالله ابن الحسين بن حسنون المقرى السامرى، (ص ۲۷) : (۴۴) الكافي في القراءات السبع عن القراء السبعة المشهورين : الشيخ الحافظ ابو عبدالله محمد بن شريح بن احمد الرعيني المقرى، (ص ۳۱): (۴۵) الكشف عن وجوه القراءات السبع و حججها و عللها و مقاييس النحو فيها : ابو محمد مكى بن ابى طالب المقرى، (ص ۴۳): (۴۶) قصيدة ابي مزاحم موسى بن عبيد الله الخاقاني (في وصف القراءة و القراء) (ص ۷۳): (۴۷) قصيدة ابى الحسن علي بن عبدالغني الفهري الحصري المقرى (في قراءة نافع)، (ص ۷۴): (۴۸) قصيدة ابي الحسين محمد بن احمد الملطي (في معارضة قصيدة ابي مزاحم الخاقاني)، (ص ۷۳): (۴۹) (الف) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها؛ (ب) المحتسب في شرح القراءة الشاذة: ابو الفتح عثمان بن جني النحوي الموصلي، (ص ۴۳): (۵۰) كتاب الهداية الى مذهب القراء السبعة : ابو العباس احمد بن عمار بن ابي العباس المهدوى المقرى، (ص ۳۱): (۵۱) المرشد في القراءات السبع : ابو الطيب بن غلبون المقرى، (ص ۲۵): (۵۲) كتاب الايضاح في الهمزتين : المقرى ابو عمرو عثمان بن سعيد الداني، (ص ۲۹): (۵۳) كتاب الياءات : ابو عمرو الداني، (ص ۲۹): (۵۴) كتاب مسئلة السنية (وهي مسئلة من الهمز) : المقرى ابو عمرو الداني، (ص ۲۹): (۵۵) كتاب رواية الادغام الكبير لابي عمرو ابن العلاء : ابو عبدالله محمد بن شريح، (ص ۳۵): (۵۶) كتاب الادغام الكبير لابي عمرو بن العلاء : ابو محمد شعيب بن عيسى بن على الاشجعي المقرى، (ص ۴۵): (۵۷) التحديد في معرفة التجويد لتلاوة القرآن : الحافظ ابي عمرو عثمان بن سعيد المقرى الداني، (ص ۴۰): (۵۸) الرعاية لتجويد القراءة و تحقيق لفظ التلاوة : ابو محمد مكى بن ابى طالب، (ص ۴۰): (۵۹) نهاية الاتقان في تجويد تلاوة القرآن: ابو الحسن شريح بن محمد المقرى، (ص ۳۸): (۶۰) كتاب التحصيل، لفوائد كتاب التفصيل، الجامع لعلوم التنزيل : ابو العباس احمد بن عمار المهدوى المقرى، (ص ۴۴): (۶۱) احكام القرآن : اسمعيل بن اسحق القاضي، (ص ۵۱): (۶۲) احكام القرآن : بكر بن العلاء القشيرى، (ص ۵۲): (۶۳) احكام القرآن : ابوبكر ابن بكير، (ص ۵۳): (۶۴) احكام القرآن : القاضي ابو بكر محمد بن عبدالله بن العربي، (ص ۵۴): (۶۵) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو داؤد سليمان بن الاشعث السجستاني، (ص ۴۷): (۶۶) ناسخ القران و منسوخه : ابو محمد مكى بن ابى طالب، (ص ۵۱): (۶۷) ناسخ القرآن و منسوخه : القاضي ابو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي (ص ۵۱): (۶۸) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو القاسم هبة الله المفسر، (ص ۴۶): (۶۹) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو جعفر ابن النحاس، (ص ۴۹): (۷۰) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو عبيد القاسم بن سلام (م ۲۲۳ھ)، (ص ۴۷): (۷۱) كتاب الوقف والابتداء : ابو جعفر بن النحاس، (ص ۴۵): (۷۲) الوقف والابتداء : ابو بكر محمد بن القاسم بن الانبارى، (ص ۴۴): (۷۳) المكى والمدني من القرآن و اختلاف المكى والمدني في آيه : ابو عبدالله محمد شريح ابن احمد المقرى، (ص ۳۹): (۷۴) فضائل القرآن : ابو عبيد القاسم بن سلام، (ص ۹۹): (۷۵) فضائل

القرآن : ابوذر عبد بن احمد الهروی، (ص ٧٠)؛ (٧٦) فضائل القرآن : یحیی بن ابراهیم بن مزین (ص ٧٠)؛ (٧٧) فضائل القرآن: عباس بن اصبغ الهمدانی، (ص ٧١)؛ (٧٨) غریب القرآن : ابو محمد بن قتیبه (م ٢٧٦ھ)، (ص ٦٩)؛ (٧٩) غریب القرآن : ابو محمد یحیی بن المبارک بن المغیره العدوی الیزیدی (م ٢٠٢ھ)، (ص ٦٧)؛ (٨٠) غریب القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب الاندلسی (م ٤٣٧ھ)، (ص ٦٧)؛ (٨١) کتاب الغریبین : غریب القرآن و غریب الحدیث فی نظام واحد : ابو عبید احمد بن محمد الهروی، (م ٤٠١ھ) (ص ٦٩)؛ غریب القرآن والا حصه الگ بهی مکتبة جامع القرویین فاس میں موجود هے؛ (٨٢) نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن: ابوبکر محمد بن عزیز السجستانی، (م ٣٣٠ھ)، (ص ٦١)؛ (٨٣) یاقوتة الصراط فی غریب القرآن : ابو عمر احمد بن محمد بن عبدالواحد الزاهد المطرز، (ص ٦٠)؛ (٨٤) کتاب المجاز (فی غریب القرآن) : ابو عبیدة معمر بن المثنی، (٥٩)؛ (٨٧) العالم والمتعلم فی معانی القرآن : ابو جعفر احمد بن محمد بن اسمعیل النحوی النحاس، (م ٣٣٨) (ص ٦٥)؛ (٨٥) معانی القرآن و اعرابه : ابو اسحق ابراهیم بن السری الزجاج (م ٣١١)، (ص ٦٣)؛ (٨٦) شواهد القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، (ص ٧١)؛ (٨٧) اعراب القرآن : ابو جعفر بن احمد بن محمد ابن النحاس، ص ٦٥؛ (٨٨) مشکل اعراب القرآن : ابو بکر بن فورک، (ص ٦٩)؛ (٨٩) مشکل اعراب القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ٦٨)؛ (٩٠) مشکل القرآن : ابو محمد بن قتیبه، (ص ٦٤)؛ (٩١) استیعاب البیان فی معرفة مشکل القرآن : ابو عبدالله محمد بن ابی العاقبة، (ص ٤٩)؛ (٩٢) الامثال الکامنة فی القرآن: ابو محمد الحسن بن عبدالرحمن ان اسحق القضاعی، (ص ٧٥)؛ (٩٣) الامثال الکامنة فی القرآن : الحسن بن الفضل، (ص ٧٥)؛ (٩٤) تفسیر القرآن : ابوبکر محمد بن الحسن بن زید بن هارون المقری الموصلی النقاش، (ص ٥٧)؛ (٩٥) تفسیر القرآن : عبدالرزاق بن همام، (ص ٥٠)؛ (٩٦) تفسیر القرآن : ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی، (ص ٥٨)؛ (٩٧) کتاب النکت فی تفسیر القرآن : ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری الماوردی، (ص ٥٩)؛ (٩٨) الکشف و البیان عن تفسیر القرآن : ابو اسحق احمد بن محمد الثعلبی، (ص ٥٩)؛ (٩٩) تفسیر القرآن : یحیی بن سلام، (ص ٥٦)؛ تفسیر القرآن : ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، (٥٨)؛ (١٠٠) انتخابات نظم القرآن للجرجانی : المقری ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ٤١)؛ (١٠١) جزء فیه تعدیل التجزئة بین الائمة فی شهر رمضان فی قراءة القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ٧٦)؛ (١٠٢) البرهان فی علوم القرآن : ابو الحسن علی بن ابراهیم النحوی الجوفی، (ص ٧١)، (١٠٣) تاریخ طبقات القراء والمقرئین : ابو عمرو عثمان ابن سعید الدانی (ص ٧٢)۔

تراجم قرآن مجید : قرآن مجید عربی زبان میں نازل هوا۔ قرآن کے مخاطب اول اور سب سے پهلے اسلام قبول کرنے والے عرب هی تهے۔ بعد ازاں اسلام جهاں جهاں پهنچا، قرآن مجید بهی ان کے ساته پهنچا اور قرآن مجید نے اپنی زبان کی سیادت تسلیم کرائی۔ قرآن مجید کی خاطر نو مسلم اقوام نے عربی زبان کو اپنایا اور اسے مادری زبان کے برابر حیثیت دی۔ پهر امتداد زمانه سے ایک ایسا دور آیا که عوام کو سمجهانے کے لیے قرآن مجید کے ترجمے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بعض روایتوں سے یه بهی معلوم هوتا هے که حضرت سلمان فارسیؓ نے آنحضرت صلّی الله علیه و آله وسلّم کی اجازت سے اپنے هموطن نو مسلموں کے لیے سورة الفاتحة کا فارسی ترجمه کیا تها (السرخسی : المبسوط، کتاب

الصلوٰة) ۔ بنو امیہ کی خلافت کے اواخر میں قرآن مجید کے بربر زبان میں ترجمے کا ذکر بھی ملتا ہے (البیرونی: محاضرات جغرافیہ) اور اسے اولین ترجمۂ قرآن مجید کہا جا سکتا ہے ۔ ترجمہ دو طرح کا ہو سکتا ہے : ایک لفظی اور دوسرا تفسیری و معنوی ۔ ترجمۂ قرآن مجید کسی نوع کا بھی ہو اس میں وہ خوبی کلام و اعجاز اور حسن بیان پیدا نہیں ہو سکتا جو عربی زبان میں موجود ہے ۔ عربی زبان میں قرآن مجید کلام اللہ ہے اور ترجمہ کتنا ہی حسین و جمیل کیوں نہ ہو، بہر حال وہ ترجمہ اور مفہوم و مطلب ہے اور اعجاز و ایجاز کے ان تمام اوصاف اور خوبیوں سے یکسر محروم جو کلام الٰہی میں بدرجۂ غایت موجود ہیں ۔ اسے کلام اللہ کا مفہوم و ترجمہ ہی کہیں گے ۔ ترجمہ کلام اللہ نہیں کہلا سکتا ۔ ترجمے میں یہ بات پیش نظر ہوتی ہے کہ وہ سلیس سادہ، عام فہم اور باوقار ہو اور قرآن مجید کے مفہوم کو ادا کرتا ہو ۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرنے والوں کے دو نمایاں مکتب فکر ہیں : ایک مسلمانوں کا مکتب فکر اور دوسرا غیر مسلموں کا ۔ علمائے اسلام نے اپنے اپنے ملکوں کی زبان میں قرآن فہمی کے لیے ترجمے کیے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ قرآن مجید ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، اس لیے ہر شخص کے لیے اسے سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا موقع مہیا کیا جائے ۔ اس کے برعکس غیر مسلم اقوام کے مذہبی رہنماؤں نے قرآن مجید کو خود سمجھنے اور پھر اپنی قوم کو عمداً ایک غلط قسم کا تاثر دینے کے لیے یورپ کی مختلف زبانوں میں ترجمے کیے ۔ مغربی زبانوں میں پہلا ترجمۂ قرآن مجید راہبوں کے ایک سربراہ پطرس Peter Abbot of Cluny کی فرمائش پر انگلستان کے ایک فاضل رابرٹس Robertus Retenensis نے لاطینی زبان میں ۱۱۴۳ء میں مکمل کیا ۔ یہ ترجمہ تقریباً چار صدیوں تک مخطوطوں کی شکل میں مروج رہا ۔ سیورش Zurich (سوئٹزرلینڈ) کے ایک شخص تھیوڈور Theodor نے اس قدیم لاطینی ترجمے کو ۱۵۴۳ء میں بازل Basle سے شائع کیا ۔ بقول پروفیسر آربری یہ ترجمہ غلطیوں اور غلط فہمیوں کا پلندا ہے اور متعصبانہ بدنیتی پر مبنی ہے ۔ اس کے باوجود اس ترجمے نے جدید مغربی زبانوں میں تراجم کے لیے بنیاد و اساس کا کام کیا ۔ بعد ازاں یہ ترجمہ دو تین بار طبع ہوا ۔ مراکش کے ایک پادری کا لاطینی زبان میں کیا ہوا ترجمہ ۱۶۹۸ء میں اٹلی سے شائع ہوا ۔

قرآن مجید کا فرانسیسی ترجمہ ۱۶۴۷ء میں Andre du Ryer نے شائع کیا ۔ الیگزانڈر راس Alexandar Ross نے دو سال بعد اس ترجمے کو انگریزی زبان میں منتقل کیا ۔ بعد ازاں دو تین اور ترجمے فرانسیسی زبان میں شائع ہوئے ۔ یہ تراجم قطعاً تسلی بخش نہ تھے ۔ عصر حاضر میں ڈاکٹر محمد حمیداللہ کا فرانسیسی زبان میں ترجمۂ قرآن ہر لحاظ سے قابل ستائش اور لائق مطالعہ ہے ۔ انگریزی کا ایک قابل اعتنا ترجمہ انگلستان کے ایک وکیل جارج سیل George Sale نے ۱۷۳۴ء میں شائع کیا ۔ سیل کے پیش نظر پادری Maracci کا لاطینی ترجمہ بھی تھا جو ۱۶۹۸ء میں Padua سے شائع ہو چکا تھا ۔ پروفیسر آربری کو سیل کے ترجمے کے بارے میں قطعاً کوئی خوش فہمی نہیں ہے ۔ ان کی رائے میں اگرچہ سیل کو زیادہ سہولتیں میسر تھیں، پھر بھی وہ تعصب اور جانب داری کا برابر شکار رہا اور اس سلسلے میں وہ کوئی خلش بھی محسوس نہ کرتا تھا ۔ سیل کا دیباچہ پڑھ کر کہنا پڑتا ہے کہ وہ بدنیت بھی تھا ۔ تقریباً ڈیڑھ صدی تک سیل کا ترجمہ عیسائی حلقوں میں مروج و متداول رہا اور گبن اور کارلائل ایسے لوگ بھی

اسی بدنیتی پر مبنی ناقص ترجمے کو پڑھ کر اسلام، قرآن اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں اپنی اپنی رائے قائم کرتے رہے ۔ ۱۸۶۱ء میں پادری راڈویل J.M. Rodwell کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا ۔ اس ترجمے میں ترتیب تلاوت کے بجائے ترتیب نزول کے اعتبار سے سورتوں کو مرتب کیا گیا ۔ خود انگریز فضلا کو قرآن مجید کے تراجم کے نقائص کا احساس و اعتراف تھا ۔ مارگولیتھ ایسے فاضل نے راڈویل کے ترجمے کو پہلے تراجم کی نسبت سے قدرے بہتر قرار دیا ۔ ۱۸۸۰ء میں ایڈورڈ ہنری پامر Edward Henry Palmer نے انگریزی ترجمہ شائع کیا ۔ عیسائی حلقوں میں پامر کا ترجمہ بھی پہلے تراجم سے قدرے بہتر قرار دیا گیا اور نسبةً خاصا مقبول بھی ہوا، لیکن اسلامی زاویۂ نگاہ سے کوئی ترجمہ بھی قطعی طور پر قابل اطمینان اور لائق اعتماد نہ تھا ۔ انگریزی زبان میں قابل اعتبار ترجمہ قرآن مجید پہلی مرتبہ ایک نو مسلم انگریز محمد مارماڈیوک پکتھال Muhammad Marmaduke Pickthal کے قلم سے ۱۹۳۰ء میں لنڈن سے شائع ہوا ۔ معدودے چند تسامحات کو نظر انداز کرتے ہوئے یہ ترجمہ مقبول خاص و عام ہوا ۔ برطانوی فضلا کے قلم سے ایک دو اور تراجم بھی قابل ذکر ہیں ۔ رچرڈ بل (Richard Bell) نے ۱۹۳۷ء تا ۱۹۳۹ء دو جلدوں میں قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ ایڈنبرہ (Edinburg) سے شائع کیا ۔ پروفیسر اے جے آربری (A. J. Arberry) نے ۱۹۵۵ء میں لنڈن سے دو جلدوں میں *The Quran Interpreted* کے عنوان سے ترجمۂ قرآن شائع کیا ۔

خود مسلمانوں کے کیے ہوئے کئی انگریزی ترجمے برصغیر پاک و ہند میں شائع ہو چکے ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں: مرزا ابوالفضل (الہ آباد ۱۹۰۰ء)، ڈاکٹر عبدالحکیم (۱۹۰۵ء)، محمد علی (بار اول ۱۹۱۷ء)، میرزا حیرت دہلی (۱۹۱۹ء)، حافظ غلام سرور (۱۹۳۰ء)، عبداللہ یوسف علی (بار اول ۱۹۳۵ء)، عبدالماجد دریا آبادی (نیز دیکھیے عبدالحی الحسنی: الثقافة الاسلامیة فی الهند) ۔

انگریزی ترجموں پر تنقید و تبصرہ کے لیے دیکھیے حافظ غلام سرور کے انگریزی ترجمۂ قرآن *Translation of the Holy Quran* کا دیباچہ Introduction (vii تا xliv) جس میں جارج سیل، راڈویل، پامر اور محمد علی لاہوری کے ترجموں پر تنقید و تبصرہ کیا گیا ہے ۔ اسی طرح پروفیسر آربری نے بھی اپنے دیباچۂ ترجمۂ قرآن مجید (دیکھیے Preface, *The Quran Interpreted*، ص ۷ تا ۲۸) میں انگریزی تراجم پر کچھ مفید باتیں لکھی ہیں ۔

عبرانی زبان میں بھی قرآن مجید کے دو تین تراجم موجود ہیں ۔ پہلا ترجمہ یعقوب بن اسرائیل کا، دوسرا ہرمن رکنڈروف کا (۱۹۲۷ء) اور تیسرا فلین کا جو بیت المقدس سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا ۔

اطالوی زبان میں: ہینن کا ترجمہ (۱۵۴۷ء)، کازو کا ترجمہ (۱۸۴۷ء)، بنیر کا ترجمہ (۱۸۸۲ء)، فروجو کا ترجمہ (۱۹۲۸ء)، بوئلی کا (۱۹۲۹ء) ۔

ہسپانوی زبان میں تراجم: ڈی روئلس (میڈرڈ ۱۸۴۴ء)؛ برجبونڈو (میڈرڈ ۱۸۷۵ء)؛ آرٹرز (بارسلونا ۱۸۷۶ء)؛ بیسویں صدی میں بھی چار پانچ مزید ترجمے ہسپانوی زبان میں شائع ہو چکے ہیں ۔ جاپانی، چینی، ارمنی اور ڈچ (ہولنڈی) زبانوں میں تین تین چار چار تراجم موجود ہیں ۔ اسی طرح بوہیمی، جاوی، ہندی میں بھی کئی کئی تراجم ملتے ہیں ۔ پولینڈی، پرتگالی، ڈنمارکی اور روسی زبانوں میں بھی ترجمے کئے گئے ہیں ۔ ترکی اور فارسی میں بھی کئی کئی تراجم موجود ہیں ۔ پنجابی، سندھی، پشتو اور بنگلہ میں بھی قرآن مجید کے

ترجمے کیے گئے ۔ فارسی تراجم میں شاہ ولی اللہؒ دہلوی کا ترجمہ خاصا مقبول و مشہور ہوا ۔ پنجابی ترجموں میں حافظ محمد لکھوی کا ترجمہ بہت مقبول ہے ۔

اردو تراجم قرآن میں شاہ عبدالقادر (۱۲۰۵ء) اور شاہ رفیع الدین کے تراجم بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ان کے بعد نذیر احمد دہلوی، فتح محمد جالندھری، محمود حسن اور اشرف علی تھانوی کے تراجم بڑے مقبول ہوے ۔ نیز ہر مکتب فکر کے علما نے اپنے اپنے اسلوب و انداز میں اردو میں تفسیریں اور ترجمے شائع کیے ہیں ۔ جدید شائع ہونے والے تراجم میں ابوالکلام آزاد (ترجمان القرآن)، عبدالماجد دریا بادی کا ترجمہ اور سید ابوالاعلی مودودی کا ترجمہ و تفسیر، (تفہیم القرآن) بھی قابل ذکر ہیں ۔ نقشۂ ذیل سے معلوم ہوگا کہ دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے کتنے تراجم موجود ہیں ۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے :

| | | | |
|---|---|---|---|
| اردو | ۹۲ | اطالوی | ۱۹ |
| فارسی | ۵۲ | جرمنی | ۱۶ |
| ہندی | ۱۸ | لاطینی | ۱۵ |
| گجراتی | ۹ | ہسپانوی | ۹ |
| پشتو | ۱۴ | ہولندی (ڈچ) | ۵ |
| سندھی | ۶۷ | روسی | ۶ |
| پنجابی | ۶ | چینی | ۵ |
| بنگلہ | ۶ | برتگالی | ۴ |
| ملیالم | ۳ | ارمنی | ۴ |
| سنسکرت | ۲ | ڈنمارکیہ ڈینشی | ۴ |
| مرہٹی | ۱ | سویدیہ (سویڈش) | ۳ |
| تامل | ۱ | پولنڈی (پولش) | ۳ |
| گورمکھی | ۱ | جاپانی | ۳ |
| کشمیری | ۱ | صربیہ | ۲ |
| تلیگو | ۳ | ہنگری | ۲ |
| ترکی | ۷ | یونانی | ۲ |
| سواحلی | ۲ | برمی | ۲ |
| انگریزی | ۲۶ | مکاسرین | ۲ |
| فرانسیسی | ۲۲ | بوہیمیہ | ۲ |
| ارگونین | ۱ | آسٹرین | ۲ |
| البانیہ | ۱ | انڈو چائنا | ۱ |
| بلغاری | ۱ | حبشی | ۱ |
| رومانی | ۱ | جاوی | ۱ |
| فلپائن | ۱ | مالٹی | ۱ |

یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ یہ ایک سرسری جائزہ ہے ۔ اس سلسلے میں یہ کوئی حرف آخر نہیں ہے ۔ کتنی ہی زبانیں ہیں جن تک ہماری رسائی نہیں ہو سکی ۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ دنیا کی بیشتر زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم جیسے بھی ہیں موجود ہیں ۔

**مآخذ** : (۱) مناع القطان : مباحث فی علوم القرآن، (۱۹۷۳ء)، باب ترجمة القرآن، ص ۳۱۲ تا ۳۲۲؛ (۲) براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب؛ قاہرہ ۱۹۵۹ء)، ۱ : ۱۴۱ تا ۱۴۴ (بالخصوص تراجم و مآخذ)؛ (۳) حافظ غلام سرور : *Translation of the Holy Quran*، آوکسفرڈ ۱۹۳۰ء، Introduction (تعارف)؛ (۴) A. J. Arberry : *The Quran Interpreted*، (لنڈن ۱۹۵۵ء)، Preface، ص ۷ تا ۲۸؛ (۵) Schwally : *Geschichte des Qurans*، ۲ : ۲۱۸، ۲۲۳؛ (۶) سیارہ ڈائجسٹ (اپریل ۱۹۷۰ء)، قرآن نمبر، حصۂ سوم، (تراجم قرآن مجید)۔

(عبدالقیوم)

**اہتمام کتابت قرآن مجید** : مسلمانوں نے قرآن مجید کی کتابت کے سلسلے میں بھی جس محبت و دلبستگی اور شغف و شیفتگی کا ثبوت دیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی ۔ قرآن مجید کی

کتابت اور طرز تحریر سے ایک مستقل اسلوب کا فن خطاطی معرض وجود میں آیا ۔

عہد نبوی میں قرآن مجید لکھنے والے کئی صحابۂ کرام رضہ تھے جن میں خلفائے راشدین کے علاوہ حضرات زید بن ثابت، اُبَی بن کعب، عبداللہ بن مسعود، مُعاذ بن جَبَل، ابو زید اور معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ اس عہد میں قرآن کی کتابت اس وقت کے مروجہ رسم الخط میں ہوتی تھی ۔ یہی صورت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بعد خلافت راشدہ اور عہد بنی امیہ میں رہی اور صحابۂ کرام رضہ، تابعین اور اتباع تابعین میں سے ہزاروں بزرگوں نے قرآن مجید کی کتابت کا شرف حاصل کیا ۔ پہلی صدی ہجری میں قرآن مجید کے لاکھوں نسخے لکھے گئے ۔ اور ان کا طرز کتابت اور اسلوب تحریر وہی تھا جو مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ میں اس وقت عام طور پر مروج تھا ۔ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں کتابت قرآن کے سلسلے میں خوش خطی کا تو آغاز ہوا، لیکن آرائش و خوشنمائی اور تزئین و تذہیب کا ابھی رواج نہ ہوا تھا، البتہ ایک روایت ملتی ہے کہ مشہور صحابی اور کاتب قرآن حضرت عبداللہ بن مسعود کو سونے سے مزین قرآن مجید کا ایک نسخہ پیش کیا گیا، جسے دیکھ کر انھوں نے فرمایا کہ قرآن مجید کی بہترین تزئین و آرائش اس کی تلاوت کرنا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکابر صحابۂ کرام رضہ ظاہری خوشنمائی اور تزئین و تذہیب حروف و الفاظ کے بجائے تلاوت قرآن کو زیادہ اہمیت دیتے تھے ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مکۂ مکرمہ، مدینۂ منورہ، بصرے اور کوفے کے شہروں میں مروجہ طرز کتابت کی وجہ سے اس رسم الخط کو مکی، مدنی، بصری یا کوفی خط کہا جاتا تھا ۔ دوسری صدی کے اواخر میں کوفی رسم الخط سارے عالم اسلامی میں کتابت قرآن مجید کے لیے مروج و مقبول ہو چکا تھا ۔

دوسری صدی کے مکی یا مدنی رسم الخط کے نمونے بعض کتاب خانوں مثلاً برٹش لائبریری، لنڈن (دیکھیے نمونہ (١) کتابت قرآن مجید کے چند نمونے) میں موجود ہیں ۔ اس طرز کتابت کو "الخط المائل" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ قدیم کوفی رسم الخط نے ارتقا کی کئی منازل طے کیں اور آگے چل کر آیات قرآنی اور سورتوں کے عنوانوں کی تزئین و تذہیب اور زیبائش نے فن خطاطی کو چار چاند لگا دیے ۔ فن خطاطی نے کئی انداز اور اسلوب اختیار کیے اور خطِ کوفی، خطِ مغربی، خط ریحان، خط محقّق، خط نسخ، خط نستعلیق، خط ثلث، خط رقاع، خط بہار وغیرہ معرض وجود میں آئے ۔ یہ سلسلۂ تزئین و تذہیب قرآن مجید کے صرف متن تک ہی محدود نہ رہا بلکہ جلد سازی میں بھی تذہیب و تزئین اور آرائش و زیبائش کا اہتمام کیا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ فن : خطاطی؛ تجلید؛ تذہیب) ۔ کتابت قرآن مجید کے کچھ نمونے مقالۂ فن : خطاطی میں طبع ہو چکے ہیں ۔ چند نمونے اس مقالے کے آخر میں پیش خدمت ہیں ۔

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ World of Islam Festival Trust کے تعاون سے برٹش لائبریری لنڈن نے ایک عالمی اسلامی نمائش کا انعقاد (٣ اپریل تا ٥ اگست ١٩٧٦ء) کیا ۔ اس نمائش میں قرآن مجید کے نادر اور قدیم مخطوطات بھی شامل تھے جو بڑی محنت اور جستجو کے بعد فراہم کیے گئے تھے اور جن کی فہرست اور چند نادر نمونے World of Islam Publishing Company نے برٹش لائبریری لنڈن کے

لیے شائع کر دیئے ہیں ۔ ان مطبوعات سے قرآن مجید کے سلسلے میں خطاطی اور تذہیب و تزئین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اس عالمی اسلامی نمائش کے مہتمم حضرات اور ادارے اپنی اس قابل تحسین اور لائق ستائش کارگزاری کے لیے دنیائے اسلام کے شکریے کے مستحق ہیں ۔ کتابت قرآن مجید کے یہ چند نمونے ان کے شکریے کے ساتھ شائع کیے جا رہے ہیں ۔

(عبدالقیوم)

* * *

# تصحیحات

## (جلد ۱)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۷ | ۱ | ۱۸ | اسی کتاب میں ہے کہ وہ ماں کی طرف سے سید تھے لیکن ان کے اجداد پٹھان تھے۔ روضۃ القیومیہ، (ترجمہ رکن اول، ص ۳۳۲ بحوالۂ ملا بدر الدین (''پیر برادر و خواجہ تاش شیخ آدم'': حضرات القدس) مگر حضرت شاہ ولی اللہ | [اسی کتاب میں ہے کہ ''شیخ باپ دادا سے سید ہیں۔ اون کے دادا قوم افغان سے ہیں'' (روضۃ القیومیۃ، اردو ترجمہ، فرید کوٹ ۱۳۱۸ھ، ص ۲۳۹)۔ حضرات القدس (اردو ترجمہ، دفتر دوم، ص ۲۵۰) میں شیخ آدم کے ''پیر برادر و خواجہ تاش'' ملا بدرالدین سرہندی رقمطراز ہیں: ''شیخ کا اصلی ملک روم ہے اور اپنے باپ دادا کی طرف سے آپ سید تھے۔ آپ کی دادی صاحبہ پٹھانی تھیں''۔ سید محمد میاں نے یہ لکھ کر بات اور بھی واضح کر دی کہ وہ ''حسینی سید ہیں۔ آپ کی نانی اگرچہ سیدہ تھیں، مگر چونکہ افغانستان کی رہنے والی تھیں، اس لیے ان کو افغانی سمجھا جاتا تھا''۔ (علماء ہند کا شاندار ماضی، لاہور ۱۹۷۷ء، ۱: ۲۷۷) اور اسی رائے کو درست سمجھنا چاہیے]؛ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ |

## (جلد ۲)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۸۷۲ | ۲ | ۲۸ | قمر حسین محوی | محمد حسین محوی |
| ۸۷۴ | ۲ | ۳۰ | طیش | طپش |

## ( جلد ٣ )

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ٣٥ | | پیشانی | آکبر الہ آبادی | آکثم بن صیفی |
| ٥٥ | ١ | پیشانی | آکبر الہ آبادی | آکثم بن صیفی |
| ٢٧٩ | ٢ | ١٠ | علی گڑھ | اعظم گڑھ |
| ٢٧٩ | ٢ | ١٢ | علی گڑھ | اعظم گڑھ |

## ( جلد ٥ )

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ٢٦٧ | ٢ | ٢٨ | غلام حسین بجنوری | غلام حسین جونپوری |
| ٢٦٩ | ١ | ٢٣ | Max | Paul |
| ٢٦٩ | ١ | ٢٥ | Krouss | Krous |

## ( جلد ٧ )

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ٢٢٧ | ٢ | ١١ | بلوغ العرب | بلوغ الارب |
| ٩٨٥ | ٢ | ٢٠١ | جس کا ذکر قرآن میں یوں ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ (٤٨ [الفتح] : ١٠) | جس کا ذکر قرآن مجید میں یوں ہے : لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ (٤٨ [الفتح] : ١٨) . |

## ( جلد ٨ )

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ١٣٦ | ٢ | ١٥ | چال و چلن | چال چلن |

## ( جلد ٩ )

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ١٣٦ | ٢ | ١٦ | پہلی جلد مکمل کر لی تھی | پہلی دو جلدیں مکمل کر لی تھیں |
| ١٣٦ | ٢ | ١٩ | مزید پانچ جلدیں | مزید چار جلدیں |
| ١٣٧ | ٢ | ١١ | محمد عزیز مرزا | محمد عزیز |

## ( جلد ١٠ )

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ٢١٣ | ٢ | ١٣ | التقریر و التعمیر | التقریر و التحبیر |

## (جلد ۱۲)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۳۶۱ | ۱ | ۷ | مهجورة | مهجوره |
| ۸۸۰ | ۱ | ۲۷ | گوالکنڈہ | نو نند (راجپوتانہ) |

## (جلد ۱/۱۶)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲۲ | خاتمہ | خاصّہ |
| ۳ | ۱ | ۲۷ | واقع | واقعہ |
| ۷ | ۱ | ۹ | الکثنة | الکفّة |
| ۸ | ۱ | ۱۳ | زکی | رہے |
| ۱۰ | ۲ | ۱۳ | خَلدون | خَلدُون |
| ۱۰ | ۲ | ۳۲ | وفات | وفات کے |
| ۱۳ | ۲ | ۸ | جلالہ | جلالہ |
| ۱۵ | ۲ | ۱۳ | فروغ | فُروع |
| ۱۵ | ۲ | ۱۳ | بیروت | بیروت |
| ۱۶ | ۲ | ۲۳ | کے دوروں کی تالی پر | کی تان پر |
| ۱۹ | ۲ | ۳۰ | اشتغال | اشتغال کے |
| ۱۸ | ۱ | ۱۲ | التنطفونی | النّطقونی |
| ۲۷ | ۲ | ۲۳ | اس کے کا محل | اس کا محل |
| ۳۳ | ۲ | ۱۵ | بمدد | بمدد |
| ۳۳ | ۲ | ۱۲ | البزاة والصید | البزاة والصید |
| ۳۶ | ۱ | ۷ | کے تعلیم کے | کی تعلیم کے |
| ۳۶ | ۱ | ۲۰ | نظر | نظر آئے |
| ۳۸ | ۱ | ۸ | روہیلیا | روم ایلی |
| ۴۱ | ۱ | ۲۵ | نھی | نہر |
| ۴۱ | ۲ | ۲۳ | نکتے | نکلے |
| ۴۷ | ۱ | ۸ | نمائندے | نمائندے |
| ۴۸ | ۱ | ۵ | ابو نامہ | ابو شامہ |
| ۴۸ | ۱ | ۲۹ | بیوپا | جو |
| ۵۰ | ۱ | ۷ | خدا | اللہ |
| ۵۳ | ۱ | ۱۱ | مہیں | میں |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۵۶ | ۲ | ۱۰ | کپ | کب |
| ۵۸ | ۱ | ۲۷ | بہ ہوا | بپہ ہوا |
| ۵۹ | ۱ | ۲ | الأشعت | الأشعث |
| ۵۹ | ۱ | ۲۶ | اللغوین | اللغویین |
| ۶۰ | ۱ | ۲۲ | اسے | اس |
| ۶۱ | ۱ | ۹ | کیے | کئے |
| ۷۰ | ۲ | ۳۰ | آن | [illegible] |
| ۷۳ | ۲ | ۱۸ | جائے اور کا | جائے کا |
| ۷۹ | ۲ | ۱ | تعین | تعیین |
| ۸۱ | ۱ | ۳۲ | تھی | تھیں |
| ۸۱ | ۲ | ۱۵ | تکیلات | تشکیلات |
| ۸۲ | ۲ | ۲۹ | ۱۹۵۸ء | ۱۹۵۸ء |
| ۸۵ | ۲ | ۲۷ | نے گیا | نے دیا گیا |
| ۸۸ | ۱ | ۱ | اعلان کا | کا اعلان |
| ۹۲ | ۲ | ۲۱ | ہر سال کے | ہر سال |
| ۹۲ | ۲ | ۲۳ | ارکان میں | ارکان میں سے |
| ۹۳ | ۲ | ۱ | تغلیقہ | تعلیقہ |
| ۹۶ | ۱ | ۱۸ | بغاوت زمانے | بغاوت کے زمانے |
| ۹۶ | ۲ | ۴ | عائدہ | عائد |
| ۹۶ | ۲ | ۱۱ | ترکے گا | ترے کا |
| ۹۶ | ۲ | ۱۹ | جس | جن |
| ۹۹ | ۱ | ۱۸ | لکھیں | لکھی |
| ۱۰۰ | ۲ | ۳ | العرابیہ | العربیہ |
| ۱۰۷ | ۲ | ۳۰ | نمائندہ کی | نمائندوں |
| ۱۰۹ | ۱ | ۲ | دارستان | داستان |
| ۱۱۰ | ۱ | ۲۷ | کے سماعت | کی سماعت |
| ۱۱۱ | ۲ | ۷ | بین العلق | بین الملی |
| ۱۱۲ | ۲ | ۲۳ | تنبیرہ | تنبیہ |
| ۱۱۳ | ۲ | ۳ | سوقعہ | موقع |
| ۱۱۴ | ۱ | ۳ | شواری | شورای |
| ۱۱۵ | ۲ | ۸ | خاتّما | خاتما |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ١١٥ | ١ | ١١ | جس کی بنا | جس کی |
| ١١٦ | ١ | ٦ | صراحتۃ | صراحتہ |
| ١١٩ | ١ | ٣ | توسیح | تسبیح |
| ١١٩ | ١ | ٥ | وثاقی | وفاقی |
| ١٢٠ | ١ | ٧ | جمیعتوں | جمعیتوں |
| ١٢٠ | ٢ | ٢ | کے | کی |
| ١٢١ | ٢ | ١١ | گیے | گئے |
| ١٢٢ | ٢ | ٨ | گیے | گئے |
| ١٢٢ | ٢ | ٢٨ | جنھیا | جیتوا |
| ١٣٠ | ٢ | ٢٣ | شرہر | سپہر |
| ١٣١ | ٢ | ٥ | کیا گیا | لیا |
| ١٣٢ | ٢ | ٢٩ | گیا | کہا گیا |
| ١٣٦ | ١ | ١ | تھے | تھیں |
| ١٣٨ | ٢ | ٣ | ١٣-پاکستان | ١٤ - پاکستان |
| ١٣٩ | ١ | ١٦ | مختصرٌ | مختصراً |
| ١٣٩ | ٢ | ٣٠ | سبب | سبب |
| ١٤٣ | ١ | ٢ | بین لاقوامی | بین الاقوامی |
| ١٤٥ | ١ | ١٣ | اطمینانی | بے اطمینانی |
| ١٤٩ | ١ | ٨ | کوشش کی | کوشش کی گئی |
| ١٥١ | ٢ | ٩ | میں | ہیں |
| ١٥١ | ٢ | ١٢ | ٣٥ کے | ٣٥ کی |
| ١٥٢ | ١ | ٣ | وزرا | وزرا کا |
| ١٧٣ | ١ | ١٧ | کی | کی کی |
| ١٥٩ | ١ | ٦ | دولی لعربیہ | دول العربیہ |
| ١٥٩ | ٢ | ٣ | تنقید | تنفیذ |
| ١٧٣ | ١ | ٢١ | نتیجۃ | نتیجہ |
| ١٨١ | ١ | ٣٠ | الحمرا الدنیا | الحمراء الدنیا |
| ١٩٣ | ٢ | ١٩ | قاہر | قاہرہ |
| ١٩٦ | ١ | ١٨ | جامۃ | جامعۃ |
| ٢٠٩ | ١ | ١٥ | العراج | الخراج |
| ٢١٦ | ٢ | ٢٠ | تھے | تھا |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۱۸ | ۱ | ۱۹ | سمجھتے | سمجھیے |
| ۲۱۹ | ۲ | ۱۰ | ابطلال | ابطال |
| ۲۲۳ | ۲ | ۲۲ | قبائلیت | قبائلیت |
| ۲۳۵ | ۲ | ۳ | اور عہ ان | اور ان |
| ۲۷۲ | ۱ | ۳۲ | سے | اسے |
| ۲۸۰ | ۱ | ۲۸ | رد | ردۃ |
| ۲۸۰ | ۲ | ۳۰۲ | تو ان کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا جائے گا، اگرچہ وہ مرتد نہیں کہلاتا ۔ اس کی نجات کی صرف ایک صورت ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے ۔ | تو اسے نہ مرتد کہا جائے گا نہ اسے قتل کیا جائے گا ۔ |
| ۲۹۹ | ۱ | ۱۸ | جب قیصر Titus | جب ٹیٹس Titus |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۲ | قرات | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۳ | قرات | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۳ | قرات | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۵ | قرات | قراءات |
| ۳۶۳ | ۲ | ۸ | اللہ | اللہ |
| ۳۷۱ | ۱ | ۶ | السماء | السماء |
| ۳۸۰ | ۱ | ۲۷ | اسرت | اُسِرت |
| ۳۹۰ | ۱ | ۳۰ | کلمتہ | کلمتہ |
| ۳۹۲ | ۲ | ۲ | منہم | منہم |
| ۳۹۴ | ۱ | ۶ | قوم لوط و | قوم لوط و |
| ۴۰۱ | ۱۰ | ۹ | اللہ | اللہ |
| ۴۲۰ | ۱ | ۳ | فاصبر | فاصبر |
| ۴۲۲ | ۱ | ۷ | کرئیے | دیئے |
| ۴۵۸ | ۱ | ۱۵ | وسلم | وسلم سے |
| ۴۵۸ | ۲ | ۲۵ | طمانیت | طمانینت |
| ۴۵۸ | ۲ | ۳۱ | الا | الا |
| ۴۵۸ | ۲ | ۳۲ | فیمن | فیمن |
| ۴۶۰ | ۱ | ۵ | شفع | مستفع |
| ۴۶۳ | ۱ | ۱۳ | یقرا | یقرا |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ٣٦٦ | ١ | ٨ | اصواٹ | اصوات |
| ٣٦٦ | ١ | ٨ | بین | بین |
| ٣٦٦ | ٢ | ٢١ | ھؤلاء | ھؤلاء |
| ٣٦٧ | ٢ | ٣ | بحيى | يحيىٰ |
| ٣٦٩ | ١ | ٩ | پڑھو | پڑھیے |
| ٣٧١ | ٢ | ١٠ | واضع | واضح |
| ٣٨٣ | ٢ | ٢ | یایہ | یا یہ کہ |
| ٥١٠ | ٢ | ٣ | پیغمیر | پیغمبر |
| ٥١٠ | ٢ | ٢٠ | سر | سرپا |
| ٥٣٥ | ٢ | ٢٥ | المفسطین | السفسطین |
| ٥٥٥ | ٢ | ٢٧ | القراءات | القراءات |
| ٥٥٦ | ٢ | ٦ | نیچے نیچے | نئے نئے |
| ٥٦٨ | ٢ | ٩ | عبید | عبید |
| ٥٧١ | ٢ | ٢٨ | حب | جب |
| ١٩٨ | ١ | ٢٨ | ( الف ) | الف ـ ( ١ ) |
| ٥٥٩ | ٢ | ٣٠ | ( ٤٩ ) | ( ٤٨ ) |
| ٦٠٠ | ٢ | ٢٣ | ( ١٢١ ) | ( ١٢١ / الف ) |
| ٦٠٣ | ٢ | ١٣ | الاستغفاء | استغناء |
| ٦٠٧ | ١ | ٢٢ | ( ٣٣٦ ) | ( ٣٨٦ ) |
| ٦٠٩ | ٢ | ٥ | ذیل | ب ـ ذیل |
| ٦١١ | ١ | ٥ | علی اصول | اصول |
| ٦١٢ | ١ | ٣ | الهمدنی | الهمدانی |
| ٦١٢ | ١ | ١٧ | ( ٨٤ ) | ( ٨٣ / الف ) |

# فہرست عنوانات

## جلد ۱۶ / ۱

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| ق | ۱ |
| ق (سورة) | ۱ |
| قاآنی | ۲ |
| قابس | ۵ |
| قابض | ۵ |
| القابض (رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی) | ۵ |
| قابوس بن وشمگیر | ۵ |
| قابیل (رک بہ ہابیل) | ۶ |
| قات | ۶ |
| قاتین (رک بہ خاتون) | ۷ |
| قاجار (قاچار) | ۷ |
| القادر (رک بہ اللہ؛ اسماء الحسنٰی) | ۱۰ |
| القادر باللہ | ۱۰ |
| قادریہ | ۱۰ |
| قادس | ۱۸ |
| القادسیا | ۱۸ |
| القارعة | ۲۳ |
| قارلق (= قرلق، قرلغ، خرلخ) | ۲۴ |
| قارلو وبج | ۲۵ |
| قارون | ۲۵ |
| قاری (رک بہ قراءة؛ قرآن) | ۲۸ |
| قاز | ۲۸ |
| قازان (نیز قزان) | ۲۸ |
| قازیگی | ۲۸ |
| قازقستان (قازاقستان، قزاقستان) | ۲۸ |
| قاسم | ۳۳ |
| قاسم بن سلام (رک بہ ابو عبیدالقاسم بن سلام الہروی | ۳۴ |
| القاسم بن عیسی | ۳۴ |
| قاسم آغا | ۳۵ |
| قاسم انوار | ۳۵ |
| قاسم پاشا | ۳۷ |
| قاسموف | ۳۹ |
| قاسیون | ۴۱ |
| قاضی | ۴۱ |
| قاضی خان | ۴۵ |
| قاضی عسکر | ۴۵ |
| قاضی کمخ (رک بہ کوشوک) | ۴۶ |
| القاضی الفاضل | ۴۶ |
| القاضی الہروی (رک بہ العبادی، ابو عاصم) | ۴۸ |
| قاعدہ | ۴۸ |
| قاف | ۴۸ |
| قافیہ | ۵۳ |
| قالی (رک بہ فن: قالین بافی) | ۵۸ |
| القالی | ۵۸ |
| قالی قلا (رک بہ ارزروم) | ۵۹ |
| قان (رک بہ خان) | ۵۹ |
| قانصوہ | ۵۹ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قانون (آلۂ موسیقی) | ۶۳ |
| قانون (رک به شرع؛ شریعت) | ۶۵ |
| قانون (= دستور، قاعده) | ۶۵ |
| قانون اساسی: | ۶۶ |
| (۱) تونس | ۷۱ |
| (۲) ترکیه | ۷۵ |
| (۳) مصر | ۹۵ |
| (۴) ایران | ۱۰۱ |
| (۵) افغانستان | ۱۱۱ |
| (۶) عراق | ۱۱۷ |
| (۷) سعودی عرب | ۱۱۹ |
| (۸) یمن | ۱۲۰ |
| (۹) شام اور لبنان | ۱۲۱ |
| (۱۰) اردن | ۱۲۵ |
| (۱۱) انڈونیشیا | ۱۲۷ |
| (۱۲) لیبیا | ۱۳۲ |
| (۱۳) سوڈان | ۱۳۴ |
| (۱۴) پاکستان | ۱۳۸ |
| (۱۵) موریتانیا | ۱۵۰ |
| (۱۶) کویت | ۱۵۳ |
| (۱۷) مراکش | ۱۵۳ |
| (۱۸) الجزائر | ۱۵۶ |
| (۱۹) وفاقی دساتیر | ۱۵۸ |
| (۲۰) جنوبی عرب کی امارتیں | ۱۶۰ |
| قانون اسلامی (رک به شریعت: قانون شریعت) | ۱۶۴ |
| قانون تنظیمات اساسیه (رک به افغانستان: قانون اساسی، افغانستان) | ۱۶۴ |
| قانون الخراج (رک به دفتر) | ۱۶۴ |
| قانون شرعی (رک به قانون شریعت) | ۱۶۴ |
| قانون شریعت | ۱۶۴ |
| قانون عادة | ۱۷۲ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قانون محمدی | ۱۷۵ |
| قانون نامه | ۱۷۷ |
| قاورد بن داؤد چغری بیگ | ۱۷۷ |
| القاهر بالله | ۱۷۸ |
| قاهره | ۱۷۹ |
| قائد اعظم (رک به محمد علی جناح) | ۱۹۷ |
| قائف (رک به قیافه) | ۱۹۷ |
| قائم | ۱۹۷ |
| القائم | ۱۹۸ |
| القائم بامر الله، ابو جعفر عبدالله | ۱۹۸ |
| القائم بامر الله، ابوالقاسم عبدالرحمٰن | ۱۹۹ |
| قائم مقام | ۲۰۰ |
| قائمه | ۲۰۱ |
| قایتبای | ۲۰۲ |
| قابی | ۲۰۵ |
| قباء (رک به المدینه) | ۲۰۵ |
| قباطاش (رک به استانبول) | ۲۰۵ |
| قباله | ۲۰۵ |
| قبان (قوبان) | ۲۰۹ |
| قبائل | ۲۱۰ |
| قبائلیت | ۲۲۲ |
| قبائلیه | ۲۳۰ |
| القباب | ۲۳۱ |
| قُبّه | ۲۳۱ |
| قُبّة الصخرة | ۲۳۲ |
| قبر | ۲۳۲ |
| قبرص | ۲۳۶ |
| قبره | ۲۵۰ |
| قبض (اصطلاح صوفیه) | ۲۵۱ |
| قبض (اصطلاح عروض) | ۲۵۱ |
| قبض ( به جائز قبضه ) | ۲۵۱ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قبط (رک بہ مصر) | ۲۵۲ |
| قبطی (رک بہ مصر) | ۲۵۲ |
| القبق | ۲۵۲ |
| قبقازی | ۲۵۳ |
| قبادی | ۲۵۳ |
| قبلہ | ۲۵۴ |
| قبور | ۲۵۷ |
| قبول (رک ایجاب؛ بیع) | ۲۵۸ |
| القبیصی | ۲۵۸ |
| قبیلہ (رک بہ قبائل؛ قبائلیت) | ۲۵۸ |
| قپچاق | ۲۵۸ |
| قپلان گرای | ۲۶۰ |
| قپلان مصطفی پاشا | ۲۶۰ |
| قپو | ۲۶۱ |
| قپوچی | ۲۶۲ |
| قپودان پاشا | ۲۶۳ |
| قتادہ بن ادریس | ۲۶۴ |
| قتادہ بن دعامۃ السدوسی | ۲۶۵ |
| القتال (رک بہ محمد [سورۃ]) | ۲۶۶ |
| قتبان | ۲۶۶ |
| قتل | ۲۶۷ |
| قتلغ خان | ۲۸۳ |
| قتیبہ بن مسلم | ۲۸۵ |
| قحطان | ۲۸۷ |
| قحطبہ بن شبیب الطائی | ۲۹۱ |
| قدامہ بن جعفر | ۲۹۲ |
| قدر (رک بہ قضاء و قدر) | ۲۹۳ |
| القدر | ۲۹۳ |
| قدری | ۲۹۴ |
| قدریہ | ۲۹۴ |
| القدس | ۲۹۵ |
| قدسی | ۳۱۰ |
| قدم | ۳۱۱ |
| قدم شریف | ۳۱۴ |
| القدوری | ۳۱۶ |
| قدیم (رک بہ قدم) | ۳۱۷ |
| قذف | ۳۱۷ |
| قرآن مجید : | ۳۱۸ |
| قرآن مجید کے نام | ۳۱۹ |
| پہلی وحی | ۳۲۳ |
| فترت وحی | ۳۲۴ |
| مکی اور مدنی سورتیں | ۳۲۵ |
| رموز و اوقاف | ۳۲۸ |
| حروف مقطعات | ۳۳۱ |
| سبعۃ احرف | ۳۳۲ |
| حفاظت قرآن، قرآن کی روشنی میں | ۳۳۳ |
| حفاظت قرآن، حدیث کی روشنی میں | ۳۳۵ |
| جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام | ۳۴۳ |
| کاتبین وحی | ۳۴۶ |
| رسم الخط | ۳۴۷ |
| قراءت | ۳۵۱ |
| قرائے کرام | ۳۵۱ |
| قرآن مجید پر نقطے | ۳۵۶ |
| چند معروف کتاب قرآن | ۳۵۷ |
| تذہیب و تجلید | ۳۵۸ |
| طباعت قرآن مجید کا آغاز | ۳۵۸ |
| مضامین قرآن : | ۳۵۹ |
| ۱- وجود باری تعالٰی | ۳۵۹ |
| ۲- توحید | ۳۶۵ |
| ۳- تنزیہ باری تعالٰی | ۳۷۱ |
| ۴- علم غیب | ۳۷۷ |
| ۵- شرک | ۳۸۰ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| ۶- تقوی | ۳۸۳ |
| ۷- رسالت | ۳۸۶ |
| ۸- اطاعت رسول ؐ | ۳۹۱ |
| ۹- جہاد | ۳۹۶ |
| ۱۰- نماز | ۴۰۱ |
| ۱۱- زکوٰۃ | ۴۰۲ |
| ۱۲- روزہ | ۴۰۴ |
| ۱۳- حج | ۴۰۴ |
| ۱۴- عدل و انصاف | ۴۰۶ |
| ۱۵- سود | ۴۱۲ |
| ۱۶- اخلاق | ۴۱۴ |
| ۱۷- معاشیات | ۴۲۰ |
| ۱۸- آداب مجلس | ۴۲۲ |
| ۱۹- آداب رسول ؐ | ۴۲۳ |
| ۲۰- حصول علم، ترغیب و فضائل | ۴۲۵ |
| ۲۱- دین میں عقل کا مقام | ۴۲۸ |
| ۲۲- قصاص ودیت | ۴۳۰ |
| ۲۳- لوٹ مار اور ڈکیتی کی سزا | ۴۳۲ |
| ۲۴- چوری کی سزا | ۴۳۲ |
| ۲۵- حد قذف | ۴۳۳ |
| ۲۶- حد زنا | ۴۳۳ |
| ۲۷- ناپ تول | ۴۳۴ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| ۲۸- امر بالمعروف و نہی عن المنکر | ۴۳۵ |
| فضائل و آداب القرآن : | ۴۳۸ |
| قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں | ۴۳۸ |
| فضائل قرآن حدیث کی روشنی میں | ۴۵۱ |
| آداب تلاوت قرآن | ۴۶۳ |
| اعجاز القرآن | ۴۷۰ |
| قصص القرآن | ۴۸۳ |
| علوم القرآن : | ۵۲۹ |
| ۱- علم التفسیر | ۵۳۰ |
| ۲- علم اسباب النزول | ۵۳۳ |
| ۳- علم القراءت | ۵۳۵ |
| ۴- رسم الخط | ۵۳۷ |
| ۵- ترجمہ | ۵۴۰ |
| ۶- اعجاز القرآن | ۵۴۳ |
| ۷- اعراب القرآن | ۵۴۴ |
| ۸- غریب القرآن | ۵۴۷ |
| ۹- قرآن مجید کے زیر اثر جو علم ارتقا پذیر ہوئے | ۵۴۹ |
| قرآن مجید کے اثرات و برکات | ۵۵۸ |
| علوم القرآن سے متعلق تصانیف | ۵۹۷ |
| تراجم قرآن مجید | ۶۱۲ |
| اہتمام کتابت قرآن مجید | ۶۱۵ |

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

سال طباعت : ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

مطبع : مطبع عالیہ، ۱۲۰۔ ٹمپل روڈ، لاہور
طابع : سید اظہار الحسن رضوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۱۶۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۱۶۱ تا ۳۲۰

مطبع : نیو لائٹ پریس، ۴۰۔ افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع : چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا ۴۴۸

مطبع : جدید اردو ٹائپ پریس، ۴۹۔ چیمبرلین روڈ، لاہور
طابع : مرزا نصیر بیگ، ناظم مطبع
صفحہ ۴۴۹ تا ۵۱۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لندن)، ناظم مطبع
صفحہ ۵۱۱ تا آخر و سرورق

---

بار ثانی

زیر نگرانی : ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مطبع : ادبستان پریس ۴۳۔ ریٹی گن روڈ، لاہور

صفر ۱۴۲۵ھ/مارچ 2004ء

# Urdū

# Encyclopaedia of Islām

*Under the Auspices*
*of*
**THE UNIVERSITY OF THE PANJĀB**
**LĀHORE**

## Vol. XVI/I

( Ḳāf — Ḳur'ān-i-Madj̲īd )
1398 / 1978

**Second Edition**
**1425/2004**

# اردو

# دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام
دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ١٦/٢

(قرا ارسلان — قومیّة)
١٣٩٨ھ/١٩٧٨ء
طبع اول

## ادارۂ تحریر

| | |
|---|---|
| ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) | رئیس ادارہ |
| پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب) | سینیر ایڈیٹر |
| پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب) | سینیر ایڈیٹر |
| پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب) | ایڈیٹر |
| شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب) | ایڈیٹر |
| ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب) | ایڈیٹر |

## مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر خیرات محمّد ابن رسا، ایم ایس سی (علیگ)، پی ایچ ڈی (براؤن، یو ایس اے)، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲۔ ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، علالِ پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۴۔ جسٹس مولوی مشتاق حسین، چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ، لاہور

۵۔ سیّد بابر علی شاہ، ۔ ے۔ ایف سی سی۔ گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمدِ مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر وحید قریشی، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ (پنجاب)، ڈین کلیۂ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر محمّد نذیر رومانی، ایم ایس سی (پنجاب)، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیۂ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، پرنسپل یونیورسٹی لاء کالج و ڈین کلیۂ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، صدر شعبۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رُکن و معتمد)

# اختصارات و رموز وغیرہ

## اختصارات

### (الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس دائرہ معارف میں بکثرت آئے ہیں

آ ع = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ ت = اسلام انسیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ ف = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ ا، لائیڈن، بار ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن۔

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع Codera، میڈرڈ ۱۸۸۶ء-۱۸۸۸ء (BAH, V-VI)۔

ابن الابار: تکملہ = M. Alarcon اور C. A. Gonzalez Palencia: *Apendice a la edicion Codera de la Tecmila* (در *Miscelanea de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء)۔

ابن الابار، جلد ثانی = ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، *Texte arabe d'apres un manuscrit de Fes, comblant les lacunes de l'edition Codera*، طبع A. Bel اور محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الاثیر، یا ابن الاثیر = کتاب الکامل، طبع C. J. Tornberg، ۱۴ جلد، لائیڈن ۱۸۵۱ء-۱۸۷۶ء؛ بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۰ھ، ۱۲ جلد؛ بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، بیروت، بار چہارم ۱۳۸۵ھ، ۱۳ جلدیں۔

ابن الاثیر، ترجمۂ فینیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)۔

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d'Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع و فرانسیسی ترجمہ C. Defremery اور B. R. Sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ء-۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر و القاہرۃ، طبع W. Popper، کیلیفورنیا، برکلی ۱۹۰۸ء-۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد۔

ابن حوقل، ترجمہ = ابن حوقل: ترجمہ J. H. Kramers اور G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، ۲ جلدیں۔

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ء-۱۹۳۹ء (BGA, II)، ۲ جلدیں۔

ابن خرداذبہ = المسالک و الممالک، طبع de Goeje (M. J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI)۔

ابن خلدون، عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ء-۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits*, XVI-XVIII)۔

ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ روزنتھال = Ibn Khaldun: *The Muqaddimah*، ترجمہ F. Rosenthal، ۳ جلدیں، لندن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلدون: مقدمہ، ترجمہ دسلان = *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*، ترجمہ M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ء-۱۸۶۸ء (طبع ثانی ۱۹۳۴ء)۔

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق وستنفلڈ (F. Wüstenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ء-۱۸۵۰ء (حوالے نمبر تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)۔

ابن خلکان = وہی کتاب، تحقیق احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ء-۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلکان، ترجمۂ دیسلان Biographical dictionary دیسلان، کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ از M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسۃ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رستہ، ترجمۂ Wiet = Les Atours précieux، ترجمۂ Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G. S. Colin) و لیوی پرووانسال (E. Levi-Provençal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۵ء (BGA, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفدا: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفدا، ترجمۂ = Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français، ج ۱ و ۲، حصۂ ۱ از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء؛ ج ۲، حصۂ ۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع دوزی (R. Dozy) و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمۂ جوبار = Géographie d'Édrisi، ترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ تا ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء ([illegible]).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی، ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو (R. E. Brünnow)، لائیڈن ۱۸۸۸ء/ ۱۳۰۶ھ.

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالبا فی طبقات الادبا، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمۂ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica

ت ا = تکملۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محب الدین محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہان کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۱۲ تا ۱۹۳۷ء (GMS, XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustav Flügel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World مترجمہ مینارسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلہ جدید)

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (G. Le Strange)، لائڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء۔

الذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۴ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

الزبیری: نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پرووانسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی: اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، (۱۰ جلدیں)، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۵ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی = کتاب الانساب، طبع باعتنای مرجلیوث D.S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خان، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ تا ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ تا ۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی = الضبی: بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (F. Codera) و ربیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری = تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع مولر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۳ھ۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء.

فلٹن و لنگز = Martin Lings، Alexander S. Fulton: Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق: فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات، طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م ا ا = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bib. Ind.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوشتری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = یافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، ۳ جلد، تہران ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیے دو منار (C. Barbier de Meynard) و پاوے دو کورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III).

المقری = Analectes المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۰ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

نجم الغنی = [illegible]، ۱۲۸۵ھ.

[illegible]، ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء.

نزہۃ الخواطر = عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت، طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع افسٹ ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادبا) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرگولیث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع [illegible]) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

الیعقوبی (یا یعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

الیعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، ویت = Wiet: Ya'qubi, Les pays، ترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

## (ب)

### کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani: *Tables* = *Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, rediges par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar = *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli Imparatorlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.* = R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage* Leiden 1943-1949.

Brockelmann, SI, II, III = *G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter) Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G. Brown: *A literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdowsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali* = L. Caetani: *Annali dell' Islam*, *Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie* = V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen* = B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices* = R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy: *Recherches* = R. Dozy: *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le moyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy: *Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan: *Extraits* = E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor* = Th. Noldeke: *Geschichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher: *Muh.St.* = I. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher: *Vorlesungen* = I. Goldziher: *Vorlesungen uber den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher: Vorlesungen² = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme = *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR = J. von Hammer (purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall: *GOR*$^2$ = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall: *Histoire* = the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall. *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides* Leiden 1886-1902

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*. London 1863-93 (Reprint. New York 1955-56)

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint. 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*. London 1890 (Reprint. 1965).

Levi-Provencal:Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*. nouv. ed.. Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal. Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao. XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer. *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granada 1936)

Mez: *Renaissance*. Eng. tr.=the same. English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalin=Mehmet Zeki Pakalin: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realencyklopaedie* des klassischen Altertums

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio bibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iranican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer. *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*. Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith. *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905. 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Djambatan Amsterdam 1959

Storey=C.A. Storey: *Persian Literature, a biobibliographical survey*. London 1927.

*Survey of Persian Art* = ed.by A.U.Pope,Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*. Gotha 1926.

Tomaschek=W Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*. Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*. Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*. *Mannheim*-Stuttgart 1846-82

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* Hanover 1927 (anastatic reprint. Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischer Reiches in Europa*. Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint. Lahore 1968).

## (ج)

### مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbères.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Af. Fr =Bulletin du Comite de l'Afrique francaise

Af. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient, di Napoli.

AM=Archives Marocaines

And=Al-Andalus

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI NIS=the same, New Imperial Series.

ASI AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve tarih-cografya Fakultesi Dergisi

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed

BSE$^2$=the Same, 2nd ed

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal. Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers de Tunisie

EI$^1$=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI$^2$=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

*GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*
*Hesp.=Hesperis.*
*IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).*
*IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.*
*IC=Islamic Culture.*
*IFD=Ilahiyat Fakultesi.*
*IG=Indische Gids.*
*IHQ=Indian Historical Quarterly.*
*IQ=The Islamic Quarterly.*
*IRM=International Review of Missions.*
*Isl.=Der Islam.*
*JA=Journal Asiatique.*
*JAfr. S.=Journal of the African Society.*
*JAOS=Journal of the American Oriental Society.*
*JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.*
*JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*
*JE.=Jewish Encyclopaedia.*
*JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.*
*JNES=Journal of Near Eastern Studies.*
*JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.*
*JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.*
*JQR=Jewish Quarterly Review.*
*JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.*
*J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*
*J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.*
*JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.*
*JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.*
*JSS=Journal of Semetic studies.*
*KCA=Korosi Csoma Archivum.*
*KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).*
*KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).*
*LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).*
*Mash.=Al-Mashrik.*
*MDOG–Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.*
*MDVP = Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.*
*MEA=Middle Eastern Affairs.*
*MEJ=Middle East Journal.*
*MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.*
*MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*
*MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.*
*MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.*
*MI=Mir Islama.*
*MIDEO–Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.*
*MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.*
*MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.*
*MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.*
*MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.*
*MO=Le Monde oriental.*
*MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*
*MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).*
*MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.*
*MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.*

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.= Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.

MTM=Mili Taebbuler medjmuast.

MVAG =Mitteilungen der Vorderasiatisch -agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle.

NGW Gott.=Nachrichten von d. Geselischaft d. Wiss. zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv.

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine, Damima, Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno.

Or.=Oriens.

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.

Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.

RAfr.=Revue Africaine.

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives.

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions.

RI=Revue Indigene.

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman.

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid.

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunisienne.

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).

SI=Studai Islamica.

SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= Studia Islamica.

S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB=The Statesman's Year Book.

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi.

TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjuneni medjmu ast.

TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal. Land en Volkenkunde

Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

*Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

*Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.*

*VI=Voprosi Istority (Historical problems).*

*WI=Die Welt des Islams.*

*WI.NS=the same. New Series*

*Wiss. Veroff DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient Gesellschaft.*

*WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.*

*WZKM–Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.*

*ZA–Zeitschrift fur Assyriologie.*

*Zap.=Zapiski.*

*ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.*

*ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.*

*ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.*

*ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin*

*ZK–Zeitschrift fur Klonialsprachen.*

*ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.*

*ZS–Zeitschrift fur Semitistik.*

# علامات و رموز و اعراب

## (۱)

## علامات

× مقالہ، ترجمہ از آ، ل، لائیڈن

⊙ جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

## (۲)

## رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) - A.D.

## (۳)

## اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا = ā (آج کل: aj kal)
ی = ī (سیم: Sim)
و = ū (ہارون الرشید: Hārūn al-Rashid)
اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پین: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تُرکیہ: Turkiya)
ـٰ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kōl)
ـٰ = ā کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرجَب: ārādjāb؛ رَجَب: radjab)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

# متبادل اردو عربی حروف

| | | | |
|---|---|---|---|
| ب = b | ح = ḥ | س = s | گ = g |
| بھ = bh | خ = K̲h̲ | ش = s̲h̲، c̲h̲ | گھ = gh |
| پ = p | د = d | ص = ṣ | ل = l |
| پھ = ph | دھ = ḋh | ض = ḍ | لھ = lh |
| ٹ = t̄ | ڈ = d | ط = t | م = m |
| ٹھ = t̄h | ڈھ = d | ظ = ẓ | مھ = mh |
| ت = t | ذ = d̲h̲ | ع = ‹ | ن = n |
| تھ = t̲h̲ | ر = r | غ = g̲h̲ | نھ = nh |
| ث = th | رھ = rh | ف = f | و = w |
| ج = dj | ڑ = ṛ | ق = ḳ | ہ = ħ |
| جھ = djh | ڑھ = ṛh | ک = k | ء = ˌ |
| چ = č | ز = z | کھ = kh | ی = y |
| چھ = čh | ژ = ž، z̲h̲ | | |

* **قرا اَرسلان**: ابن داوٗد الملقّب بہ فخر الدّین، حصن کَیفا کے اُرتقی خاندان (رکّ بہ اُرتقیہ) کا تیسرا امیر اور اس خاندان کے مؤسس کا پرپوتا۔

اس بارے میں مختلف بیانات ملتے ہیں کہ وہ کس سال اپنے باپ داوٗد بن سُقمان کا جانشین ہوا۔ بقول ابن العبری: مختصر تاریخ الدول (طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۳۰۵) داوٗد کا انتقال سنہ ۱۴۵۵ یونانی (۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء) میں ہوا تھا۔ عربی ماخذ میں سال کا ذکر نہیں ملتا۔ بہرحال Stanley Lane-Poole کا یہ خیال کہ داوٗد تقریباً ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء تک فوت نہیں ہوا تھا، ابن الأثیر (الکامل، ۱۱: ۷۳) کی عبارت کا غلط مفہوم سمجھنے پر مبنی ہے (Coins *Numismata Orientalia*، ۲ *of the Urtuki Turkomans* حصہ ۲، لنڈن ۱۸۷۶ء، ص ۶)، اسی لیے وہ اس کی تاریخ وفات بہت بعد کے زمانے میں متعیّن کرتا ہے۔ منجّم باشی (۲: ۵۷۷) تاریخ وفات ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء بتاتا ہے۔ قرا ارسلان اپنے باپ کے انتقال سے قبل ہی صلیبیوں کے خلاف جنگ میں مشغول نظر آتا ہے۔ جب رمضان ۵۳۲ھ/ مئی ۱۱۳۷ء میں بوزنطی بادشاہ جان John نے موصل کے اتابک زنگی کے خلاف فرنگیوں (Franks) سے اتحاد کرکے انطاکیا کے قریب قلعہ شَیزر کا محاصرہ کیا تو وہ یہ سن کر کہ قرا ارسلان نے پچاس ہزار سپاہیوں کے ساتھ دریاے فرات کو عبور کر لیا ہے اور شہر کی مدد کو آرہا ہے، محاصرہ اٹھا کر چل دیا (کمال الدین العدیم: تاریخ حلب، در *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Orientaux*، ۳: ۶۷۷)۔ بہرکیف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب قرا ارسلان وہاں پہنچا تو زنگی نے اس کا دوستانہ خیرمقدم نہیں کیا بلکہ اسے یہ حکم دیا کہ وہ اپنے باپ کے پاس واپس چلا جائے۔ جیسا کہ کمال الدین کے ایک بیان (ص ۶۸۳) سے ظاہر ہوتا ہے۔ زنگی سے اس کے تعلقات کشیدہ ہی رہے، چنانچہ ان دونوں کے درمیان (۵۳۶ھ/۱۱۴۱-۱۱۴۲ء) میں بَہمَرد کے مقام پر لڑائی ہوئی جس میں قرا ارسلان نے شکست کھائی۔ اگلے سال ان میں پھر صلح ہوگئی۔ ابوالفرج نے اس کی جانشینی سے متعلق جو کچھ لکھا ہے (دیکھیے اوپر) اس کی رو سے زنگی نے یہاں تک کوشش کی کہ قرا ارسلان کی جگہ اس کا بڑا بھائی طوغبش، جو موصل بھاگ آیا تھا، تخت نشین ہو، لیکن قونیہ کے سلطان مسعود نے قرا ارسلان کو مدد دی اور زنگی کو اپنا منصوبہ ترک کرنا پڑا۔

قرا ارسلان کے تعلقات زنگی سے خواہ کتنے ہی کشیدہ رہے ہوں، اس کے بیٹے نورالدین والی حلب سے اس کا اتحاد بڑا مستحکم ثابت ہوا۔ ۵۴۴ھ/۱۱۴۹-۱۱۵۰ء میں سنجر کے ایک شہر پر لشکر کشی کے وقت قرا ارسلان نے نور الدین کا ساتھ دیا، لیکن بعدازآں یہ شہر نور الدّین کے بھائی قطب الدّین کو واپس دے دیا گیا۔ ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں قلعۂ حارم کی تسخیر کے موقع پر اس نے ایک بار پھر نجم الدّین حاکم ماردین اور دوسرے بادشاہوں کے ساتھ مل کر نور الدّین کی اعانت کی۔ یہاں بہت سے فرنگی جانباز پکڑے گئے (ابن الأثیر، ۱۱: ۹۲، ۱۸۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد قرا ارسلان نے جنگ و جدل کی طرف کوئی خاص رجحان ظاہر نہیں کیا غالبًا وہ مؤخّرالذکر مہم میں بھی غیر جانب دار رہنے ہی کی کوشش کرتا، اگر اسے اپنی رعایا کے مذہبی جوش کا جسے نور الدّین نے برانگیختہ کر دیا تھا، (اور ظاہر ہے کہ خود نور الدّین کا بھی) خوف لاحق نہ ہوتا، اور اس وجہ سے وہ جنگ

میں حصہ لینے پر مجبور نہ ہو جاتا۔ اس کے کارناموں کے بارے میں مزید حالات بہت کم دستیاب ہوئے ہیں، مثلاً کردوں کے مستحکم قلعۂ شاتان Shatan کی تسخیر (ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۸۵) ۵۳۶ھ میں، اور ارسلان دانشمندی کے خلاف ایک مہم کے دوران میں شہر عامید کا ناکام محاصرہ ۱۱۶۳ء میں، (ابوالفرج : کتاب مذکور، ص ۳۲۹).

عربی اور سریانی ماخذ اس بارے میں متفق ہیں کہ اس کا سال وفات ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ - ۱۱۶۷ء ہے۔ ابن الاثیر (۱۱ : ۲۱۷) کا بیان ہے کہ کس طرح مرنے سے پہلے اس نے اپنے بیٹے اور جانشین نور الدّین محمّد کو اپنے طاقتور حلیف نور الدّین فرمانروائے حلب کی حفاظت میں دے دیا تھا۔ مؤخر الذکر نے اس کے حقوق کی پوری نگہداشت کی اور خود اپنے بھائی قطب الدّین کو قرا ارسلان کے علاقے پر قبضہ کرنے سے باز رکھا۔ اس کے برخلاف Stanley Lane-Poole قرا ارسلان کے ۵۷۰ھ کے سکوں پر بھروسا کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اس کی وفات ۵۷۰ھ میں ہوئی ہوگی، بلکہ ممکن ہے کہ ۵۷۱ھ تک بھی نہ ہوئی ہو (کتاب مذکور، ص ۱۶).

معلوم ہوتا ہے کہ قرا ارسلان کی قیام گاہ عموماً حِصْن کَیْفا [رکّ باں] ہی رہی۔ وہاں آج بھی دریائے دجلہ پر ایک یک محرابی عظیم الشان پل کے آثار باقی ہیں جسے بقول ابن حَوْقل (*BGA*، ۲ : ۱۵۲) اس نے نئے سرے سے درست کرایا تھا؛ تاہم ابوالفرج اسے اس کے باپ کی طرح والی حصن زیاد (یعنی خَرْتْ بِرْت) (خَرْپُوت) کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ شہر قرا ارسلان کی حدود حکومت میں شامل ہو، کیونکہ ۱۱۲۲ء میں یہاں بلَک اُرْتُقی کا قبضہ تھا اور آگے چل کر (۵۸۱ھ) قرا ارسلان کے بیٹے عماد الدّین نے یہاں ایک ہم جدی ارتقی خاندان کی بنیاد رکھی۔ لیکن شہر آمد اس کے مقبوضات میں غالباً کبھی شامل نہیں ہوا۔ اس شہر کو ۵۷۹ھ میں سلطان صلاح الدّین نے اس کے جانشین کو بطور تحفہ عطا کیا تھا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۲۳)، لیکن بیان کیا جاتا ہے کہ قرا ارسلان اپنی وفات کے وقت حِصْن کَیْفا اور دیار بکر کے بیشتر حصے پر حکومت کرتا تھا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۲۱۷).

**مآخذ**: (مندرجۂ بالا تصنیفات کے علاوہ): (۱) F. Wilken: *Geschichte der Kreuzzüge*، ج ۲ : ۳، لائپزگ ۱۸۱۳، ۱۸۱۷ء؛ (۲) *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens*، پیرس ۱۸۶۹ء، ص ۵۵۱، ۷۵۲؛ (۳) *Historiens Orientaux* (کمال الدین کے علاوہ ابوالفداء اور ابو شامہ)؛ (۴) قرا ارسلان کے سکوں کے بارے میں (جو دیگر اُرتُقی اور اتابک بادشاہوں کے سکوں کی طرح اپنی تصویروں کی وجہ سے خاص طور پر قابل توجہ ہیں) دیکھیے Stanley Lane-Poole، کتاب مذکور اور؛ (۵) اس کی مرتبہ *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*، ۳ (۱۸۷۷ء)؛ ۱۱۸؛ (۶) ایسے کتبات کے متعلق جن میں قرا ارسلان کا نام آیا ہے، دیکھیے M. v. Oppenheim: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، ج ۱؛ (۷) M. v. Berchem: *Arabische Inschriften*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۸۳، ۸۵.

(J. H. Kramers)

**قرا باذین** : رکّ بہ اقرا باذین. ✱

**قرا خانیہ** : رکّ بہ ایلک خانیہ. ✱

**قراغول** : (قرا کول، قرہ غل)، رکّ بہ قَرَوُّل. ✱

**قرا قُوش** : بَہاءُ الدّین ابن عبداللہ (باپ ✱

نا معلوم الاسم) اَلْاَسدی (اسد الدین شیرکوہ کا مملوک) الرُّومی (ایشیاے کوچک میں پیدا ہوا) المالکی النّاصری، ملک النّاصر یوسف (یعنی صلاح الدّین) کا ایک عہدیدار۔ وہ ایک خواجہ سرا تھا جسے شیرکوہ نے آزاد کر کے امارت کے منصب پر فائز کیا۔ شیرکوہ کا انتقال ہوا (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) تو اس وقت وہ بڑا اثر و رسوخ حاصل کر چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قَرا قُوش اور قاضی عیسٰی الحکّاری ہی کے باعث خلیفہ العاضد نے صلاح الدّین کو وزیر مقرر کیا تھا۔ العاضد کی وفات کے بعد جب اس کے حاجب خواجہ سرا مؤتمن الخلافہ نے بغاوت برپا کی تو اس کے فرو ہو جانے کے بعد حاجب کے عہدے پر قَرا قُوش کا تقرر عمل میں آیا۔ اس حیثیت سے اس نے مرحوم خلیفہ کے خاندان کی نقل و حرکت پر کڑی نظر رکھی اور کہا جاتا ہے کہ اپنے عہدے کے فرائض سخت گیری سے انجام دیے۔ اس نے اس خیال سے کہ خلیفہ کے خاندان کی تعداد میں اضافہ نہ ہونے پائے، مرد اور عورتوں کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر دیا۔ صلاح الدّین نے اس کے ذمے یہ کام لگایا کہ قاہرہ کا قلعہ تعمیر کرائے اور شہر کی فصیل اتنی بڑھا دے کہ قاہرہ اور فُسطاط دونوں اس کے اندر آ جائیں۔ اس کے بعد اسے عکّہ کی مورچہ بندی اور مدافعت کا کام سونپا گیا۔ جب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں اٹھارہ مہینے کے محاصرے کے بعد دشمن نے یہ شہر فتح کر لیا تو قَرا قُوش قید ہو گیا۔ چند ماہ بعد صلاح الدّین نے بیس ہزار دینار کی کثیر رقم بطور فدیہ دے کر اسے رہائی دلائی۔ ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں صلاح الدّین کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے ملک العزیز عثمان کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس کو یہ کام سونپا گیا کہ جب سلطان مصر سے باہر جائے تو وہ اس کی نمائندگی کرے۔ جب سلطان نے دیکھا کہ اس کا آخری وقت قریب آ رہا ہے (۵۹۵ھ/۱۱۹۹ء) تو اس نے اپنے بیٹے الملک المنصور کو اپنا جانشین اور قَرا قُوش کو اس کا مدارالمہام نامزد کیا۔ کم سن بادشاہ نے اپنے باپ کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے اسے اتابیگ کے منصب پر فائز کر دیا حالانکہ قَرا قُوش اب بہت بوڑھا ہو چکا تھا۔ اس عہدے پر وہ بہت قلیل عرصے تک فائز رہ سکا، کیونکہ بیشتر امیروں اور وزیر اعظم ابن مَمّاتی نے اعلان کر دیا کہ وہ اپنی ضعیف العمری کے باعث اب حکومت کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اس کے حامیوں نے جن کے نزدیک وہ موزوں ترین آدمی تھا، صلاح الدّین کے مشیر القاضی الفاضل [رک بآں] سے مشورہ کیا، لیکن وہ سیاسیات سے کنارہ کش ہو چکا تھا، اس لیے اس نے اس بحث میں پڑنا نہ چاہا۔ آخرکار امرا نے المنصور کے چچا الملک الافضل سے درخواست کی کہ وہ حکومت کا مدارالمہام بن جائے۔ اس واقعے کے بعد ہمیں قَرا قُوش کا ذکر صرف ایک ہی بار ملتا ہے اور وہ اس موقع پر جب ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء میں سلطان العادل نے تخت پر قبضہ کر لیا اور اپنے دو بھتیجوں کو قید کر کے قرا قوش کے گھر بھجوا دیا۔ اس کے ایک سال بعد اس نے وفات پائی۔ عماد الدّین الکاتب الاصفہانی کے ہم عصر مؤرخین نے اس کی بہت تعریف و توصیف کی ہے۔ اسی طرح بعد کے مصنفین، مثلاً المَقریزی اور ابن تغری بردی کے نزدیک وہ اپنے زمانے کا قابل ترین آدمی تھا۔ تعمیرات کے سلسلے میں قرا قوش کی سرگرمیوں کی وہ خاص طور پر تعریف کرتے ہیں۔ مذکورۂ بالا عمارتوں کے علاوہ اس کی حویلی، مکتب، گھڑ دوڑ کے میدان اور جیزۃ کے پُل کا ذکر ملتا ہے جس کی

تعمیر میں اس نے مَنفِس Memphis کے اہرام کے پتھر استعمال کیے تھے ۔

اسی زمانے میں قرا قوش کے ہم نام ایک شخص جس کی بطور احمق شہرت تھی؛ چنانچہ ایک کتاب میں، جس کا نام کتاب الفاشوش فی اَحْکام قَرَا قُوش تھا، بہت سی فضول اور احمقانہ رائیں لکھ کر اس کی طرف منسوب کر دی گئیں ۔ حاجی خلیفہ کی رائے میں اس کتاب کا مصنّف مذکورۂ بالا ابن مَمَّاتی تھا ۔ Casanova (رک بہ مآخذ) نے قَرَا قُوش کے بارے میں جو تحقیقی مقالہ بڑی محنت سے لکھا ہے، اس میں اس نے تین مخطوطات کا حوالہ دیا ہے : (۱) مخطوطۂ قاہرہ جس میں کتاب الفاشوش کا ایک مختصر انتخاب دیا گیا ہے؛ یہاں مصنف کا نام ابن مَمَّاتی لکھا ہے؛ (۲) مخطوطۂ پیرس جس میں السُّیوطی کو اس کا مصنّف بتایا گیا ہے، لیکن یہ یقیناً غلط ہے کیونکہ مقدمے میں ابن تغری بردی کا حوالہ غلط پیش کیا گیا ہے اور اس کا اصلی نام بھی غلط لکھا ہے اور یہ ایسی فروگذاشتیں ہیں جنھیں السُّیوطی سے منسوب نہیں کیا جا سکتا؛ (۳) مخطوطۂ قاہرہ جو بعد کے زمانے کا لکھا ہوا نسخہ ہے اس میں عبدالسّلام اللَّقانی نے جو ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء میں زندہ تھا، قَرَا قُوش کے لیے سلطان کا لقب استعمال کیا ہے اور ''احکام'' کی تعداد بڑھا دی ہے ۔ ان احکام کا آئین جہانداری سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ محض عدالتی فیصلے ہیں ۔ یہ ایسی رسمی اور مشہور حکایتوں پر مشتمل ہیں جو دوسرے ملکوں میں بھی مروّج ہیں ۔ اس مسئلے کے متعلق ابھی تک خاص طور ار تحقیق سے کام نہیں لیا گیا ۔ Casanova نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ قَرَا قُوش کے خلاف لکھا ہوا ایک رسالہ تھا جس کا مصنف ابن مَمّاتی تھا جسے قَرَاقُوش کی انتہائی سخت گیری کے باعث اس سے نفرت تھی ۔ یہ امر معلوم نہیں ہو سکا کہ ابن مَمّاتی نے ان حکایات کو قَرَا قُوش کی زندگی ہی میں مرتب اور شائع کیا تھا یا بعد میں ۔ ابن خَلِّکان نے بالکل درست لکھا ہے کہ ان حکایات میں جس شخص کی تصویر کھینچی گئی ہے، اس کے لیے حکومت کے اعلیٰ ترین عہدوں پر کام کرنا ناممکن تھا ۔ اسی طرح ابن مَمّاتی اور قَرَا قُوش کے درمیان سوا اس کے کسی خاص جھگڑے کا پتا نہیں چلتا کہ ابن مماتی نے ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء میں قَرَا قُوش کے تقرّر کے خلاف اس بنا پر صدائے احتجاج بلند کی تھی کہ اس وقت وہ بہت بوڑھا ہو چکا تھا ۔ یورپی وقائع نگاروں کے نزدیک ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء میں محاصرۂ عکّہ کے وقت بھی قرا قوش کافی سن رسیدہ تھا ۔ کہتے ہیں کہ وہ Godfrey de Bouillon سے بھی واقف تھا ۔ ابن خَلِّکان کے تبصرے سے ایک بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابن مَمّاتی نے جو حکایات لکھی ہیں وہ اسی قَرَا قُوش سے متعلق تھیں جس کا حال ہم بیان کر رہے ہیں ۔

---

**مآخذ** : (۱) ابوشامۃ : کتاب الرَّوْضَتَیْن فی اَخبار الدَّوْلتین، قاہرہ ۱۲۸۷-۱۲۸۸ھ، ۲ : ۲۳۳، جس میں عماد الدّین الاصفہانی کی قَرَا قُوش کے بارے میں تقریظ بھی شامل ہے؛ (۲) ابن خَلِّکان : وَفَیات الْاَعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۳۳ (ترجمۂ de Slane، ۲ : ۵۲۰ ببعد)؛ (۳) عبداللطیف البغدادی : الافادۃ و الاعتبار، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ص ۲۳؛ مترجمۂ de Sacy : *Relation de l' Egypte*، پیرس ۱۸۱۰ء، ص ۱۷۱ ببعد، ۲۰۶ تا ۲۱۳، مواضع کثیرہ، مفصل اور جامع؛ (۴) Casanova : *Karâkoûch, sa légende et son histoire*، *d' institut égyptien* کی فراہم کردہ اطلاع، قاہرہ ۱۸۹۲ء؛ (۵) وہی مصنف : *Karâkoûch* در *MMAF*،

پیرس ۱۸۹۷ء، ۹ : ۳۳۷ ببعد؛ اس کے بارے میں دوسرے حوالے H. Derenbourg : *Ousâma ibn Mounkidh*، ص ۳۲۲، حاشیہ ۳، پیرس ۱۸۸۹ء میں مذکور ہیں۔

(SOBERNHEIM)

* **قرا مان** : [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام]؛ ترکمانی خاندان قرہ مان اوغلو [رک بہ قرامان اوغلو] سے مشتق، (۱) ایشیاے کوچک کے ایک ضلع اور (۲) ترکی کے ایک شہر کا نام، جو اسی نام کی ایک قضا کا صدر مقام ہے۔

ضلع قرہ مان (قرہ مان ایلی Karamanili) کی حدود بدلتی رہی ہیں۔ ان تمام علاقوں کو جن پر قرہ مانیوں کی مستقل حکومت قائم تھی، بعض اوقات اسی نام سے یاد کیا جاتا تھا، دوسرے لفظوں میں لائیکونیا، کیلیکیا کے تورس Taurus اور عدالیہ تک جنوبی آناطولی کا سارا ساحلی علاقہ۔ قرہ مانی ہمیشہ کے لیے حکومت سے ہاتھ دھو بیٹھے تو ان کا علاقہ سلطنت عثمانیہ کا ایک صوبہ (ولایت) بنا لیا گیا اور قونیہ، پاشا [گورنر] کا صدر مقام قرار پایا، ایچ ایلی [رک بہ ایچ ایل] کی سنجاق آگے چل کر پاشالِق [صوبے] سے جدا کر لی گئی۔ شمالی اور نسبۃً بڑے حصے کو غالباً ایچ ایلی کے مقابلے میں "خارج" کہتے تھے۔ (حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۱۵ ببعد؛ دیکھیے نیز اولیا چلبی : سیاحت نامہ، قسطنطنیہ ۱۳۱۴ء تا ۱۳۱۸ء، ۳ : ۲۰) اور سترھویں صدی عیسوی میں یہ آق سرای، آق شہر، قونیہ، نیر شہر، قیصریہ، نیگدا کی سنجاقوں پر مشتمل تھا، ۱۸۶۱ء کی انتظامی اصلاحات کے بعد اس کا نام بدل کر قونیہ [رک باں] رکھ دیا گیا۔ قرامانیہ کی آبادی میں غالب اکثریت ترکوں کی ہے (دیکھیے قرامانیہ کے ایک مسلمان کی تصویر در d' Ohsson : *Tableau de l' Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۹ء تا ۱۸۲۰ء، ۲ : ۱۳۷ کے بالمقابل)، حتی کہ یونانی بھی یا وہ لوگ بھی جو یونانی کلیسا کے پیرو ہیں، ترکی بولتے ہیں۔ وہ قرہ مان لی کے نام سے مشہور ہیں اور ترکی زبان کو یونانی رسم الخط میں لکھتے ہیں، قسطنطنیہ میں ان کا ایک اخبار *Nea Anatoli* اسی طریقے سے چھپتا ہے۔ ۱۹۱۹ء اور ۱۹۲۰ء کی قومی جنگ کے دوران میں قرہ مان لی نے قومی حکومت کی زیر حفاظت آ کر عالمی کلیسا کے اسقف اعظم کا جوا اپنے کندھے سے اتار ڈالا اور کچھ عرصے کے لیے اپنا ایک اسقف منتخب کر لیا، قیاس غالب یہی ہے کہ وہ اصلاً یونانی نہیں، بلکہ لائیکونیا Lycaonia کے قدیم باشندوں کی اولاد ہیں، قرامانیہ کے پہاڑوں میں یوروک اور ترکمان مقیم ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرسین سے لے کر عدالیہ تک کے ساحلی علاقے کے لیے قرامانیہ کا نام متروک ہو چکا ہے۔ ۱۸۱۲ء میں Fr. Beaufort نے اپنی کتاب *Karamania* (بار دوم، لنڈن ۱۸۱۸ء) میں اس علاقے کا حال قلمبند کیا ہے۔

۲۔ شہر قرہ مان قدیم شہر لارندہ کا نام ہے دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenz. d. class Altertumswiss.*، ج ۱۲، بار اول، عمود ۷۹۳)۔ یہ قونیہ کے جنوب مشرق میں ۳۵ میل کے فاصلے پر تورس Taurus کے دامن کے میدانی علاقے میں ان شاہراہوں میں سے ایک پر واقع ہے جو ساحل (سلفکہ) سے چل کر کوہستان تورس میں سے گزرتی ہوئی آناطولی کے اندرونی علاقوں میں جاتی ہیں۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس پر سلاجقہ کا قبضہ پہلی بار کب ہوا۔ قرین قیاس یہی ہے کہ آناطولی کی طرح یہاں بھی اسلامی رنگ بڑی تیزی سے چڑھ گیا۔ لارندہ پر "دانشمندی" خاندان

بھی حکومت کرتا رہا، جس سے قلیج ارسلان نے ۱۱۶۵ء میں یہ علاقہ دوبارہ فتح کیا (Michael Syrus در *Rec. des Hist. des Crois, Doc. Arm.*، ۱ : ۳۶۰)۔ ۱۱۹۰ء میں فریڈرک اول باربروسہ Frederick I Barbarossa کیلیکیا جاتے ہوئے لارنده پہنچا۔ ۱۲۱۰ء میں جب ارمینیہ کے بادشاہ لیون Leon ثانی نے اسے اسبتاریہ سورماؤں (Knights Hospitallers) کے لیے فتح کیا تو یہ ایک بار پھر عیسائیوں کے ہاتھ آ گیا۔ تاہم ۱۲۱۶ء میں انھیں دوبارہ اسے سلطان عزیز الدّین کیکاؤس کے حوالے کرنا پڑا۔ لارنده کا شمار ان شہروں میں ہوتا ہے جو خوارزمیوں کے حملے کے وقت خالی کر دیے گئے تھے (ابن بی بی در Houtsma: *Recueil de Textes rel. aux Seldjoucides*، ۴ : ۱۹۱)۔ اسی واقعے کے سلسلے میں مولانا جلال الدّین رومیؒ کے والد مولانا بہاء الدّین وَلَد تقریبًا اسی زمانے میں خُراسان سے ترک وطن کرکے لارنده چلے آئے تھے جہاں ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں مولانا جلال الدّین رومیؒ نے شادی کی اور سلطان وَلَد کی ولادت ہوئی (*Les Saints des Derviches Tourneurs*، ترجمه از Huart، ج ۱، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۱۹، ۲۶، ۲۹۸)۔

اس شہر کو قرہ مان اوغلو خاندان کی بدولت بے حد اہمیت حاصل ہو گئی، کیونکہ جب چودھویں صدی کے اوائل میں انھوں نے یہ محسوس کیا کہ وہ قونیہ میں محفوظ نہیں تو انھوں نے اس شہر یعنی لارنده کو چودھویں صدی عیسوی میں اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ اس خاندان کے کئی حکمران بہت بعد کے زمانے تک یہیں مقیم رہے، انھوں نے اس شہر کو نفیس عمارتوں سے مزین کیا اور قلعے کے استحکامات پر توجہ کی۔ اس دور میں شہر پر بسا اوقات سلطان مصر کا اقتدار اعلیٰ قائم رہا (ابن بطوطه، طبع پیرس، ۲ : ۲۸۳؛ ابن فضل اللہ: مسالک الابصار، در *NE*، ۱۲ : ۳۴۲ ببعد)۔ آل عثمان سے جنگوں کے دوران میں لارنده پر کئی بار ترکوں کا قبضہ ہوا اور قرہ مانی فرمانروا کو پہاڑوں میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ بالآخر ۱۴۶۷ء میں [سلطان] محمّد ثانی کے عہد میں اس پر ترکوں کا قطعی قبضہ ہو گیا اور ۱۴۸۶ء میں [سلطان] بایزید ثانی نے اس سارے علاقے کو سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا، اس کے بعد لارنده کا نام قرہ مان ہو گیا، اگرچہ سرکاری دستاویزات میں اس کا پرانا نام بھی ہمیشہ قائم رہا۔

قرہ مان کے موجودہ شہر کی آبادی [۱۹۲۷ء میں] تقریبًا ۵۰۰۰ باشندوں پر مشتمل تھی (بقول Banse، ص ۱۰۶؛ قاموس الاعلام میں ۷۵۰۰ اور علی جواد کے ہاں ۱۰۰۰۰ لکھی ہے) یہ شہر ایک کم بلند پہاڑی پر لائیکونیا کے میدان کے جنوبی سرے پر سطح سمندر سے تقریبًا ۳۰۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ پہاڑی کے بلندترین حصے پر (جو دوسرے حصّوں سے تقریبًا ۳۰۰ فٹ زیادہ بلند ہے) قلعہ بنا ہے، لیکن اب اس کی حالت بے حد خستہ ہوتی جا رہی ہے۔ یہ قلعہ مدوّر اور مربع بُرجوں پر مشتمل ہے جو دیواروں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں؛ بیرونی فصیل ان پتھروں کی بنی ہے جو قدیم عمارتوں سے لائے گئے تھے اور جن پر عربی کتبات کندہ ہیں؛ قرہ مانی دور کی اہم ترین عمارتوں میں "امیر موسی مدرسہ سی" شامل ہے، جس میں اس خاندان کے متعدد حکمران مدفون ہیں۔ اس کا گنبد گر چکا ہے، ستون ابھی تک اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ یہ ستون کسی زمانے میں رومی عمارتوں کا حصّہ تھے۔ یہاں

"خاتونیہ مدرسہ سی" بھی ہے جو قرہ مانی دور کی ایک نفیس ترین عمارت ہے (تصاویر در van Berchem : کتاب مذکور، ص ۱۱۸، ۱۲۶؛ Woermann : *Gesch. d. Kunst*، ۲ : ۳۳۶) کتبات کی رُو سے (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی [نیز موسوم بہ *Revue Historique publ par l' Institut d' histoire Ottomane*]، شمارہ ۱۱، ص ۱۱۷) اسے [سلطان] مراد اوّل کی بیٹی نے جو قرامان اوغلو علاءالدّین (یا علی) سے بیاہی گئی تھی، تعمیر کرایا تھا، اب اس کا بہت تھوڑا حصہ باقی بچا ہے۔ وہ زاویہ بھی قابل ذکر ہے جسے اسی علاءالدین نے ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء میں تعمیر کرایا تھا اور جہاں مشہور ہے کہ مولانا جلال الدّین رومی کی والدہ مدفون ہیں (اب یہ اغاتکّیہ کے نام سے مشہور ہے؛ دیکھیے van Berchem : کتاب مذکور، ص ۱۱۶)۔ اسی طرح اس تربہ [مقبرے] کا بھی ذکر کر دینا چاہیے جہاں ابراہیم بیگ قرامانی اور اس کے دو بیٹوں کی قبریں ہیں، اس میں جو کتبات لگے تھے، وہ ضائع ہو چکے ہیں (*TOEM*، شمارہ ۱۲، ص ۸۳۱)۔ یہ تُربہ مسجد قرامان اوغلو یا عمارت جامعی کے قریب واقع ہے جسے اسی ابراہیم بیگ نے ۸۳۶ھ/۱۴۳۲ء میں بنوایا تھا (تصویر در van Bercham : کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ اس کے دروازے پر نہایت نفیس نقش و نگار بنے ہیں اور اندر کی طرف اسے قیمتی کاشی کاری سے مزین کیا گیا ہے۔ شہر کے مکان چکنی مٹی (طوپراق) کے بنے ہوئے ہیں۔ وہاں کے باشندوں کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ گندے رہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہاں کا درجۂ حرارت بہت بدلتا رہتا ہے، اس لیے آب و ہوا بے حد مضر صحت ہے۔ قرہ مان میں کپڑا (گلیم اور سجّادہ) بُننے کی بہت سی کھڈیاں اور چمڑا رنگنے کے کارخانے قائم ہیں، یہ شہر آناطولی کی اس ریلوے کا ایک سٹیشن ہے جو قونیہ اور اِرِگلی کے درمیان چلتی ہے، کیلیکیا جانے والی تجارتی شاہراہ پر ایک منزل کی حیثیت سے اسے ہمیشہ اہمیت حاصل رہی ہے۔

اسی نام کی قضا جس کا صدر مقام قرہ مان ہے، قونیہ کی سنجاق میں شامل ہے۔ اس کی آبادی (Cuinet، ص ۲۰۱، ۲۰۷، کے اندازے کے مطابق) تقریباً ۳۰۰۰۰ ہے جس میں غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ کوہ تورس Taurus کو جو اس کے جنوب میں ہے، وہاں آلاطاغی کہتے ہیں اور شمال میں قرہ طاغی۔ میدانوں میں رہنے والے اکثر کاشتکار (روم ایلی سے آ کر آباد ہونے والے) مہاجر ہیں۔ پہاڑیوں اور وادیوں میں وہ ترکمان کھیتی باڑی کرتے ہیں جو وہاں آ کر بس گئے ہیں۔ پیداوار یہ ہے: مختلف قسم کا اناج اور غلہ، سبزیاں، پھل (منقیٰ وغیرہ) کپاس اور پوست۔ نمک بھی بنایا جاتا ہے، بھیڑیں بڑی تعداد میں پالی جاتی ہیں اور ان سے قالین بافی کے کارخانوں کے لیے اُون حاصل کی جاتی ہے۔

**مآخذ**: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۱۵ ببعد؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۷ : ۳۶۴۴ ببعد؛ (۳) *NE*، ۱۲ : ۲۷۵ (جہاں Quatremère نے ایک حاشیے میں مختلف قلمی مآخذ بتائے ہیں)؛ (۴) E. Davis : *Life in Asiatic Turkey*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۹۰ ببعد؛ (۵) W. J. Hamilton : *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۲ : ۳۲۲ ببعد؛ (۶) G. Rosen در Ersch و Gruber : *Encyclopaedia*، ۲ : ج ۳۲، ۲۹ ببعد؛ (۷) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۱ : پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۸۰۲، ۸۱۰؛ (۸) E. Banse : *Die Türkei*، بار سوم، Braunschweig،

۱۹۱۹ء، ص ۱۰۲؛ (۹) Max van Berchem: *Inschriften aus Syrien*, در *Arabische Inschriften*, *Mesopotamien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۲ تا ۱۲۱؛ (۱۰) علی جواد: تاریخ و جغرافیا لغتی، قسطنطینیہ ۱۳۱۳ھ، ص ۶۰۲؛ (۱۱) Ch. Texier: *Description de l' Asie Mineure*، پیرس ۱۸۶۲ء، ۲: ۱۳۱.

(J. H. KRAMERS)

* **قرامان اوغلو**: [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام] ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں سلجوق سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد جن مختلف ترکمان خاندانوں نے ایشیاے کوچک میں حکومت کی، ان میں یہ سب سے زیادہ نامور شاہی خاندان ہے۔ اس خاندان کے حکمران کچھ مدت تک آل عثمان کے سخت ترین مد مقابل رہے۔ ابتداءً اس نام کا تعلّق ترکمان سردار قرہ مان سے ہے جس نے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں مغول کے ہنگاموں کے دوران میں کسی حد تک خود مختاری حاصل کر لی تھی اور سلطان رکن الدین نے اسے کیلیکیا Cilcia کا علاقہ عطا کر دیا تھا جہاں کا وہ خود رہنے والا تھا۔ اس زمانے میں اس کا پیدائشی ضلع امیر قمر الدّین کے نام پر جو علاءالدّین کیقباد اوّل اور ارمینیۂ کوچک کے درمیان جنگ (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء؛ ابن بی بی، در Houtsma: *Recueil*، ۳: ۳۲۹) کے بعد مفتوحہ ارمنی قلعوں کا امیر مقرر ہوا تھا، قمر الدّین ایلی (موجودہ ایچ ایلی) کے نام سے مشہور تھا، منجّم باشی (۳: ۲۳) ابن بی بی کے اس بیان کی بنا پر قرہ مان کو قمر الدّین سے مشتق سمجھتا ہے۔ نام کی یہ توضیح ایک عامیانہ اشتقاق سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ تاہم کسی جغرافیائی یا نسلی نام سے اشتقاق ماننا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے اشتقاقات ایشیاے کوچک کے دیگر خاندانوں اور بعض اور ملکوں کے فرمانروا خاندانوں کے ناموں میں پائے جاتے ہیں (دیکھیے ازمیر اوغلو، گرمیان اوغلو)۔ اغلب یہ ہے کہ قرامانی دراصل ترکمان قبیلۂ سالُور [رک بآں] کی ایک شاخ کی نسل سے ہیں جو قرہ مان کے نام سے مشہور تھی لیکن یہ کہ شہر لارندہ اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ آگے چل کر قرہ مان [رک بآں] کے نام سے مشہور ہوگیا، حتّٰی کہ اناطولی کے جنوبی ساحل کے سارے علاقے کو بھی قرہ مانیہ (Caramania) کہتے ہیں، دراصل خود اس حکمران خاندان کے نام ہی کی وجہ سے ہوا۔ قدیم عثمانلی وقائع میں اس خاندان کے ہر حکمران "بیگ" کے لیے قریب قریب ہمیشہ قرامان اوغلو کا نام استعمال ہوتا تھا اور پندرھویں صدی کے یورپی مصنفین کے ہاں بھی "قرامان اعظم" (Grand Karaman) کا ذکر ملتا ہے۔ بوزنطی مصنفین کے ذہن میں قرامان اوغلو کی اصل و نسل کے بارے میں کوئی واضح تصور کبھی پیدا نہ ہو سکا۔ وہ انہیں گرمیان اوغلو سے ملتبس کر دیتے ہیں اور کبھی کبھی شاہان قونیہ کو جرمیان [illegible] وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہیں جس کا تعلق گرمیان اوغلو علی شیر ہی سے ہے۔

قرہ مانی خاندان کی قدیم تاریخ کے مآخذ دو قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک قسم کے مآخذ ان کے خلاف ہیں؛ یہ سلجوق مؤرخین کی جماعت ہے جن کی نمائندگی ابن بی بی اور بعد کے عثمانلی وقائع نگار کرتے ہیں۔ مآخذ کی دوسری قسم کا نمائندہ فقط شکاری ہے جس کی تصنیف تاریخ قرہ مان شاہنامہ کے انداز میں لکھی ہوئی ایک فارسی نظم کا ترکی نثر میں ترجمہ ہے۔ شکاری قرہ مانیہ کے بہت

گن گاتا ہے، مگر بدقسمتی سے حقائق بیان نہیں کرتا (شکاری کے قلمی نسخے کے بارے میں دیکھیے خلیل ادھم، در *TOEM*، عدد ۱۱، ص ۱۷ ببعد؛ منجّم باشی نے بھی شکاری سے استفادہ کیا ہے) ۔ الجنّابی نے ان دونوں مسلکوں کے بین بین موقف اختیار کیا ہے ۔ قرہ مانی کتبات سے، جنھیں خلیل ادھم نے طبع کیا، ہمارے علم میں بہت اہم اضافہ ہوا ہے ۔

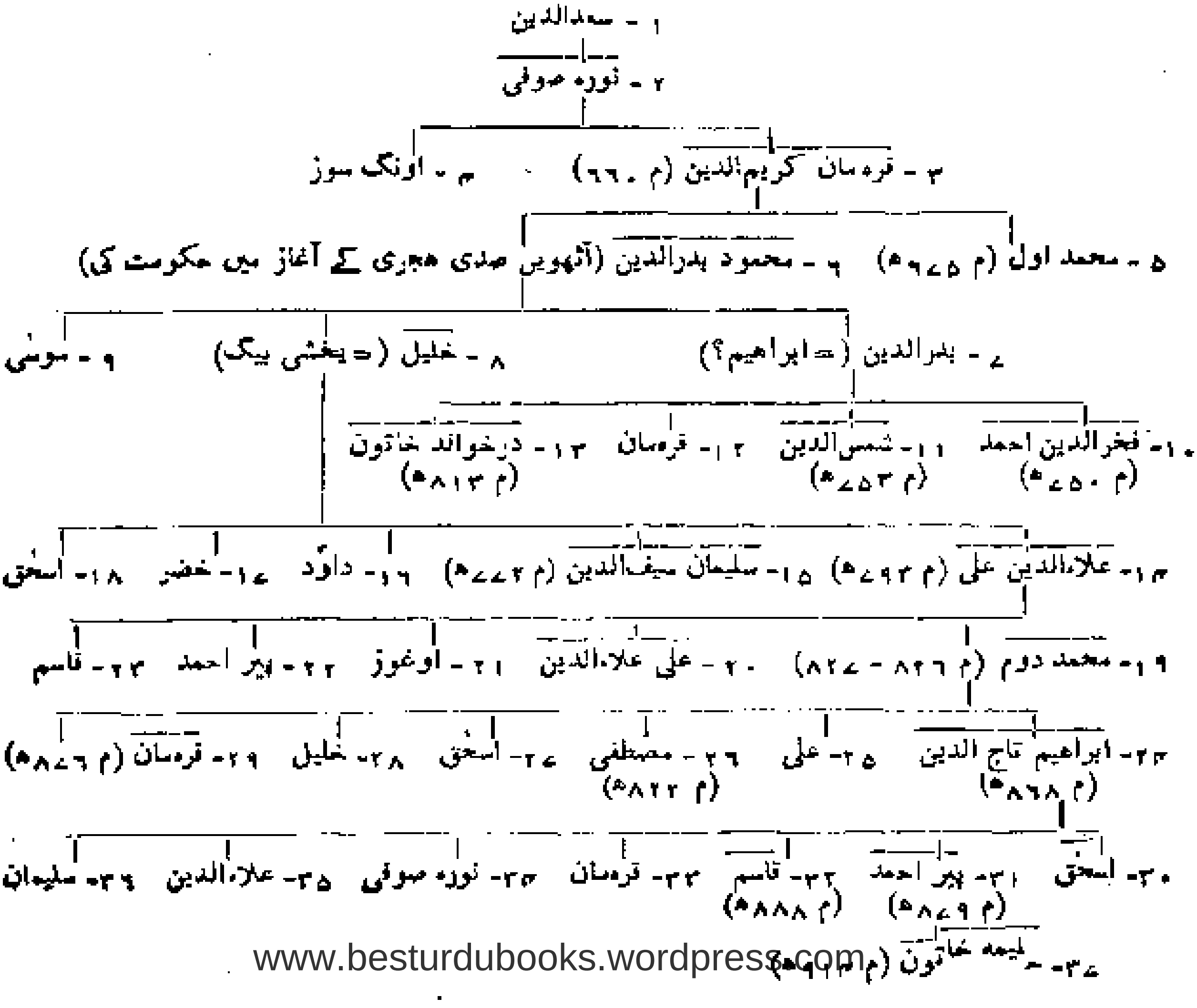
قرہ مان اوغلو کا آبائی وطن اور آگے چل کر ان کی پناہ گاہ وہ ناقابل تسخیر پہاڑی علاقہ تھا جو شمال مغربی تورس Taurus میں کیلیکیا (Cilicia) اور قونیہ (Lycaonia) کی درمیانی سرحد پر واقع ہے، جہاں شہر اِرمنك [ارَكْ بان]، یعنی قدیم جرمانی کوپولس Germanicopolis تھا ۔ بقول ابن بی بی (Houtsma : Recueil، ۴ : ۳۲۱) قرہ مان کوئلا فروش تھا، جو لکڑی کا کوئلا تیار کرکے لارندہ میں بیچا کرتا تھا، لیکن یہ بیان تعصب پر مبنی ہے ۔ الجنّابی (ص ۲۰۳) اور شکاری نے قرہ مان کے باپ کا نام نُورہ صُوفی، (ابن سعد الدّین، درشکاری) لکھا ہے، جو ایک صوفی شیخ تھا اور جس سے قونیہ کا سلطان بہت عزت اور احترام سے پیش آتا تھا ۔ الجنّابی نے نُورہ صُوفی مذکور کو ارمن بتایا ہے، لیکن غالباً یہ خیال اسے اِرمنك نام کی وجہ سے پیدا ہوا ۔ علاوہ ازیں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ارمنك کا کوئی تعلق ارمینیا سے ہو، کیونکہ یہ کبھی ارمینیاے کوچک میں شامل نہیں رہا (*Rec. Hist. des Crois. Doc. Arm.*، ۱ : *xxiii*) اور اس نام کا جرمانی کوپولس سے اشتقاق ماننے میں کوئی بات مانع نہیں ۔ قرہ مان کے باپ کا نام نُورہ ہی تھا، اس امر کی مزید تصدیق ایک کتبے سے ہو جاتی ہے، جسے خلیل ادھم نے قرہ مان (کریم الدّین قرہ مان بن نُورہ) کے مقبرے سے، لے کر پیش کیا ہے، جو بالقاسون، سنجاق ارمنك، میں واقع ہے ۔ کہتے ہیں کہ نُورہ صوفی کا مقبرہ (تربہ) ذیر مُلك میں، جو مُوط کی قضا میں ہے، واقع ہے (ابراہیم بیگ [دیکھیے نیچے] کے ایک بیٹے کا نام بھی نورہ صوفی تھا) ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرہ مان اوغلو کا آغاز صوفی حلقوں سے ہوا جیسا کہ آج کل آل عثمان (Giese : *Ztschr. f. Semitistik*، ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۶ ببعد) اور صفوی خاندان (Babinger، در *ZDMG*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۱) کے متعلق اغلب سمجھا جاتا ہے ۔ الجنّابی کے اس بیان میں کہ نُورہ صُوفی بابا الیاس کا پیرو تھا، فقط اتنی تصحیح کی ضرورت ہے کہ بابا الیاس آماسیہ کی ”بابائی“ شورش کا علمبردار نہیں تھا (یہ ذمّے داری بابا اسحٰق پر عائد ہوتی ہے) بلکہ وہ ایک خراسانی صوفی تھا، جس نے ایشیاے کوچک کی مذہبی نشو و نما کو بہت متاثر کیا ۔ (دیکھیے کوپرولو زادہ فُؤاد: ایلك متصوفلر، ص ۲۳۲، ۲۳۳) ۔ بہرحال یہ بات معنی خیز ہے کہ ابن بی بی نے قرہ مانیوں کو خوارج کہا ہے اور یہی نام بابائیوں کو بھی دیا گیا تھا؛ دیکھیے نیز خیراللہ: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۲ھ، ۲: ۵۸، جہاں یہ لکھا ہے کہ نور الدّین صوفی (کذا) ایج ایل سین بابا الیاس کا خلیفہ تھا ۔

کہا جاتا ہے (بقول الجنّابی) کہ نُورہ صُوفی نے قلعۂ سلفکہ دھوکے سے لیا تھا اور سلطان نے یہی قلعہ اس کے بیٹے کریم الدّین قرہ مان کو بطور جاگیر عطا کر دیا؛ دوسرے مآخذ کی رو سے اسے اِرمنك کی بیگ لك ملی تھی (منجّم باشی) کیونکہ سلطان رکن الدّین کو توقع تھی کہ اس طرح وہ اس کی اور اس کے بھائی، یعنی

سلطان کے میر آخور اونگ سوز کی وفاداری دوبارہ حاصل کر لے گا، جنہوں نے اس علاقے میں فتنہ و فساد برپا کر رکھا تھا۔ قرہ مان کی وفات (۶۶۰ھ/۱۲۶۱ء، در منجّم باشی؛ شکاری بتاتا ہے کہ اسے سلطان نے زہر دلوایا تھا) کے بعد اس کے بیٹوں کو اور بھائی کو قلعۂ کاوله میں قید کر دیا گیا (ابن بی بی، در *Recueil*، ۹ : ۳۲۴)؛ جب سلطان کا انتقال ہو گیا (۶۶۶ھ/۱۲۶۷ء) تو معین الدین پروانہ وزیر حکومت نے انہیں رہا کر دیا۔

تھوڑے ہی عرصے بعد قرہ مان کے بیٹے محمّد نے اپنی کارروائی شروع کر دی۔ اس نے شام کے فرمانرواؤں سے جو ان دنوں سلاجقہ کے خلاف سرگرم پیکار تھے، سمجھوتا کر لیا اور اب اسے اس کے پہاڑی علاقے میں مطیع کرنا پروانہ کے لیے ممکن نہ رہا۔ جب سلاجقہ اور ان کے حاکم اعلیٰ مغول عراق میں مملوکوں کے خلاف نبرد آزما تھے، ارمنکی ترکمان قونیہ کے میدانوں کی جانب دست ہوس دراز کرنے لگے۔ محمّد بیگ نے ایک جھوٹے مدعی حکومت جمری کو اپنا آلۂ کار بنایا، جس کا دعوٰی تھا کہ وہ عزّ الدّین سلجوقی کا بیٹا ہے جو کریمیا [قریم] بھاگ گیا تھا اور اس کے نام پر قونیہ پر، جس کا دفاعی انتظام کمزور تھا، قبضہ کر لیا۔ جمری سلطان کی حیثیت سے شہر کے قلعے میں داخل ہوا (بروز پنجشنبہ، ۷ جون ۱۲۷۵ء/۱۰ ذوالحجہ ۶۷۳ھ، بشرطیکہ ہم ابن بی بی کے ہاں ۶۷۶ھ کی جگہ ۶۷۴ھ پڑھیں)۔

قرامان اوغلو کا شجرہ


۱ - سعدالدین
۲ - نورہ صوفی
۳ - قرہ مان کریم الدین (م ۶۶۰)
۴ - اونگ سوز
۵ - محمد اول (م ۶۷۵ھ)
۶ - محمود بدرالدین (آٹھویں صدی ہجری کے آغاز میں حکومت کی)
۷ - بدرالدین (= ابراہیم؟)
۸ - خلیل (= یخشی بیگ)
۹ - موسی
۱۰ - فخرالدین احمد (م ۷۵۰ھ)
۱۱ - شمس الدین (م ۷۵۳ھ)
۱۲ - قرہ مان
۱۳ - درخواند خاتون (م ۸۱۳ھ)
۱۴ - علاءالدین علی (م ۷۹۳ھ)
۱۵ - سلیمان سیف الدین (م ۷۷۲ھ)
۱۶ - داؤد
۱۷ - خضر
۱۸ - اسحٰق
۱۹ - محمد دوم (م ۸۲۶ - ۸۲۷)
۲۰ - علی علاءالدین
۲۱ - اوغوز
۲۲ - پیر احمد
۲۳ - قاسم
۲۴ - ابراہیم تاج الدین (م ۸۶۸ھ)
۲۵ - علی
۲۶ - مصطفی (م ۸۲۲ھ)
۲۷ - اسحٰق
۲۸ - خلیل
۲۹ - قرہ مان (م ۸۷۶ھ)
۳۰ - اسحٰق
۳۱ - پیر احمد (م ۸۷۹ھ)
۳۲ - قاسم (م ۸۸۸ھ)
۳۳ - قرہ مان
۳۴ - نورہ صوفی
۳۵ - علاءالدین
۳۶ - سلیمان
۳۷ - حلیمہ خاتون (م ۹۱۲ھ)

یہ شجرہ خلیل ادھم بے کے دیے ہوئے شجرۂ نسب (*TOEM*، عدد ۱۴، ص ۸۸۰) پر مبنی؛ لیکن اس سے کسی قدر مختلف ہے ۔ فان ہیمر v. Hammer (۱ : ۶۸۲) کا شجرہ متروک ہوچکا ہے ۔ خط کشیدہ نام صرف شکاری میں اور باقی سب کتبات اور سکّوں میں ملتے ہیں ۔ عدد ۴ : اسے ابن بی بی (*Recueil*، ۴ : ۳۲۲) یُون سُوز لکھتا ہے ۔ عدد ۷ : ابن بطُوطہ اور شکاری کے ہاں مذکورہ بدرالدّین کو ابراھیم ھی قرار دیا گیا ہے، جس کا نام عدد ۱ اور ۱۱ کے الواح مزار میں ان کے باپ کی حیثیت سے ملتا ہے ۔ عدد ۸ : یہ خلیل منجّم باشی کا یَخشی بیگ ہوگا ۔ شکاری کے بیان کے مطابق اس نے ۱۷ برس حکومت کی ۔ عدد ۹ : ارسنک میں ۷۴۰ھ کا کتبہ ۔ عدد ۱۳ : ارمنک میں ۸۱۳ھ کا کتبۂ مزار ۔ عدد ۱۴ : کتبات کا ابوالفتح علاءالدین خلیل ہے (دیکھیے متن) ۔ اسے اور شکاری کے علاؤالدّین بن خلیل اور نفیسہ کے خاوند علی کو ایک ھی شخص سمجھا گیا ہے ۔ عدد ۱۵ : ۷۷۲ھ کے کتبے کی رو سے لارندہ کے خاتونیہ مدرسے میں مدفون ہے ۔ شکاری کی رو سے اس کے بھائی (عدد ۱۴) نے اسے لارندہ کا نائب الحکومت مقرر کیا تھا اور ارتنہ اوغلو کی تحریک پر اسے زہر دیا گیا ۔ عدد ۱۹ و ۲۰ : شکاری کی رو سے عثمانی شہزادی کے بیٹے ہیں ۔ عدد ۲۴ : رکن الدین کے ایک سکے پر؛ شکاری کی رو سے وہ ایک سلجوقی شہزادی کا بیٹا تھا ؛ عدد ۲۶ : مملوکوں کے خلاف لڑتا ہوا جنگ قیصریہ میں مارا گیا (۸۲۲ھ) ۔ عدد ۲۹ : ادرنہ کے کتبات ۸۷۶ھ عدد ۳۰ : ۸۸۰ھ کا سکہ ۔ عدد ۳۲ : ۸۸۸ھ میں لکھے ہوئے لارندہ کے کتبات مزار (بقول ایک نامعلوم مصنف کے [طبع Giese، ص ۱۱۷] اس نے محرم ۸۸۷ھ میں وفات پائی) ۔ عدد ۳۱ تا ۳۶ : عثمانی وقائع نگاروں کی رو سے سلطان مراد ثانی کی بہن کے بیٹے ہیں، جو ابراھیم سے بیاھی گئی تھی ۔ شکاری کے ہاں بعض دوسرے نام ملتے ہیں ۔ عدد ۳۷ : لارندہ کا ۹۲۴ھ کا کتبۂ مزار ۔

محمّد قرہ مان اوغلو نے بحیثیت وزیر اس کی طرف سے مفتوحہ علاقوں کا نظم و نسق سنبھالا اور سلطان رکن الدّین کی بیٹی سے شادی کر لی ۔ نظم و نسق کے سلسلے میں اس کی ایک اہم کارروائی یہ ہے کہ اس نے پہلی بار فارسی کی جگہ ترکی کو سرکاری زبان قرار دیا اور مغلوط حساب کتاب کا طریقہ رائج کیا، جو ترکان عثمانیہ کے لیے بھی ایک نمونہ بن گیا (اس کے بارے میں دیکھیے v. Hamer : *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۱ : ۳۵) ۔ شروع شروع میں محمّد اور جَمْری (جس نے سیاوُش کا نام اختیار کر لیا تھا) سلجوقی افواج کے مقابلے میں کامیابی سے لڑتے رہے اور اپنی حدود سلطنت کو وسیع کر لیا ۔ بالآخر مغول حکمران اباقا خان [رُکْ بآں] نے اپنے بیٹے اوغز کو قونیہ پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا ۔ یہ خبر سنتے ھی محمّد اور جَمْری اس بے شمار مال غنیمت کو لے کر جو اس شہر کی فتح سے ان کے ہاتھ لگا تھا، قونیہ سے نکل گئے ۔ مغول فوج کی واپسی کے بعد انھوں نے پھر اس شہر تک پہنچنے کی کوشش کی، لیکن وہاں کے باشندوں نے قاضی محمود الاَرمَوی کی زیر قیادت انھیں شہر میں داخل نہ ہونے دیا چنانچہ ترکمان اپنے پہاڑوں کی جانب لوٹ گئے؛ اور راستے میں لوٹ مار کرتے اور آگ لگاتے گئے ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد محمّد اور اس کے دو بھائی مغول اور سلاجقہ کی فوجوں سے لڑتے ہوئے مارے گئے اور جمری شمال مغرب کی طرف فرار ہو گیا ۔

اس کے بعد اس کا اور سلطان کی فوجوں کا سقاریہ کے قرب و جوار میں مقابلہ ہوا، جس میں وہ گرفتار ہوگیا اور بعدازاں اس کا کام تمام کر دیا گیا۔ ابن بی بی کے بیان کے مطابق یہ آخری لڑائی محرم ۶۷۶ھ/جون ۱۲۷۷ء میں ہوئی۔ اس سے گمان غالب یہ ہوتا ہے کہ محمّد کی وفات ۶۷۵ھ/۱۲۷۶ء میں ہوئی؛ اس کی تائید مزاروں کے ان کتبوں سے بھی ہوتی ہے جو قونیہ میں دستیاب ہوے ہیں (*TOEM*، ص ۲۰۷)۔ شکری کے ہاں اس سے کسی قدر مختلف بیان نظر آتا ہے (دیکھیے نیز von Hammer : *Gesch. d. Ilchane*، ص ۲۹۷، جہاں محمّد کا لقب شمس الدّین لکھا ہے)۔ محمّد کے کتبے ابھی تک علم میں نہیں آئے۔ حقیقت میں وہ خود بادشاہ نہیں تھا بلکہ مصر کے سلطان بَیْبَرْس کو اپنا فرمانروائے اعلی تسلیم کرتا تھا۔

چند سال بعد محمود بیگ کے عہد میں، جس کا (لقب بقول شیراللہ) بدرالدّین تھا، قرہمانی پھر برسراقتدار آئے۔ اس کی لوح مزار میں، جو ۸۰۲ھ/۱۳۹۹-۱۴۰۰ء کی ہے، اسے شکری کے بیان کے مطابق قرہمان کا بیٹا لکھا ہے۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ محمود نے قبل ازیں اپنے بھائی کی بہت سی مہمات میں حصہ لیا تھا۔ اس کی رو سے منجّم باشی کا یہ بیان کہ وہ محمّد کا بیٹا تھا، غلط سمجھنا چاہیے۔ محمود کی خاص قیام گاہ غالباً ارمنک تھی۔ یہاں اس نے ایک مسجد بھی تعمیر کرائی تھی (۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء)۔ منجّم باشی کا کہنا ہے کہ اس نے قونیہ پر دوبارہ قبضہ کیا اور ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء میں کلیۃً خود مختار بن بیٹھا۔ ۷۱۹ھ/۱۳۱۹ء میں ایران کے مغول سلطان کے سپہ سالار امیر چُوبان نے اسے قونیہ سے نکال دیا اور وہ پھر ارْمنک پہنچ گیا، لیکن بقول ابن فضل اللہ (مسالک الابصار، در *NE*، ۱۳ : ۲۳۲ ببعد) اس دور کے آغاز میں قرہمانیوں کو مکمل خود مختاری حاصل نہیں تھی۔ وہ خود کو امیر کہتے تھے اور بسا اوقات اپنے آپ کو سلاطین مصر کے زیر اقتدار رکھتے تھے۔ بایں ہمہ وہ اس کوشش میں بھی رہتے تھے کہ مغول سے ان کے تعلقات خوشگوار رہیں۔ اس زمانے میں وہ ارمنوں کے کٹر دشمن تھے اور سلاطین مصر کی سرپرستی کے باعث ان کے مقابلے میں اپنے آپ کو زیادہ طاقتور محسوس کرتے تھے۔

محمود کے بعد جو شہزادے تخت و تاج کے وارث ہوے، ان کی تخت نشینی اور ان کے ناموں کی بابت مؤرخین کے ہاں متضاد بیانات ملتے ہیں اور اس مسئلے پر کتبات مزار سے قرار واقعی مدد نہیں ملتی۔ بقول شکری محمود کے تین بیٹے تھے: بدرالدّین، خلیل اور موسیٰ۔ ان میں سب سے پہلے بدرالدّین نے حکومت کی۔ اس کی تخت سے دست برداری کے بعد خلیل اس کا جانشین ہوا۔ اس کے بعد بدرالدّین نے دوبارہ عنان حکومت سنبھالی۔ بدرالدّین کی وفات کے بعد اس کا بیٹا فخرالدّین تخت نشین ہوا اور قیصریہ کے بیگ اُرتنہ کی سازشوں کے باعث مارا گیا۔ اس کا جانشین شمس الدّین کا دوسرا بیٹا قرار پایا۔ اس کا نام بھی شمس الدّین ہی تھا۔ وہ صرف ۱۳ ماہ حکومت کر پایا تھا کہ اسے اس کے بھائی قرہمان نے زہر دے دیا۔ اس کے بعد مذکورۂ بالا موسیٰ بن محمود تخت نشین ہوا اور بدرالدّین کے تیسرے بیٹے قرہمان کی مختصر حکومت کو نظر انداز کرتے ہوے چار سال بعد اس کی جگہ علاؤالدّین بن خلیل تخت نشین ہوا۔ شکری کی رائے میں علاؤالدّین قرہمانی خاندان کے عظیم ترین فرمانرواؤں میں سے ایک ہے؛ وہ اسے ابوالفتح کہتا ہے۔ ابن بُطُّوطہ کا بیان شکری کے بیانات کے مطابق ہے

(۲ : ۲۸۱، ۲۸۴) ۔ مقدم الذکر ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ء میں لارندہ میں سلطان بدرالدّین سے ملا تھا، جس کی مملکت میں قونیہ بھی شامل تھا، لیکن اسے معلوم ہوا کہ اس کے بھائی موسٰی نے اس سے قبل لارندہ میں حکومت کی تھی اور اس شہر کو مملوکوں کے حوالے کر دیا تھا اور بدرالدّین نے ان سے دوبارہ چھینا تھا ۔ ابن فضل اللہ (مسالک الأبصار، در NE، ۱۳ : ۳۷۴) اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ موسٰی کے مصر سے بڑے گہرے روابط تھے؛ اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں بھائی ایک ہی وقت میں قرہ مان کے مختلف حصّوں میں حکومت کر رہے تھے ۔ لارندہ میں امیر موسٰی مدرسہ سی میں دو کتبات مزار ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فخرالدّین احمد بن ابراہیم بن محمود نے ۷۵۰ھ/۱۳۴۹-۱۳۵۰ء میں اور شمس الدّین بن ابراہیم ابن محمود نے ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء میں وفات پائی ۔ یقینًا یہ دونوں بدرالدّین کے وہ بیٹے ہوں گے (اور اس صورت میں ابراہیم غالبًا اسی کا لقب ہوگا) جن کا ذکر شکاری نے کیا ہے ۔

علاءالدّین کی شخصیت کا پتا چلانا اور بھی زیادہ مشکل ہے ۔ ۷۷۲ھ/۱۳۷۰-۱۳۷۱ء کے ایک کتبے سے، جو لارندہ میں اس زاویے کے دروازے پر لگا ہے جہاں جلال الدّین رومی کی والدہ مدفون بتائی جاتی ہیں، یہ پتا چلتا ہے کہ اس زاویے کا بانی سلطان ابوالفتح علاءالدّین خلیل بن محمود بن قرہ مان تھا اور یہ کہ سیف الدّین سلیمان بن خلیل (جو بقول شکاری علاءالدّین کا بھائی تھا)، وہاں مدفون ہے ۔ منجّم باشی (۳ : ۲۶) کے ہاں بھی ایک علاءالدّین کا ذکر ملتا ہے، جو بخشی بیگ بن محمود کا بیٹا ہے ۔ چونکہ اس بخشی بیگ کے وجود کے متعلق کوئی تحریری شہادت نہیں ملتی، اس لیے شاید یہ وہی شخص ہوگا جس کا نام شکاری نے خلیل لکھا ہے (خلیل ادھم بے TOEM میں یہی خیال ظاہر کر چکا ہے؛ بخشی یہاں غالبًا اسم علم بالکل نہیں ہے؛ دیکھیے ابن بطّوطہ، ۲ : ۳۱۶) ۔ شکاری کا بیان ہے کہ اسی علاءالدّین نے عثمانی سلطان مراد ثانی کی بیٹی سے شادی کی تھی ۔ اس کے خلاف منجّم باشی کی رائے میں یہ شادی علاءالدّین کے بیٹے علی بیگ نے کی تھی ۔ اس میں شک نہیں کہ سلطان مراد ثانی کی بیٹی نفیسہ اور قرہ مان اوغلو علی بیگ کا نکاح نامہ فریدون : منشئات، ۱ : ۱۰۵، ببعد، میں اب تک محفوظ ہے؛ مطبوعہ متن، ص ۱۰۷، میں اس کا سال ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء درج ہے، لیکن خلیل ادھم بتاتا ہے کہ غالبًا ۷۸۳ھ/۱۳۸۱-۱۳۸۲ء زیادہ صحیح ہے) ۔ لارندہ کے مدرسۂ خاتونیہ میں اس ترک شہزادی کا ایک کتبہ ہے، جو ۷۸۳ھ میں لکھا گیا تھا ۔ اس میں اس زمانے کے فرمانروا کا نام امیر علاءالدّین خلیل بن محمود درج ہے اور یہ وہی نام ہے جو ۷۷۲ھ کے مذکورۂ بالا کتبے میں درج ہے، اگرچہ اس میں سلطان کا لقب موجود نہیں ۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کیا کتبات میں مذکور یہ علاءالدّین خلیل وہی ہے جسے شکاری نے علاءالدّین ابن خلیل لکھا ہے اور کیا یہ وہی علی ہے جو شہزادی نفیسہ کا خاوند تھا ۔ اس مطابقت کی تائید علاءالدّین کے پوتے ابراہیم کے ایک وقف نامے سے ہوتی ہے، جو ۸۵۹ھ/۱۴۵۴-۱۴۵۵ء میں لکھا گیا تھا (اسے خلیل ادھم بے نے TOEM، عدد ۱۳، ص ۸۳۱ میں پیش کیا ہے) ۔ اس میں ابراہیم مذکور کو ابن محمّد بن علاءالدّین بن خلیل بن محمود بن قرامان [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام] لکھا ہے (اس مسئلے پر خلیل ادھم بے کے علاوہ دیکھیے van Berchem: *Inschriften, etc.*، ص ۱۱۸ تا ۱۲۵) ۔ غالبًا اس سارے دور

میں مختلف قرہ مانی فرمانروا مختلف مقامات پر حکومت کر رہے تھے (مثلاً لارندہ، قونیہ، ارمنک، آق شہر، آق سرای ۔ ابن بطوطہ (۲ : ۲۵۸) نے ایک شخص یوسف بن قرہ مان کا نام لیا ہے اور اسے حاکم علائیہ بتایا ہے ۔ اس زمانے میں ان کی حدود سلطنت میں اچھا خاصا تغیر و تبدل ہوتا رہا، گو مستقل شاہی صدر مقام غالباً لارندہ ہی رہا، لیکن قونیہ پر، جسے ''بخشی بیگ'' (منجّم باشی) نے فتح کیا تھا، ان کا قبضہ ہمیشہ قائم نہیں رہا ۔ انہیں قیصریہ کے ارتنہ اوغلو سے، جو مغول کے باجگذار تھے اور جنھوں نے شکاری کے بیان کے مطابق ایک بار قونیہ اور لارندہ پر قبضہ بھی کر لیا تھا، جنگ کرنی پڑی؛ اسی طرح شام کے مملوکوں، ارمنوں، قبرص کے فرنگیوں اور ایشیائے کوچک کے دوسرے ترکمان فرمانرواؤں سے بھی ان کی لڑائیاں ہوتی رہیں، جن سے علاقے چھین چھین کر انہوں نے اپنی حدود سلطنت میں خاصی توسیع کر لی، بلکہ وہ برسہ [بورسہ] تک بڑھ گئے ۔ بالآخر ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں ان کی ٹکر سلطان مراد اول سے ہوگئی (جنگ قونیہ)؛ پھر ۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء میں گرمیان میں بایزید اول یا ثانی سے جنگ آق چای ہوئی، جس میں علاءالدّین (یا علی) گرفتار ہو کر تیمور طاش پاشا کے ہاتھوں قتل ہوا ۔ اس کی سلطنت کا الحاق کر لیا گیا اور اس کے دو بیٹے قید کر کے برسہ لائے گئے (اکثر عثمانی مؤرخین کے یہاں ان واقعات کا ذکر ملتا ہے؛ شکاری کا بیان ان سے بہت مختلف ہے) ۔

جب تیمور نے آل عثمان کو شکست دے کر ان کی طاقت کو کچل دیا تو قرہ مان اوغلو کو ایک بار پھر ابھرنے کا موقع ملا ۔ یہاں سے ان کی جد و جہد کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے، جس کے خاتمے پر وہ ہمیشہ کے لیے حکومت سے محروم ہو گئے ۔ تیمور کے پوتے مرزا محمّد نے علاءالدّین کے بیٹے محمّد کو برسہ کے قید خانے سے رہا کر دیا (ایک بیان یہ ہے کہ وہ خود تیمور کے پاس بھاگ کر آیا تھا) اور تیمور نے اسے اس کی سلطنت کا ایک حصہ لوٹا دیا (تقریباً ۸۰۵ھ/۱۴۰۳ء) ۔ اس کے جاری کردہ کچھ سکّے ملتے ہیں، جو تیمور کے نام پر ضرب کرائے گئے تھے ۔ کہتے ہیں کہ ۸۱۶ھ/۱۴۱۳-۱۴۱۴ء میں قونیہ پر اس کا دوبارہ قبضہ ہو گیا (منجّم باشی) ۔ اس نے عثمانی مدعیان حکومت کے خلاف جنگ شروع کر دی اور چند بار ازمیر اوغلو جُنَید کی اعانت کی ۔ عثمانی سلطان محمّد اوّل سے اس کی آخری کامیابی سے پہلے، اس نے معاہدۂ صلح کر لیا تھا ۔ کہتے ہیں کہ اس کی رو سے اس نے اپنا نصف ملک سلطان کے حوالے کر دیا تھا (تاج التّواریخ، وغیرہ، نیز Chalcocondylas)، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسی سال محمّد بن علاءالدّین نے اپنے باپ کی موت کے انتقام کے بہانے بروسہ پر حملہ کر دیا ۔ قلعے کے چونتیس دن تک محاصرے کے بعد شہر کو تباہ و برباد کر کے وہ واپس چلا گیا ۔ اس زمانے میں گرمیان اوغلو کا ملک ڈھائی برس تک اس کے قبضے میں رہا (کوتاھیہ کے کتبات؛ دیکھیے *TOEM*، عدد ۲، ص ۱۱۰ ببعد) ۔ ۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء اور ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء میں اس نے ترکان عثمانیہ پر نئے سرے سے حملے کیے ۔ ایک موقع پر محمّد کو بایزید پاشا نے گرفتار کر لیا، لیکن بعد ازاں رہا کر دیا ۔

ترکی وقائع میں ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء تا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء کے حالات بالکل نہیں ملتے؛ تاہم مصری مؤرخین (العَینی، المَقریزی، ابوالمَحاسن) کے ذریعے یہ خلا پر ہو جاتا ہے ۔ جب محمّد نے ترکوں کے خلاف جنگ میں سلطان مصر سے اعانت طلب کی اور اسے اپنا فرمانروائے اعلیٰ بھی تسلیم کر لیا

(جس کی تصدیق اس کے سکّوں سے بھی ہوتی ہے) تو اس کے بعد مناقشت کی آگ بھڑک اٹھی، جس کی لپیٹ میں رمضان اوغلو بھی آ گئے۔ اسی دوران میں محمد کا بھائی علی مصر بھاگ گیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں محمّد کے خلاف مصر نے فوج کشی کر کے، قیصریہ اور قونیہ پر قبضہ کر لیا اور علی کو قونیہ میں اس کے بھائی کی مسند پر بٹھا دیا۔ محمّد نے پہلے تو پہاڑوں میں پناہ لی، لیکن بعد ازآں قیصریہ کے قریب ایک جھڑپ کے دوران میں پکڑا گیا اور مصر بھیج دیا گیا۔

۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء میں اسے واپس جانے کی اجازت مل گئی اور وہ پھر تخت نشین ہو گیا۔ اس نے عثمانی قلعۂ انطالیہ کے محاصرے کے دوران جس کا مفصل ذکر وقائع نگاروں نے کیا ہے، وفات پائی (غالباً ۸۲۶ یا ۸۲۷ھ)۔ اس کا بیٹا علی آل عثمان سے جا ملا اور انھوں نے اسے [بلغاریہ میں] صوفیہ کی سنجاق عطا کر دی، لیکن محمّد کا دوسرا بیٹا اور اس کا جانشین ابراھیم اپنے باپ کی میّت لے کر اپنے آبائی پہاڑوں کی طرف لوٹ گیا۔ محمّد ثانی کے بہت سے کتبات قونیہ میں موجود ہیں۔ اسی طرح اس کے بھائی علی کے کتبے بھی نیکدہ میں ہیں، جہاں اس نے مصری دور سے قبل اور بعد میں اپنا سکہ چلایا تھا۔ اپنے بھائی (محمّد ثانی) کی وفات کے بعد اس نے ایک بار پھر خود مختار ہونے کی کوشش کی، لیکن چونکہ سلطان مراد خامس اس کے بھتیجے ابراھیم کی اعانت کر رہا تھا، اس لیے اسے کامیابی نہ ہو سکی۔ اس زمانے میں قرہ مان اوغلو کو اچھی خاصی قوت حاصل تھی۔ سنودو Sanudo اس کی فوج کی تعداد کا اندازہ بحالت جنگ تیس ہزار اور بحالت امن ساٹھ ہزار کرتا ہے (Murat : *Inschr. Ital.*، ج ۲۲، عمود ۹۶۲)۔

ابراھیم بن محمّد تاج الدّین نے تقریباً ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء سے ۸۶۸ھ/۱۴۶۳-۱۴۶۴ء تک حکومت کی (۸۲۷ھ اور اس کے بعد کے سکّے ملتے ہیں)۔ یہ اس خاندان کا آخری بڑا بادشاہ تھا اور اب گرمیان اوغلو کے زوال کے بعد سلاطین آل عثمان کا بھی ایک خطرناک حریف رہ گیا تھا۔ ابراھیم کی شادی سلطان مراد ثانی کی بہن سے ہوئی تھی اور عثمانی ترکوں سے اس کے تعلقات کچھ ایسے تھے کہ اگر آج صلح ہے تو کل جنگ۔ بسا اوقات وہ محض سلطان کا بہنوئی ہونے کی وجہ سے مکمل تباہی و بربادی سے بچ سکا۔ اس نے بادشاہ سجسمنڈ Sigismund سے بھی ایک حلیفانہ معاہدہ کر رکھا تھا۔ قدیم عثمانی وقائع نگاروں نے اس کی بڑے تلخ انداز میں مذمّت کی ہے کہ اس نے کفّار سے ساز باز کر رکھی ہے اور طے شدہ معاہدوں کی بار بار خلاف ورزی کرتا ہے (نامعلوم مصنف، طبع Giese، ص ۶۳، ۶۴، ۹۸)۔ سلطان مراد ثانی نے عزم کر لیا تھا کہ قرہ مانیوں کا استیصال کر کے چھوڑے گا؛ چنانچہ اس غرض سے اس نے ترکمانوں کے خاندان ذوالقدر سے ایک معاہدہ کیا۔ ذوالقدریہ نے ۸۴۰ھ/۱۴۳۶-۱۴۳۷ء کے قریب قرہ مانیوں سے قیصریہ اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ چھین لیا اور ابراھیم کے قبضے سے دوسرے مقبوضات کے علاوہ آق شہر اور بکشہری بھی نکل کر مراد ثانی کے قبضے میں چلے گئے۔ اس نے مراد ثانی کی وفات ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء کے بعد مفتوحہ علاقہ واپس لینے کی کوشش کی، مگر کامیاب نہ ہو سکا۔ کہتے ہیں کہ سلطان محمد ثانی نے اس لڑائی کے دوران میں عیسائیوں کے دوست اور محافظ کا فرض انجام دیا (Ducas، ص ۲۳۳)۔ جنوب میں ابراھیم کو اس سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ اس نے کیلیکیا میں

قبرصیوں سے قوریقوس Gorigos کا قلعہ چھین لیا (Rec. Hist. des Crois. Doc. Arm.، ۱ : ٦۳۸) - ابراهیم مرنے سے پہلے اپنے بیٹے اسحٰق کے حق میں تخت سے دست بردار ہونا چاهتا تھا، لیکن اسحٰق ایک لونڈی کے بطن سے تھا، چنانچه اس کے باقی چھے بیٹوں نے، جن کی ماں سلطان مراد کی بہن تھی، ابراهیم اور اسحٰق کو قونیه میں محصور کر لیا۔ بالآخر ان دونوں کو راہِ فرار اختیار کرنی پڑی؛ ابراهیم نے قلعۂ کاوله (گوّاله) میں داعیِ اجل کو لبیک کہا (۸٦۸ھ/۱۴٦۳ء)۔

اس کا جانشین اس کا بیٹا پیر احمد قرار پایا، جسے محمّد ثانی کی حمایت حاصل تھی۔ اسحٰق فرار ہو کر آق قویونلو کے فرمانروا اوزون حسن کے ہاں چلا گیا۔ تخت‌نشینی کی کشاکش کے نتیجے میں ملک میں جو ابتری پھیلی، اس نے اس خاندان کا چراغ گل کر کے چھوڑا۔ پیر احمد نے ترکوں کی مدد سے اپنے بھائی کو ارمنك کی لڑائی (۸٦۹ھ/۱۴٦۵ء) میں شکست دی اور اس کے بعد سے اس نے اپنے آپ کو سلطان محمّد ثانی کے باجگزاروں میں محسوب کیا (قیصریه میں کتبه، ۸۷۰ھ/۱۴٦٦ء)، لیکن چند ہی روز بعد اس کی اپنے فرمانروائے اعلٰی سے چپقلش شروع ہوگئی کیونکه اس نے اهل وینس کے ساتھ کوئی معاهده کر لیا تھا۔ ۸۷۲ھ/۱۴٦۷ء میں ترکوں نے قونیه پر مستقل قبضه کر لیا اور عثمانی شہزاده مصطفٰی وهاں کا والی مقرر ہوا۔ قرهمانیوں کی کچھ آبادی استانبول منتقل کر دی گئی۔ پیر احمد لارنده اور نیکده میں پسپا ہوگیا اور یہاں وه یکے بعد دیگرے عثمانی ترکوں اور اپنے بھائیوں سے لڑتا رہا۔ اس نے کچھ زمانے کے لیے اپنے بھائی قاسم سے حلیفانه معاهده کر لیا (دونوں کے کتبات، ۸۷۴ھ/۱۴٦۹-۱۴۷۰ء، نیکده میں)، لیکن وه گدك احمد پاشا کے مقابلے کی تاب نه لا سکے اور لارنده ان کے هاتھ سے نکل گیا۔ جب ارمنك اور مِنن پر بھی عثمانیوں کا قبضه ہوگیا اور وهاں سے پیر احمد کا خاندان اور خزانه بھی ان کے هاتھ لگ گیا تو پیر احمد نے ایک پہاڑی کی چوٹی سے اپنے آپ کو گرا لیا، تاهم وه هلاک نه ہوا اور وهاں سے طرسوس چلا گیا، جہاں تاج التواریخ کی رو سے اس نے ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء کے لگ بھگ وفات پائی۔ اسحٰق سلفکه میں هٹ آیا تھا، جہاں اس کے انتقال کے بعد کچھ مدت تک اس کی بیوی برسرِحکومت رہی۔

اس کے بعد قاسم بن ابراهیم تادمِ مرگ (بقول نامعلوم مصنف، طبع Gises، ص ۱۱۷، محرم ۸۸۷ھ/فروری - مارچ ۱۴۸۲ء؛ لارنده میں اس کی لوحِ مزار پر ۸۸۸ھ درج ہے) اپنی حالت سنبھالے رہا۔ اس نے اوزون حسن سے امداد طلب کی، پھر بھی لارنده پر دوباره قابض نه ہوسکا۔ پھر ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء میں وه مدعیِ حکومت [سلطان بایزید ثانی کے بھائی] سلطان جم [رك بآں] سے مل گیا، جو کسی زمانے میں اپنے بھائی مصطفٰی کے بعد قونیه کا والی رہا تھا اور کئی بار قرهمانی فوجوں نے اس کی مدد بھی کی تھی۔ اس کے بعد بایزید ثانی نے قاسم کا قصور معاف کر دیا، پھر بھی اس کی وفات کے ساتھ ہی قرهمان اوغلو کی حکومت ختم ہوگئی۔ اس کے اور بھائی پہلے ہی سے عثمانی ترکوں کے طرفدار بن چکے تھے۔

قاسم کی وفات کے بعد اس کے فوجی سرداروں نے تورغت [طورغود] اوغلو محمّد کو، جو قرهمان کے اعلٰی طبقے سے تعلق رکھتا تھا، تخت نشین کر دیا، لیکن اسے بھی ترکوں سے مقابله کرنا پڑا اور بالآخر ۸۹۲ھ/۱۴۸۷ء میں حلب کی جانب فرار ہوگیا۔

قرہ مانی جو اپنا عروج و اقتدار ایک زمانے تک قائم و برقرار رکھ سکے، وہ ان کے خطے کے محل وقوع اور جغرافیائی حالات کی بدولت تھا۔ ان کے پہاڑوں نے ان کے لیے ایک ایسی پناہ گاہ بنا دی تھی جس پر قبضہ کرنا تقریباً ناممکن تھا۔ وہ یہاں سے قونیہ اور کیلیکیا کے ہموار میدانوں پر کامیابی سے بار بار اتر سکتے تھے۔ کیلیکیا کے متعدد پہاڑی درے اور طوروس کے اوپر سے گذرنے والے دیگر راستوں پر قبضے کی وجہ سے انہیں محصول چنگی سے کافی آمدنی ہوتی تھی۔ یہ محصول انہوں نے ان جینوی اور قبرصی تاجروں پر عائد کر رکھا تھا جو ان راستوں کے ذریعے ایشیاے کوچک سے سرگرم تجارت تھے۔ اسی طرح ان ساحلی شہروں (Scandelor، Manavgat، Anemur، سلنکہ، لاموس) کے محاصل سے بھی، جن پر ان کا قبضہ تھا، ضرور ان کی آمدنی میں بڑا اضافہ ہوتا ہوگا۔ اس تمول نے ان کی حکومت کو اور بھی مستحکم کر دیا تھا۔ لارندہ، قونیہ اور نیکدہ میں ان کی بنا کردہ جو عمارتیں موجود ہیں وہ ان کے تمول پر شاہد ہیں، بالخصوص خاتونیہ مدرسے کے کھنڈر جو لارندہ یا قرہ مان میں پائے جاتے ہیں۔ قرہ مانی فن تعمیر، سلجوقی صناعی پر مبنی ہے، جو عثمانی ترکوں کے فن تعمیر سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ یہ بوزنطی معماری کا چربہ ہے (Woermann: *Gesch. d. Kunst.*، لائپزگ۔ وی آنا ۱۹۱۵ء، ۲ : ۳۳۵)۔ تاریخ تمدن میں ان کا یہ کارنامہ بہت اہمیت رکھتا ہے کہ انہوں نے جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے، فارسی کی جگہ ترکی زبان کی ترویج و اشاعت کی؛ بایں ہمہ قرہ مانیوں اور عثمانیوں کا باہمی تخالف و تضاد بظاہر بہت تھا۔

**مآخذ:** قرہ مان اوغلو کے بارے میں سب سے اہم اور خاص تصنیف خلیل ادہم بے کی ہے جو قرہ مان اوغلو کے کتبات سے متعلق ہے: قرہ مان اوغللری حقندہ وثائق متقوّمۃ [کذا، محققہ؟]، در عدد ۱۱ تا ۱۳ (دسمبر ۱۹۱۱ء تا جون ۱۹۱۲ء) *Revue Historique Publiée par l' Institut. d' Histoire Ottomane*، (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی = *TOEM*)۔ یہی واحد مصنف ہے جس نے شکاری سے استفادہ کیا ہے۔ قدیم مؤرخین میں سے: (۲) ابن بی بی (Houtsma: *Recueil de Textes relatifs à l' Histoire des Seldjoucides*، ج ۴، لائیڈن ۱۹۰۲ء)؛ (۳) عاشق پاشازادہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۲ھ؛ (۴) F. Giese: *Die Alt-Osmanischen Chroniken*، برسلو ۱۹۲۲ء؛ (۵) سعد الدین: تاج التّواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۷۹ھ؛ (۶) منجّم باشی: صَحائف الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ؛ (۷) حاجی خلیفہ: تقویم التّواریخ؛ (۸) الجَنّابی: تاریخ؛ (۹) مصری مؤرخین، جن کا ذکر متن میں آیا ہے؛ نیز دیکھیے (۱۰) ابن بطّوطۃ: تُحفۃ النُّظّار، طبع Defremery و Sanguinetti، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۹ء، ج ۲؛ (۱۱) فریدون بے: منشئات سلاطین، ج ۱، قسطنطینیہ ۱۲۷۴ھ؛ (۱۲) Chalcocondylas، طبع Becker، بون ۱۸۴۳ء؛ (۱۳) Ducas، طبع Becker، بون ۱۸۳۴ء؛ حسب ذیل کا ذکر بھی ضروری ہے: (۱۴) احمد توحید: مسکوکات قدیمۂ اسلامیہ؛ (۱۵) اسمٰعیل غالب: مسکوکات اسلامیہ تقویمی، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۱۶) Cl. Huart: *Epigraphie de l' Asie Mineure*، در *Revue Sémitique*، ۱۸۹۵ء، ص ۳۴۶ ببعد، ۳۵۵ ببعد، ۳۷۱؛ (۱۷) عربی کتبات، طبع Max Van Berchem، در *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، مرتبۂ Max von Oppenheim، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۰۹ تا ۱۲۵؛ (۱۸) J. H. Löytved: *Konia; Inschriften der Seldjukischen Bauten*، برلن ۱۹۰۷ء، ص ۷۹ تا ۸۳؛ (۱۹) J. v. Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، Pest ۱۸۲۷ء۔

ج ۲، ۱۹: (۲۰) *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens*، پیرس ۱۸۶۹ء، ج ۱: (۲۱) J. von Hammer - Purgstall: *Geschichte der Ilchane*، Darmstadt ۱۸۴۳ء، ۱: ۲۹۷.

(J. H. KRAMERS)

✱ **قرامانلی:** [قرہمانلی]؛ ایک خاندان جس نے ۱۷۱۱ سے ۱۸۳۵ء تک قریب قریب مکمل خود مختاری کے ساتھ طرابلس پر حکومت کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کا مؤسس احمد قرہ مانلی قلوغلی تھا۔ اس نے ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء میں وہاں کے پاشا محمّد ابو آمّیس کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لوگوں سے اپنی بادشاہت کا اعلان کرا دیا اور خلیل پاشا کو، جو اس کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا تھا، زُواغہ کے مقام پر شکست دے کر قتل کر دیا۔ بعد ازاں اس نے محمّد پاشا کو، جو اسے کچلنے کے لیے ایک نئی فوج لے کر آرہا تھا، رشوت دے کر خاموش کر دیا (۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) اور روپیہ دے کر سلطان احمد ثالث سے ایک فرمان حاصل کر لیا، جس کی رو سے اسے بیلر بے کا خطاب ملا اور اس کی حکومت کی توثیق ہوگئی۔ اس نے تاجورا اور مُسْلاتہ میں ہونے والی شورشوں کو فرو کیا، علی المُنْہاجی کی بغاوت کو دبایا اور بَرْقہ اور بن غازی کی حکومت اپنے بھائی الحاجّ شَعْبان بے کو دے دی، جو دس سال بعد ایک بغاوت میں، جسے پاشا نے فرو کیا، مارا گیا۔ اس نے طرابلس کی قلعہ بندیوں کو از سر نو تعمیر کیا، جن میں برج المَنْدِك خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ علاوہ ازیں اس نے باب المَنْشِیّة کے قریب ایک مسجد بنوائی، جو اس کے نام سے موسوم ہے اور اس سے ملحق ایک مدرسہ تعمیر کرایا۔ اس کے عہد میں ایک فرانسیسی دستے نے طرابلس پر ۱۲۴۳ھ/ ۱۸۲۸ء میں بمباری کی اور ایک معاہدہ طے پایا جس پر ۱۱۸۰-۱۱۸۱ھ/۱۷۶۶ء تک عمل درآمد ہوتا رہا۔ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادّہ].

**مآخذ:** مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ: (۱)

---

احمد بے انصاری: المَنْہلُ العَذْب فی تاریخ طرابلس الغَرْب، قسطنطینیۃ ۱۳۱۷ھ، ص ۲۸۷ تا ۲۹۲، ۲۹۸ تا ۳۰۱، ۳۰۳ تا ۳۲۰، ۳۲۲ تا ۳۲۴، ۳۳۲ تا ۳۳۵؛ (۲) Pellissier de Reynaud: *La Regence de Tipoli, Revue des deux Mondes*، ۱۸۵۵ء، ص ۱ ببعد؛ (۳) Slousch: *La Tripolitaine sous la domination des Karamanli, Revue du Monde Musulman*، ۱۹۰۸ء، ۶: ۵۸ تا ۸۴، ۲۱۱ تا ۲۳۲ (ایک یہودی وقائع ہے)؛ (۴) Rohlfs: *Von Tripoli nach Alexandrien*، Norden ۱۸۸۵ء، ۱: ۳۶ تا ۴۷ (اس میں تاریخوں اور ناموں کی کئی غلطیاں ہیں)؛ (۵) Maltzeo: *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripoli*، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۳: ۲۳۵ تا ۲۵۰؛ (۶) Miss Tully: *Narrative Ten Years' Residence at Tripoli*، لنڈن ۱۸۱۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) R. Basset: *Notice Sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*، ازبن ۱۸۹۳ء، ص ۲۷ تا ۳۰؛ (۸) Roy: *Documents sur l'expédition de Tripolien 1795*، *Revue tunisienne*، ۱۹۰۶ء، ص ۲۸۳ تا ۲۹۱؛ (۹) G. Medina: *Les Karamanli de la Tripolitaine*، در *Revue tunisienne*، ۱۹۰۷ء، ص ۲۱، ۲۲؛ (۱۰) ابو راس: *Description et histoire de l' île de Djerba*، طبع و ترجمہ از Briga-Kayser، تونس ۱۸۸۴ء، متن، ص ۱۲ و ترجمہ ص ۲۳ تا ۲۵؛ (۱۱) Rousseau: *Annales tunisiennes*، الجزائر ۱۸۶۴ء، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲) Nachtigal: *Sahara* *et Soudan*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۸۱ء، ۱ : ۳۱ تا ۳۲؛ (۱۲) قرہ مانلی خاندان کے افراد کے مقبروں کے بارے میں دیکھیے (۱۳) R. Basset و Houdas : *Mission en Tunisie*، ج ۱ : *Epigraphie tunisienne*، الجزائر ۱۸۸۲ء، ص ۲۹ تا ۴۰؛ (۱۴) Cooper : *The Hill of the Graces*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۴۴۔

(RENE BASSET)

* **قرامانی محمد پاشا** : [قرہ مانی نشانی محمد پاشا]؛ عہد عثمانیہ میں ترکیہ کا صدر اعظم اور مؤرخ ۔ وہ غالبًا قرہ مان میں پیدا ہوا تھا ۔ اس کے باپ کا نام عارف چلبی تھا اور وہ مشہور صوفی بزرگ مولانا جلال الدّین رومی [رَکّ بآن] کی نسل سے تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کم عمری ہی میں استانبول چلا آیا تھا، جہاں اس کی مشہور صدر اعظم محمود پاشا ولی (رَکّ بآن؛ جس نے ۱۴۷۴ء میں سزائے موت پائی) سے واقفیت پیدا ہو گئی ۔ اس کے اثر و رسوخ کی بدولت قرمانی محمد نے اسی کے بنا کردہ مدرسے میں تعلیم پائی (دیکھیے J. v. Hammer : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۲ : ۱۲۳ ببعد) ۔ کہا جاتا ہے کہ اسے کم عمری ہی میں وزارت کا منصب دے کر امین مُہر خاص شاہی (نشانجی) بنا دیا گیا (۸۶۹ھ/۱۴۶۴ء) ۔ قسطنطینیہ کی فتح کے تھوڑے ہی عرصے بعد، ۸۶۲ھ/ ۱۴۵۴-۱۴۵۵ء میں، وہ ضرور کسی بڑے عہدے پر مامور ہو گیا تھا، جیسا کہ اس کے اس عربی وقف نامے (وقفیّہ) سے ظاہر ہوتا ہے، جو ۴ ذوالقعدہ ۸۶۲ھ/۱۳ ستمبر ۱۴۵۸ء کو لکھا گیا تھا اور برلن کے کتاب خانۂ ملّی میں محفوظ ہے، کیونکہ اس میں اس کے القاب الامیر الخطیر والوزیر الکبیر لکھے گئے ہیں (دیکھیے W. Ahlwardt : *Katalog der ar. Hss.*، ۴ : ۲۲۷، عدد ۳۶۳۷، ورق ۴ ب بعد) ۔

سلطان محمّد ثانی فاتح کی نظر عنایت اس پر روز بروز زیادہ ہوتی گئی اور وہ ریاست کے عہدوں کی تنظیم اور نئے قوانین کی تشکیل میں اس کا مشیر بن گیا ۔ مشہور قانون نامہ (دیکھیے *Mitt. zur osm. Gesch.*، ۱ : ۱۳۱ ببعد، وی انا ۱۹۲۱ء) کا بیشتر حصہ غالبًا اسی کی تصنیف ہے ۔ جب مئی ۱۴۷۸ء میں صدر اعظم احمد گدک پاشا کو برطرف کیا گیا تو محمّد ثانی نے محمد پاشا کو صدر اعظم بنانے کے لیے طلب کیا، جو اگرچہ جنگجو تو نہ تھا لیکن ذہنی اور دماغی اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت کا مالک تھا ۔ صدر اعظم ہو کر اس نے جو مراسلہ اوزون حسن کو تحریر کیا، اس کے اسلوب بیان اور نفس مضمون کی بدولت اس نے بڑی شہرت پائی (دیکھیے فریدون بے : مُنشئات السّلاطین، بار دوم، استانبول ۱۲۷۴ھ) ۔ ۵ ربیع الاوّل ۸۸۶ھ/۴ مئی ۱۴۸۱ء کو سلطان محمّد ثانی کی وفات کے ایک دن بعد باغی ینی چری سپاہیوں نے اسے استانبول کے علاقۂ تخت القلعہ (اُم قپن) میں بڑی بے دردی سے قتل کر دیا (دیکھیے M. Guazzo : *Historie ove se conteneno le guerre di Mahometto*، وینس ۱۵۴۵ء، ص ۲۸ الف؛ دیکھیے نیز Andrea Navagero، در Muratori : *Rerum. italic script.*، ۲۳ : ۱۱۹۷، میلان ۱۷۳۳ء) ۔ وہ استانبول میں اُم تُھو کے قریب نئی نشانجی مسجد میں، جو اسی کے نام سے موسوم ہے، مدفون ہے (دیکھیے حافظ حسین : حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۲۰۹؛ J. v. Hammer : *Gesch. des osman Reiches*، ۹ : ۹۰، عدد ۹۴۴؛ وہی مصنف : *Constantinoplis*، Pest ۱۸۲۲ء، ۱ : ۳۰۳؛ (یہی کا بیان، در کتاب مذکور، ص ۴۲، ۱۰، درست نہیں) ۔ محمد پاشا تشریعًا شعر بھی

کہتا تھا اور اس نے نشانی کے تخلص سے اپنے اشعار شائع کیے تھے، تاہم وہ ایک مؤرخ کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہے۔ اس نے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ میں ایک رسالہ دو حصوں میں لکھا ہے : پہلا حصہ (قسم) عثمان سے محمّد ثانی (۱۴۵۱ء) تک کے اور دوسرا ۱۴۵۱ سے ۱۴۸۰ء (۸۸۵ھ) تک، یعنی سلطان محمد ثانی اور خود اپنی وفات سے چند روز پیشتر تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب عربی میں لکھی گئی تھی اور اس کے کچھ ٹکڑے مُکرمین خلیل نے اس کے قلمی نسخے سے، جو ایا صوفیا، عدد ۳۲۰۴ (دفتر، ص ۱۹۴) میں محفوظ ہے، ترکی میں ترجمہ کرکے *Revue Historique*، ج ۱۴، استانبول ۱۹۲۳ء، حصہ ۲، ۳، میں شائع کیے تھے۔ ادرنہ کے مؤرخ رُوحی [رُکْ بآں] نے اسی کا تتبع کیا ہے۔

قرہ مانی محمد پاشا کی دو بیویاں تھیں، جن کے ذریعے اس کی رشتے داری دو مشہور اور متمول خاندانوں سے ہوگئی تھی : ایک شاہ خاتون، جو مشہور مصنف علاء الدین علی البِسْطامی (المعروف بہ مُصَنّفَك؛ دیکھیے [آ] لائیڈن، بار اول، ۱ : ۷۴۳؛ وہ سیاست دان بھی تھا، دیکھیے Kritoboulos، طبع C. Müller، ص ۹۴؛ Chalkokondylas، طبع I. Bekker، ص ۵۲۶، ۱۷) کی دختر تھی اور دوسری ستّی سلطان خاتون، جو علائیہ کے مشہور سردار لطفی بیگ کی بیٹی تھی، دیکھیے Miklosich-Müller : *Acta et Diplomata*، ۳ : ۲۸۴ ببعد؛ L. de mas Latrie : *Historie de l'île de Chypre*، ۳ : ۶۴ تا ۶۸، پیرس ۱۸۶۱ء؛ نیز عاشق پاشا زادہ : تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۷۴ تا ۱۹۲)۔ پہلی بیوی سے اس کا ایک بیٹا زین العابدین علی چلبی تھا اور دوسری سے ایک لڑکی رابعہ خاتون تھی۔ علائیہ (رُکْ بآں، جسے ۱۴۷۱ء میں سلطنت عثمانیہ میں شامل کرلیا گیا تھا) کے بیگ کی بیٹی سے شادی کرنے سے اسے کافی دولت ملی تھی، جو اس نے قسطنطینیہ اور ادرنہ میں شاندار اوقاف قائم کرنے میں صرف کی۔ اس سے اس کینہ آمیز اور اب تک غیر واضح عبارت کی توضیح ہو جاتی ہے جو عاشق پاشا زادہ کی تاریخ (ص ۱۹۲) میں درج ہے؛ اس میں "نشانجی پاشا" کے بارے میں ہر قسم کی بدگوئی کی گئی ہے، جو لازمی طور پر ذاتی مخاصمت کا نتیجہ ہے (غالباً اِلوان چلبی میں وقف جاگیروں کی واپسی)۔

قرہ مانی مصطفٰی پاشا کا ایک پوتا، یعنی مذکورۂ بالا زین العابدین علی چلبی کا بیٹا ملّا مصطفٰی تھا (م ۹۶۶ھ/۱۵۵۸ء؛ دیکھیے عطائی : ذَیْل شقائق النُّعمانیہ، استانبول ۱۲۸۸، ص ۱۵ ببعد)۔ یہ بیان کہ قرہ چلبی زادہ خاندان کا سلسلہ قرہ مانی محمد پاشا سے جا ملتا ہے (سِجِلّ عثمانی، ۲ : ۱۱۱) غالباً اس پر مبنی ہے کہ اسے وزیر رومی محمد پاشا سے ملتبس کردیا گیا ہے (دیکھیے اسمٰعیل بلیغ برسوی : گلدستۂ ریاض عرفان، برسہ ۱۳۰۲ء، ص ۲۱۴ ببعد؛ J. v. Hammer : *G O R*، ۹ : ۱۲۹، عدد ۷۵۴؛ حافظ حسین : حدیقۃ الجوامع، ۲ : ۱۹۵)۔

**مآخذ** : (۱) سہی : تذکرہ، استانبول ۱۳۲۵ھ، ص ۲۳؛ (۲) لطیفی : تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۳۳۴ (بذیل مادّۂ نشانی)؛ (۳) اولیا، ۱ : ۳۳۵ (بذیل مادۂ نشانی)؛ (۴) سعد الدّین : تاج التّواریخ، استانبول ۱۲۷۹ھ، ۲ : ۲؛ (۵) علی : کُنْہ الاخبار، بذیل وزرائے محمد ثانی (اس تصنیف کا غیر مطبوعہ حصہ)؛ (۶) حاجی خلیفہ : تقویم التّواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۱۷۵؛ (۷) عثمان زادہ احمد طائب : حدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۴ ببعد؛ (۸) سِجِلّ عثمانی،

۳ : ۱۰۵ ؛ (۹) J. v. Hammer : *Gesch. des. Osm. Reiches*، ۲ : ۲۳۶ ببعد (یہاں یہ بیان کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ حاجی بابا، یعنی ابراہیم بن عبدالکریم الطوسی [دیکھیے طاش کوپری زادہ : شقائق النعمانیہ، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۲۲۶) محمد پاشا کا باپ تھا؛ نیز ۱ : ۲۸۱ (نشانی) اور ص ۳۰ (حاجی بابا کے بارے میں اسی غلطی کا اعادہ کیا گیا ہے)۔

(FRANZ BABINGER)

* **قرامطہ** : (Karmatians؛ واحد : قرمطی)؛ صحیح معنوں میں یہ عربوں اور ''نبطیوں'' کی ان باغی جماعتوں کا نام تھا، جو ۲۶۴ھ/۸۷۷ء سے عراق زیریں میں زنج [رک باں] کی جنگ غلامی کے بعد منظم ہوئیں اور جن کی بنیاد ایک ایسے اشتراکی نظام پر رکھی گئی جس میں شمولیت کے لیے بعض رسوم کا بجا لانا ضروری تھا۔ پرجوش تبلیغ کے باعث اس خفیہ جماعت کا دائرہ عوام، کسانوں اور اہل حرفہ تک وسیع ہوگیا۔ الاحساء میں انہوں نے خلیفۂ بغداد سے آزاد ہو کر ایک ریاست کی بنیاد رکھ لی اور خراسان، شام اور یمن میں ان کے ایسے اڈے قائم ہوگئے جہاں سے ہمیشہ شورشیں ہوتی رہتی تھیں۔

زیادہ وسیع معنوں میں قرمطی سے معاشرتی اصلاح اور عدل و انصاف کی وہ تحریک مراد لی جاتی ہے جس کی اساس مساوات پر رکھی گئی اور جس نے نویں اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ساری اسلامی دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بعد میں ایک جاہ طلب گھرانے، یعنی اسمٰعیلی خاندان (رک بہ اسمٰعیلیہ؛ سبعیہ) نے اس تحریک پر قبضہ کر لیا۔ انہوں نے ۲۹۷ھ/۹۱۰ء میں خلافت فاطمیہ کے نام سے ایک حریف سلطنت قائم کی۔ یہ تحریک ناکام رہی اور آخرکار دولت فاطمیہ کے ساتھ اس تحریک کا بھی خاتمہ ہوگیا۔

علمی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس تحریک کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اس سے عربی زبان میں ان مطالب کے ادا کرنے کی استعداد پیدا ہوئی جن پر غیر قوموں بالخصوص ہیلینکی، یعنی اہل یونان سے متأثر (نوافلاطونی، نام نہاد ہرمیسی pseudo-Hermatic اور ''صابی'') مفکرین نے بڑی کامیابی سے قلم اٹھایا ہے۔ سیاسی نقطۂ نظر سے اس نے حضرت علیؓ کے حق خلافت کے متعلق جو روایت چلی آ رہی تھی، اس سے ایک ایسی سازش میں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جس میں کامل اخفا سے کام لیا جاتا تھا اور جس کے سردار اعلٰی کے نام کا کبھی اعلان نہیں کیا جاتا تھا۔ دینی اعتبار سے قرامطہ نے ایک تمثیلی اور باضابطہ طریق سوال و جواب اختیار کیا، جس کی اصل اگرچہ قرآنی تھی، تاہم اسے ایسی شکل دی گئی کہ یہ ہر مذہب، نسل اور فرقے کے لیے قابل قبول ہو سکے۔ اس تحریک کی اساس عقل، رواداری اور مساوات پر تھی، جس میں شمولیت کے لیے کسی شخص کو درجہ بدرجہ مراحل طے کرنے کے ساتھ ساتھ وہ مراسم بھی پورے کرنے پڑتے تھے جو کسی انجمن میں شرکت کے لیے ضروری ہیں اور پیشہ ورانہ انجمن سازی کی تحریک (Guild؛ رک بہ صنف) اور یونیورسٹیوں کے قیام کی محرک ہوئی۔ بظاہر یہی تحریک مغرب میں پہنچی اور اس سے یورپ کی پیشہ ورانہ انجمنوں (Guilds) اور فری میسن Free Masons جماعت کی تشکیل متأثر ہوئی۔

۱۔ اشتقاق اور ابتدائی تاریخ : لفظ قُرمُط (نہ کہ قِرمِط) کے اشتقاق کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس باغیانہ تحریک کے اولیں قائد حمدان قُرمُط (دیکھیے علی بن قُرمُط، ایک ملحد، جس کا نُصَیری مصنف

میمون طَبَرانی نے ذکر کیا ہے) کے نام کے ساتھ ایک توصیفی کلمے کے طور پر مستعمل ہوا ہے۔ Vollers نے اس کا سلسلہ ایک یونانی لفظ سے ملایا ہے؛ لیکن زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ واسط کی مقامی آرامی بولی سے مستعار لیا گیا، جہاں آج بھی قُرْمَطا کے معنی مدلّس (= دھوکے باز، ریاکار) کے لیے جاتے ہیں (مینڈائی کی عربی آرامی بولی، دیکھیے Anastase، در المشرق، ۱۰/۱۸ : ۸۵۷) - ۲۵۵ھ/۸٦۸ء سے اسی علاقے میں زنج کے باغی لشکر میں قُرَاتیّه کے ساتھ ساتھ قُرْمَاطیه کے ایک دستے کا نام بھی ملتا ہے (الطّبری، ۳ : ۱۷۵۷؛ نیز ۳ : ۲۱۷۹ : راشد قُرْمَاطی)۔

قدیم فنِ کتابت میں قَرْمَط سے مراد ایک خاص قسم کا خط نسخ ہے۔ بہر حال ہی میں Griffin کی نظر سے بعض ایسی یمنی تصانیف گزری ہیں جن میں قرامطه کا ایک مخصوص خفیه رسم الخط استعمال کیا گیا ہے۔

قرامطه کی تحریک بغاوت کا آغاز حَمْدان نے واسط کے مضافات سے شروع کیا۔ ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں اس نے کوفے کے مشرق میں ایک دارالہجرۃ (= محصور و محفوظ کمین گاہ یا مأمن) کی بنیاد اپنے ان رفقا کے لیے ڈالی، جن کے مختلف رضاکارانه چندے جماعت کے مشترکه خزانے میں جمع ہوتے تھے۔ یہ چندے زکوٰة الفطر [صدقۂ فطر]، دارالہجرہ کے استعمال کے حق، تمام آمدنی کے پانچویں حصے (خمس) اور بلغات [agapes، رك به نصیری] میں ہر طرح کی شرکت کے حق پر مشتمل ہوتے تھے۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں قومی ملکیت اُلْفَة شمار ہوتی تھیں۔ یہ تفصیلات، جن کا علم ہمیں سنی مآخذ سے ہوتا ہے، شاید صحیح ہیں۔ بلغات (agapes) میں وہ ''نانِ بہشت'' کھاتے تھے۔

اس کا علم ہمیں اس زمانے میں حلاج کے مقدمے کی روداد سے ہوتا ہے۔ یہ روٹی شاید محض اس مقدّس روٹی (پہتہ) کا دوسرا نام ہے جسے واسط کے منداِئی (Mandaeans) (مغتسله = ناصورایا) استعمال کرتے تھے (دیکھیے الطّبری، بذیل ۲۷۸ھ/۸۹۱ء، قرمطی فرج بن عثمان (الموطن به نصرانه یا ناصرایه کے بارے میں)۔

حَمْدان کے ساتھ اس کے برادر نسبتی عَبْدان (م ۲۸٦ھ/۸۹۹ء) کا ذکر بھی ملتا ہے، جو سات مدارجِ شمولیت (بلاغات سبعه) کے ایک دستور العمل کا مصنف تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ان رہنماؤں کے دست نگر تھے جن کی شخصیت پردۂ راز میں تھی اور جو سواد سے باہر کسی دوسری جگہ رہتے تھے۔ ان رہنماؤں میں سے ایک کا لقب صاحب الظُّہور تھا، جس نے حَمْدان کو اس عہدے پر سرفراز کیا اور دوسرا صاحب النّاقة، جس نے عبدان کو برطرف کرکے اس کی جگہ ذِکْرَوَیه الدَّنْدانی کو مقرر کیا۔ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں ذکرویه نے صحرائے شام میں بنو عُلَیْص کے درمیان قرامطه کو عام بغاوت کا حکم دیا، جس کی مدت سے تیاری کی جا رہی تھی (اور جس کے متعلق خیال تھا کہ ۲۹۰ھ/۹۰۲ء میں خراسان میں رونما ہوگی)۔ اس نے صاحب النّاقه کو اس بغاوت کا امیر مامور کیا، جس کا اسمٰعیلی شاہی لقب ابو عبداللہ محمّد اور خاندانی نام فاطمی تھا)۔ وہ ۲۸۹ھ/۹۰۱ء میں محاصرۂ دمشق کے دوران میں مارا گیا۔ اس کی جگه اس کے بھائی ''صاحب الخال'' نے لی، جس نے بطور امیر ابوعبداللہ احمد کا شاہی نام اختیار کیا اور گرفتار ہو کر ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں بغداد میں قتل ہوا۔ عراق زیریں میں قرامطه کی تحریک بزور شمشیر ختم کر دی گئی اور ۲۹۴ھ/۹۰٦ء میں جب ذِکْرَوَیه کا انتقال ہوا تو عملی طور پر ان کی

سیاسی اہمیت بھی ختم ہوگئی۔

کچھ عرصے بعد اس تحریک نے الاَحساء میں ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا، جہاں صاحب النّاقہ نے ابو سعید حسن بن بہرام الجنّابی کو ۲۸۱ھ/۸۹۴ء میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا تھا۔ ۲۸۲ھ/۸۹۵ء میں عبدالقیس کے ربیعی قبیلے کی اعانت سے الجنابی نے الاحساء کے سارے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک آزاد ریاست قائم کی، جو قرامطہ کی پشت و پناہ اور خلافت بغداد کے لیے ایک زبردست خطرہ بن گئی۔ الجنّابی کے بیٹے اور جانشین ابوطاہر سلیمان (۳۰۱ھ/۹۱۳ء تا ۳۳۲ھ/۹۴۴ء) نے عراق زیریں کی تاخت و تاراج کے ساتھ ساتھ حجاج کے راستے بند کر دیے۔ آخر ۸ ذوالحجہ ۳۱۷ھ/ ۱۲ جنوری ۹۳۰ء کو اس نے مکہ فتح کر لیا اور اس سے چھے روز بعد حجر اسود کو اٹھا لے گیا تاکہ اسے الاحساء میں نصب کر سکے۔ اپنے باپ کی طرح ابوطاہر بھی ایک خفیہ انجمن کا داعی اور الاحساء میں اس کا ناظر امور خارجہ تھا۔ متوقع امام کی تخت نشینی کا مناسب وقت آنے تک اس نے یہاں بزرگان قبیلہ (السّادہ) کی ایک نمائندہ مجلس قائم کی اور امور داخلہ کا نظم و نسق اس کے ذمے کر دیا۔ یہ تنظیم قرامطہ کی عسکری قوت کے زوال کے بعد ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء تک باقی تھی بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اٹھارھویں صدی عیسوی تک مقامی طور پر خود مختار رہی تاآنکہ اسمٰعیلی دعوت کے احیا نے ایک نئے خاندان مَکرمیہ کی شکل اختیار کی، جس کا مرکز المؤمنیہ تھا (حجر کا نیا نام، جہاں آج کل حفوف کا شہر آباد ہے)۔

یمن میں قرمطی دعوت کا آغاز ۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں منصور الیمن (جو ابن حَوْشَب کا لقب تھا) نے عدن لاعہ کے نزدیک ایک دارالھجرۃ کی بنا رکھ کر کیا، لیکن یہ دعوت یمن کے زیدی اماموں کی مخالفت کے باعث کامیاب نہ ہو سکی اور صرف چند چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے قیام تک محدود رہی، مثلاً صَنعاء کے صُلَیحیّۃ اور نجران کے مَکْرَمیّۃ (متعلقہ متون کا Griffin نے مطالعہ کیا ہے)۔

خراسان میں اس دعوت کی ابتدا ۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں خَلَف نے رے سے کی اور یہ مَرْوالرُّوز اور جُوزجان میں طالْقان تک پھیل گئی، جہاں کے امیر نے قرمطی مذہب کے تمام مدارج طے کر لیے۔ بعدازاں دیلم پر بھی قبضہ کر لیا گیا، جو آگے چل کر اسمٰعیلی خاندان (رکّ بہ الموت؛ حشیشین) کا مرکز بننے والا تھا۔ بالآخر محمّد النَّسفی البَرْذعی (م ۳۳۱ھ/۹۴۲ء) نے شاھان سامانیہ کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا، لیکن اس کے قتل ہو جانے سے اس جماعت کی سیاسی امیدیں خاک میں مل گئیں۔ مشرقی خراسان کے چھوٹے چھوٹے مراکز میں (بشرطیکہ ہم ناصر خسرو کی تصنیف کو مستثنٰی قرار دے دیں) محض معمولی قسم کی ادبی سرگرمی ظہور میں آئی (ان تصانیف کا مطالعہ ایوانوف Ivanow نے کیا ہے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ شام میں قرامطہ کا مرکز سَلَمیّۃ تھا، لیکن سنّیوں کی جانبدارانہ روایات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے پتا چل سکے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۱ء کی بغاوت کے بعد وہاں کیا واقعات پیش آئے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ عبیداللہ نے، جو آگے چل کر پہلا فاطمی خلیفہ بنا، اس میں کیا حصہ لیا۔ شامی قرامطہ پر آج بھی جمود طاری ہے۔ ان کے ہاں کسی سرگرمی کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اور نہ دروزیوں ہی سے ان کا کوئی رابطہ معلوم ہوتا ہے، جو ان کے دور کے بھائی بند ہیں۔

چھوٹی چھوٹی مقامی جماعتوں میں، جن کے قرمطی مخطوطات اس زمانے تک محفوظ ہیں (فہرست کے لیے رک بہ اسمٰعیلیّه)، مذہبی عقائد کے سلسلے میں رشید الدّین سنان شامی (چودھویں صدی) کی تصانیف، محمود فانی (موبد شاہ) ہندی (سترھویں صدی) کی دبستان اور حروفیوں کی ترکی اور فارسی کتابوں (پندرھویں تا سترھویں صدی عیسوی) کے علاوہ کوئی اہم ادبی سرگرمی نظر نہیں آتی ۔

**۲۔ فاطمیوں کے مقابلے میں قرامطه کا نقطۂ نظر:**

قرمطی عقائد میں عام رجحان یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے حق خلافت کے نظریے کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ سمجھا جائے ۔ ان کے نزدیک امامت یا اقتدار اعلیٰ کوئی موروثی اجارہ نہیں، جو ایک ہی خاندان میں منتقل ہوتا رہے؛ یہ تو ایک ذہنی صلاحیت، ایک عطاے الٰہی اور ایک فرمان واجب الاذعان (صُورة الامر) ہے، جو اس فرقے میں شامل ہونے والوں میں سے کسی ایک کو اس صورت میں تفویض کی جاتی ہے جب اس کے ذہن میں دفعةً کوئی تجلی پیدا ہو اور وہ اس قابل ہو جائے کہ اپنے پیش رو کا بدل یا روحانی فرزند قرار پائے ۔ دروزیوں کی کتابوں میں بھی اس حق قرابت کو غصب کرنے کے لیے بھی جواز پیش کیا گیا ہے جس کا عبداللہ بن مَیمون سے لے کر حسن علٰی ذکرہ السّلام تک قرامطه کے اخبار و وقائع میں بار بار ذکر ملتا ہے اور یہی امامت کی تعریف کا مطلب ہے، جیسے ابن مَسَرّة الرُّعَینی، ابن ہانی اور اخوان الصّفا [کے مصنفین] ایسے ماہرین نے پیش کیا ہے ۔ بات یہ ہے کہ ۲۸۸ھ/ ۹۰۰ء میں صاحب الناقة اور ۲۸۶ھ/۹۰۹ء میں عُبید اللہ نے فاطمی خاندانی لقب اختیار کیا تو ان میں سے کسی ایک نے بھی واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ نسلی اعتبار سے ان کا سلسلۂ نسب حضرت علیؓ کی اسمٰعیلی شاخ سے ملتا ہے (دیکھیے المقریزی: اتّعاظ، طبع Bunz، ص ۷ تا ۱۱) اور اگر ان کے مخالفین کے خیال میں ان کا یہ دعوٰی عوام کے لیے کوئی اہمیت رکھتا بھی تھا تو جو لوگ اس صحیح عقیدے کو قبول کرلیتے تھے انھیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ ان کا امام حضرت علیؓ کی نسل سے ہے یا نہیں ۔ وہ اور سب باتوں سے قطع نظر صرف یہ دیکھتے تھے کہ باعتبار ”مدارج فکر“ اس امام کا تقرر منجانب اللہ ہے ۔

عبید اللہ کے خاندانی شجرے میں، جسے سرکاری طور پر اس کے مالکی قاضی نُعمان ابی حنیفه التّمیمی (پ ۲۵۹ھ، م ۳۶۲ھ، عمر ۱۰۳ سال) نے مرتب کیا تھا، خوشامد، بےجا تعریف، جھوٹ اور غلط بیانیوں کی بھرمار ہے ۔ یہ شجرہ خاص طور پر آل بُوَیه کے اعتراضات کے جواب میں تصنیف ہوا تھا ۔ دو سُنّی مخالفوں، یعنی محمّد بن رِزّام الطّائی (جو ۳۲۹ھ میں بغداد میں صدر ”مظالم“ کے عہدے پر فائز تھا) اور دمشق کے ایک علوی محمّد آخ مُحَسّن ابن العابد نے (م نواح ۳۷۵ھ) اپنے مختصر رسائل میں جو کچھ بیان کیا ہے اسے بھی کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ۔ دساسی Guyard S. de Sacy اور ڈخویہ de Goeje کا خیال تھا کہ ہم ان پر اسی طرح اعتماد کر سکتے ہیں جس طرح ابن النّدیم، النُّویری اور المقریزی نے کیا تھا، لیکن جب ہم ان کا مقابلہ ان بیانات سے کرتے ہیں جو راسخ العقیدہ مذہب امامیہ کے طبقات محدثین میں پائے جاتے ہیں اور جن میں ابتدائی مبلغین کو نمایاں جگہ دی گئی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان دونوں مخالفین نے اظہار واقعات میں بڑی فاحش غلطیاں کی ہیں ۔ میمون قداح (م ۔ زیادہ سے زیادہ ۱۸۰ھ کے لگ بھگ)

بار دیصانی نہیں تھا بلکہ قبیلۂ مخزوم (قریش) کا مولٰی، مکۂ معظمہ کا رہنے والا، ایک مشہور عالم دین اور پانچویں اور چھٹے اماموں (امام محمد باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ) کا مقرر کردہ راوی تھا۔ قدّاح کا بیٹا عبداللہ امام جعفر صادقؒ کا مقرر کردہ راوی تھا (جس کی بنا پر ابو العلاء المَعرّی ایسا شاعر طنز پر آمادہ ہوا)۔ وہ ۲۵۰ھ میں نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ۲۱۰ھ میں مامون کے عہد حکومت میں زِندان کوفہ میں فوت ہوا۔ دندان (نہ کہ زَیدان) ایک مشہور امامی المذہب مصنف احمد بن الحسین الأهوازی (م ـ مابین ۲۵۰ھ و ۲۷۰ھ) کا اعزازی لقب تھا، وغیرہ۔ اندریں حالات اوپر کے دو سنّی ماخذ میں عَبْدان کے قتل، عُبیداللہ کے عدم استحقاق اور ۲۸۹ھ تا ۲۹۱ھ میں اس شخص کے غصب کے بارے میں جو ذکرویہ کا بیٹا ہونے کا مدعی تھا، جو بیانات پائے جاتے ہیں انہیں قبول کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔

پھر جب المغرب [تونس] میں خلافت فاطمیہ قائم ہو گئی تو خراسان اور یمن کی طرح الاحساء میں بھی قرامطہ نے عام طور پر ان سے بہت سی توقعات وابستہ کر لیں۔ یہ توقعات اس وقت حق بجانب ثابت ہوئیں جب عبیداللہ نے صاحب البَذْر کو قتل کروا دیا (۲۶۷ھ/۹۰۹ء)۔ مثال کے طور پر الاحساء کو لیجیے۔ ابو سعید ابتدا ہی سے "صاحب الناقة" کو خُمس ادا کرتا تھا۔ پھر حیلے بہانے کے بعد، جس کی پوری توضیح دربار بغداد کی سازشوں سے نہیں ہوتی، ابو طاہر نے یہ رقم القائم کو بھیجنا شروع کر دی، لیکن وہ اس کے جائز استحقاق کے متعلق اس قدر بدگمان تھا کہ ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں اس نے ایک دیوانے ابو الفضل الزَّکَری الشّامی (انظونیس شاہ روما جیسا پاگل، جسے جلد ہی موت کے گھاٹ اتار دیا گیا) کا خیر مقدم کرتے ہوئے اسے امام منتظر کی حیثیت سے تخت نشین کر دیا۔ ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں فاطمی خلیفہ المنصور کے حکم سے حجر اسود اہل مکہ کو واپس کر دیا گیا، لیکن ۳۶۰ھ/۹۷۰ء میں قرمطی سردار حسن بن احمد کے نزدیک یہ حلف بیعت کی خلاف ورزی نہیں تھی کہ اپنے بویہی حلیفوں کو وہ دستاویز بھیج دی جائے جو باضابطہ طور پر دمشق میں پڑھی گئی اور جس میں اس امر کی تصدیق کی گئی تھی کہ پہلے فاطمی خلیفہ نے سیاسی اقتدار غصب کر لیا ہے۔ ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء میں دُرُوزی مصنف بہاء الدین المُقتَنٰی (لائیڈن ۱۱ میں المقتنع ہے جو غلط ہے) نے الاحساء کی قرمطی مجلس نمائندگان کو فاطمی خلیفہ الحاکم کے مسلک میں شمولیت کی دعوت دی، لیکن وہ اس میں ناکام رہا [اردو ۱۱، ۹: ۲۶۷ عمود ۲]۔

دوسری جانب اس امر کے بہت سے ثبوت موجود ہیں کہ بنو فاطمہ نے قرمطی عقائد اختیار کر لیے تھے۔ عُبیداللہ نے اپنے اعلان خلافت سے پیشتر المغرب کے دارالہجرة ایکجّان (یا Guedjal) ہی میں پناہ لی تھی جس کی بنیاد صاحب البَذْر قرمطی نے رکھی تھی۔ باستثناء اسلوب المُعزّ کی مناجات (طبع Guyard) سراسر قرمطی ہے اور یہی حال اس مَحْوِل (مَحفل) کی رسوم کا ہے، جو اس نے قاہرہ میں قائم کی تھی۔ دُرُوزی فرقہ قرامطہ ہی کا ایک باغی گروہ ہے۔ عبید اللہ نے اذان کے خاتمے پر صلوٰۃ علی النبی کی جو ترویج کی (ابن حمادؔ، در ژ ا، ۱۸۵۵ء، ص ۵۴۲) تو اس کا سراغ بھی امام ناطق کی اس حیثیت سے معلوم کیا جا سکتا ہے جو قرامطہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حاصل تھی۔

۳۔ قرمطی عقائد:

قرمطی عقائد کے لیے اهل سنت کی ان کتابوں پر بھروسا کرنا جیسا کہ پہلے کیا جاتا رها ہے، اب کسی طرح بھی درست نہیں جو انهوں نے بدعتی فرقوں کے متعلق لکھی هیں۔ المسعودی کی یه رائے صائب ہے کہ ان مصنفین کے بیانات ایک دوسرے کی تردید کرتے هیں اور خود قرامطه کا بھی خیال ہے کہ ان کتابوں میں ان کے عقائد کا صحیح ذکر نہیں۔ المَلَطی (م ۳۷۷ھ/۹۸۷ء) کی التنبیه میں چند سطروں کے سوا جن کی صحت میں شبہہ نہیں، بارھویں صدی عیسوی تک همیں کوئی ایسا دیانت دار مصنف نہیں ملتا جیسا کہ الشُّہرستانی، جس نے قرامطه کی مستند تحریروں کے متعدد اجزا پیش کیے جن میں سے بعض خاصے قدیم مؤرخوں (میمون القدّاح اور احمد الکیّال) کی تحریروں اور اصل مآخذ پر مبنی هیں۔ اگرچه اس نے ان مآخذ کا ذکر نہیں کیا، لیکن فخر الدین الرازی (المسائل العشر) نے بتایا ہے کہ یه مواد حسن صبّاح کی فصول اربعه (صابئیت کے بارے میں، ۲: ۲۴ تا ۵۵، قاهره ۱۳۲۳ھ) اور ابو جعفر سجزی بن بُویه (م ۳۷۰ھ/۹۸۰ء) کی صِنْوان الحکمة (در باب فلسفهٔ یونان، ۲: ۱۵۵ تا ۱۹۳، قاهره ۱۳۲۳ھ) هی پر مشتمل ہے۔

اس مسئلے کے زیادہ غائر مطالعے کے لیے ضروری ہے کہ فرقهٔ امامیه کی کتب مناظرہ اور خصوصاً ان مدافعانه رسائل کی ورق گردانی کی جائے جن میں غالی فرقوں نے مشترکه علمی اصطلاحات سے بحث کا آغاز کرتے ہوئے ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش کی ہے۔ آخر میں رسائل اخوان الصفاء کے ضخیم مجموعے کا ذکر بھی ضروری ہے جس کا Dieterici کے بعد آج تک سیر حاصل مطالعه نہیں هو سکا، لیکن جو قرمطی فکر کو ترکیبی طور پر سمجھنے کے لیے بےحد مفید ہے۔

قرامطه کے نزدیک عالم جمله مظاهر فطرت کا مجموعه ہے جو بالتواتر ادوار کی صورت میں رونما هوتے هیں اور یه ایک هی کھیل ہے جو بار بار همارے سامنے کھیلا جاتا ہے۔ یه منظر، جو عقول کے سامنے (جن کی تعداد همیشه یکساں رهتی ہے) اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے نور سے منور هو سکیں، اس مادّی حجاب کے بتدریج غائب هونے کا نام ہے جس کا همارے حواس ادراک تو کرتے هیں، لیکن جو ایک سراب ہے کثیر الصُّور اور چند روزہ۔ پھر جب ذات باری کا عقلی شعور پیدا هو جاتا ہے اور اس کے لیے شواهد مہیا هو جاتے هیں تو عقول وجود میں آتے هیں (خلق ثانی)۔

ماهیت الٰہیّه جس کے ماسوا کوئی شے موجود نہیں محض ایک تصور واحد کی شہادت، عالم معقول کی جہت جمع کی تصدیق اور جمله صفات سے مبرا ہے۔ قرامطه کی تنزیه جَہمیّه کی تعطیل سے بھی زیادہ شدید ہے۔ وہ تمام صفات الٰہیه کی منکر ہے اور ایک اس قسم کی مطلق وحدت وجود کو تسلیم کرتی ہے جس کی بنیاد خالص عقلی ہے۔

حقیقی عبادت کا تعلق اس علم کے حصول پر ہے کہ ذات الٰہیه سے باهر کائنات کا تخلیقی ارتقا کن کن مدارج سے گزرا ہے۔ هر مرید کو بتدریج اس علم سے آشنا کیا جاتا ہے حتّٰی کہ اس میں یه استعداد پیدا هو جائے کہ وہ معکوس عمل معرفت سے ان مدارج ارتقا کو فراموش کرکے ذات الٰہی میں جذب هو جائے۔

(الف) تخلیقی ارتقا: یه صرف ماهیت الٰہیه یا نور عُلوی ہے جس سے اول و آخر سب سے پہلے نور شعشانی اور نور قاهر صادر هوتا ہے جن سے

پھر عقل کلی اور نفس عالم پیدا ہوتا ہے۔ عقل کلی اور نفس عالم مختلف طریقوں سے عقول انسانی پیدا کرتے ہیں (انبیا، ائمہ اور برگزیدہ انسانوں کی عقل، باقی سب محض لا شیء کی خیالی صورتیں ہیں)۔ نور شعشانی سے دوسرے درجے پر نور ظلامی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی نور ظلامی مادہ ہے جو منفعل اور متہور اور قابل فنا ہے اور جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً افلاک پر ستاروں اور زمین پر فانی اجسام کی شکل میں۔

(ب) عرفانی دور: انبیا، ائمہ اور ان کے مریدان خاص کی عقول ائمۂ نورانیہ کے شرارے ہیں جو ابتدائی انوار و تجلیات کے دوری وقفوں کے مطابق نور ظلامی یعنی غیر حقیقی اور اندھے مادے میں گھری ہوئی ہوتی ہیں اور یک بیک یوں منور ہو جاتی ہیں جیسے آئینے میں عکس۔ جب ان شراروں کو وجدان قدسیہ کی حالت میں اپنے روحانی وجود کا شعور ہوتا ہے تو وہ اور منور ہو جاتے ہیں اور اپنے علٰحدہ وجود کے احساس سے رہائی پاتے ہوے وہ پانچ جابر حکمرانوں سے نجات پا جاتے ہیں: (۱) آسمان جو دن کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے؛ (۲) فطرت جس کی بدولت کبھی تمنا پیدا ہوتی ہے کبھی حسرت؛ (۳) قانون جو امر اور نہی کرتا ہے؛ (۴) ریاست جس کے ہاتھ میں نظم و ضبط ہے اور تعزیر بھی اور (۵) احتیاج جس کی بدولت انسان مجبور ہے کہ روزانہ محنت و مشقت کرے۔

(ج) تفویض (نُقلہ)، بیعت کا روحانی سلسلہ: ابتدائی تجلیات سے پیدا شدہ علٰحدہ علٰحدہ عقول باہم مربوط ہو جاتی ہیں۔ ربانی شرارے دو ایک ہی سمت سیلان رکھنے والے فرق مراتب کے سلسلوں کی پیروی کرتے ہوے ایک لمحے کے لیے انفرادیت حاصل کر لیتے ہیں: ایک گھٹتا ہوا یعنی تربیت دینے والوں (ناطق، صامت، باب) پر مشتمل اور دوسرا بڑھنے والا یعنی داعی، حجّۃ، امام پر مشتمل ہے۔ تاریخی اعتبار سے ان کے خطابات کی فہرست محدود تعداد کے ادوار میں ترتیب دی گئی تھی اور عقول، جن کی تعداد غیر متبدّل ہے، ایک دور سے دوسرے دور میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں (وہ اپنی ذات کا تشخص نہیں حاصل کر سکتیں، کیونکہ ان کا تشخص محض غیر حقیقی اور ظاہری ہوتا ہے)۔

(د) ادوار تناسخ (اکوار، ادوار، قرانات) کے اسما: جن ادوار کا ابھی ذکر ہوا وہ اپنے مادّی حجابات یعنی سماوی گردشوں، ادوار اور قرانات کے ناموں سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ یہ ایک ایسا باریک نکتہ ہے جسے خوب سمجھ لینا چاہیے۔ قرامطہ تجریدی تصوّرات کو محض نام سمجھتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ نام سے کسی شے کا تعین ہوتا ہے۔ وہ اس پر متفق ہو کر زور دیتے ہیں کہ اجسام سماویہ کو عقول پر کوئی تصرف حاصل نہیں، البتہ مشیّت ربانی (کُن) جو ابتدائی انوار و تجلیات کے وقفوں کو منضبط کرتی ہے (ان عقول کو) ان ادوار سماویہ کے ساتھ حتمی طور پر منطبق کر دیتی ہے جو ان ادوار تجلّی کا خاکہ یا وہ سایہ ہیں جو وہ ڈالتے ہیں۔ یہی مشیت ایزدی ان عقول کے زائچے کا سبب ہے جو خود اسی کا ایک جزو ہیں (مذاہب و فرق کی تبدیلی ہر ۹۶۰ سال بعد، سلطنتوں کی ہر ۲۴۰ سال بعد، فرمانرواؤں کی ہر ۲۰ سال بعد، وباؤں کی ہر سال کے بعد اور تکوینی اشیا کی ہر مہینے اور ہر روز کے بعد)۔ جب ہر عمل کے خاتمے کی آخری ساعت آئے گی تو یہ ادوار بھی ساتھ ہی ساتھ ختم ہو جائیں گے۔

(۵) انفرادی بیعت کے مدارج: مرید کو تجلیء معرفت درجہ بدرجہ ویسے ہی منتقل ہوتی رہتی ہے جیسے کہ قدیم فرقوں (یونانی، مانوی) میں یا عصر حاضر میں فری میسنوں (Free Masons) کے ہاں دستور ہے - یہ ایک ناقابل تردید اور مبرا عن الخطا استاد (یعنی تعلیم جس کی بنا پر الغزالی نے قرامطہ کو تعلیمیّہ کہا ہے) کے طریقے کی پیروی کے ذریعے مشیت الٰہیہ سے صادر ہوتی ہے۔ مرید (چوتھے درجے پر جاکر) باضابطہ ایک عہد نامے کی شکل میں اپنی مکمل اطاعت کا اعلان کرتا ہے۔ اس اقرار نامے کی ایک شرط یہ ہوتی ہے کہ اگر اس نے ان اسرار کا انکشاف کیا (افشاء السرّ، جو قرامطہ کے ہاں زنا کا مرادف ہے) تو اس کی سب سے چہیتی بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی (طلاق مُعَلّق) - [رکّ بہ سُرَیْجِیّہ] - Goldziher نے اس دستور کا مطالعہ کیا ہے - جہاں تک ہمیں علم ہے اس پر سب سے پہلے بغاوت زَنْج کے دوران میں عمل ہوا (الطّبری، ۳: ۱۷۵۰) اور اُسامہ نے اپنے تذکرے [کتاب الاعتبار] میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے - بدعتی عقائد کے سنی محققین نے تین، پانچ، سات (عَبْدان اور ابن حَمْدان) یا نو مدارج بیان کیے ہیں، لیکن عبدالقاہر البغدادی نے ان کے جو نام بتائے ہیں وہ مشکوک ہیں، یعنی تفرّس جس سے مستقبل کے مرید کامل کی تشخیص کی جاتی تھی اور جسے زرخیز یا بنجر زمین کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا تھا، تأنیس (مانوس کرنا)، تشکیک (باقاعدہ طور پر شک کرنے کا طریقہ سیکھنا)، تعلیق (حلف اٹھانا)، ربط، تدلیس، تاسیس، خلع اور سلخ. پانچ اعلٰی مدارج (مخفی) کے لائحۂ عمل کا کچھ علم نہیں۔ ''عبید اللہ کا خط بنام ابو طاہر'' ایک موضوع چیز ہے جس کا شمار نوادرات میں ہوتا ہے (جس سے عہد حاضر کی ان تصانیف کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جو فری میسنوں کے خلاف لکھی گئیں) اور جس کا البغدادی نے تجزیہ کیا ہے - اس رسالے میں کچھ ایسے اقوال پیش کیے گئے ہیں جن میں زہد کی ہنسی اڑائی گئی ہے جن میں ازمنہ وسطیٰ کی تمثیل De Tribus Impostoribus [طبقۂ ربا کار] بھی شامل ہے - (اس سے متعلق قدیم ترین حوالے کے لیے قبّ RHR، ۱۹۲۰ء)۔ المَقْریزی نے قاہرہ کی مَخْوِل کا جو حوالہ دیا ہے (ترجمہ از Casanova و de Sacy)، اس سے پتا چلتا ہے کہ اس فرقے میں شامل ہونے کی رسم کا مطلب یہ دکھانا ہوتا تھا کہ تمام آسمانی مذاہب کی رسوم ظاہری میں ایک ہی طرح کی اور ناقص تمثیلات کے پردے میں باطنی طور پر ایک ہی معنی پوشیدہ ہیں (اسی بناء پر قرامطہ کا نام باطنیہ رکھا گیا) جن کی حیثیت خالصًا سلبی ہے اور اسرار سے خالی - بیعت کا مطلب گویا بالکل نظری اور فلسفیانہ استدلال کے استعمال کی تعلیم تک محدود رہ جاتا اور عملی امتیازات کو نظرانداز کرتے ہوئے تناقض پر آ ٹھہرتی ہے، مثلاً ''شریعت'' اور ''شریعت کی خلاف ورزی''، ''توحید'' اور ''تلحید'' لیکن جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ قرامطہ کے بنیادی اور عقلی عقیدۂ وحدت الوجود کا محض ایک رخ ہے.

(۴) اس فرقے کی اساسی اصطلاحات، دیگر غالی شیعی فرقوں (غُلاۃ) پر اس کی تنقید:

قرامطی عقائد جس تیزی اور وسعت سے بلاد اسلامیہ کے ترقی یافتہ علاقوں میں پھیل رہے تھے ان سے دہشت زدہ ہو کر بعض سنی محققین نے اس تحریک کی شدید مذمت کی اور یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اس تحریک کے پیش نظر دراصل اسلام کی مخالفت ہے - انہوں نے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اس تحریک کا

سرچشمہ کوئی غیر اسلامی مذھب، یعنی زرتشتیت، مزدکیت (خُرّمیّہ) یا مانویت ھے، یا اس کا باعث نسلی منافرت ھے، یعنی یہ ایرانیوں کو عربوں اور بنو ربیعہ کو بنو مضر کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کرتی ھے (شُعُوبیّہ)۔ اس سلسلے میں انھوں نے بعض مماثلتوں کے حوالے بھی پیش کیے ھیں، جو زیادہ معقول نہیں۔

یہ مفروضہ کہ قرامطہ صابیُ الاصل ھیں (اور جو قرامطہ کے ھاں بھی پایا جاتا ھے) زیادہ پرکشش ھے۔ معلوم ھوتا ھے کہ قرامطہ نے یہ خیال اس غرض سے پھیلایا تھا کہ وہ سُنّی اسلامی ریاست میں شہری حقوق حاصل کر سکیں۔ اس مقصد کی خاطر انھوں نے اپنے نظریات کو، جو بعض مختلف عقائد اور مذاھب کا ایک ملغوبہ تھے، یہ کہہ کر پیش کیا کہ، یہ حضرت خلیلؑ کا ورثہ ھیں؛ ان کا اشارہ ان صابئین کی طرف تھا جن کا ذکر قرآن مجید میں ملتا ھے۔ غالباً یہی اس صابی حکایت کا بنیادی تصور ھے جسے دوسرے مصنفین کے علاوہ الشُّھرستانی نے حسن صبّاح قرمطی سے مستعار لے کر پیش کیا ھے، اگرچہ اس نے اس کا اعتراف نہیں کیا۔ ان دستاویزات سے کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس کی بنا پر ھم قرامطہ کا تعلق یقینی طور پر حران اور واسط کے نام نہاد صابیوں سے قائم کر سکیں۔

قرامطہ کی علمی اصطلاحات کا جائزہ لیا جائے تو ظاھر ھوتا ھے کہ یہ عقیدہ دوسری صدی ھجری کے اختتام سے پہلے کوفے کے امامیہ حلقوں میں وضع ھو چکا تھا؛ چنانچہ قرامطہ نے بھی اسمیّہ کی ان مختلف اصطلاحات کو اپنے نظام عقائد میں شامل رکھا جو دوسرے غالی فرقوں، یعنی اسحاقیہ، شریعیہ، نمیریہ (نُصَیریّہ)، خَسَکیّہ اور حلّاجیہ کے ھاں بھی موجود ھیں، مثلاً نُورانی، نفسانی، روحانی، جسمانی، شَعشَعانی، وحدانی، ناموس، لاھوت، لاسوت، جبروت، فیض، حلول، ظھور، جولان، تکوین، تلویح، تائید اور جفر کے مطابق ۲۸ حروف تہجّی کا مخفی اور باطنی مفہوم۔ المُفضَّل بن عمر اور محمّد بن سنان الزّاھری وہ آخری راسخ العقیدہ امامی محدثین ھیں جو قرامطہ کے ھاں مستند سمجھے جاتے ھیں (نُصَیری بھی انھیں سند تسلیم کرتے ھیں)۔

پہلا قطعی اور واضح قرمطی مصنف ابوالخطّاب محمّد بن ابی زینب الاسدی الکاھلی (م ۱۶۷ھ/۷۸۳ء، بمقام کوفہ) ھے۔ قدیم شیعیوں کی ’’تجسیمی‘‘ تفسیر قرآن کی جگہ اس نے ایک مجرد اور تمثیلی تفسیر پیش کی۔ تکوین کائنات کے بیان میں وہ حروف (دیکھیے مُغیرہ) کی جگہ ان کے اعداد استعمال کرتا ھے (جفر کا باطنی مفہوم)۔ معلوم ھوتا ھے اس نے اسرار بیعت کو محفوظ اور مخفی رکھنے کا حلف ایجاد کیا تھا۔ اس کے پیرو [خطّابی کہلاتے ھیں اور] خطّابیّہ واحد امامیہ فرقہ ھے جس کی شہادت امام شافعیؒ (کتاب الشّہادات) کے نزدیک اس بنا پر ناقابل قبول ھے کہ انھوں نے (اپنا راز چھپانے کی خاطر) تقیہ کو جھوٹی گواھی دینے کے لیے وجہ جواز بنا رکھا ھے۔

اس کے بعد ابوشاکر میمون القدّاح المخزومی (م حدود ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) نے قرامطہ کے نظریۂ صدور کو ایک قطعی عقیدے کی شکل دی۔ اس نے اَیتام خمسہ (تاریخی ھستیاں، جنھیں صفات الوھیت سے متصف کیا گیا) یا قدیم غلاۃ کے خالقان ثانوی کی جگہ مجرد اصول اولین قائم کیے۔ اس کے نزدیک ماھیت الٰہیہ ھر قسم کی صفات سے مبرا ھے اور ’’قدم قرآن‘‘ سے مراد اس کے نزدیک عقول میں نور ربانی کا خالص پرتو ھے۔

اگر قرامطہ کے اصول و عقائد کا مقابلہ ان

کے پیش رو امامیہ عقائد سے کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ فرقۂ امامیّہ کے تجسیمی اور تشخصی تصورات اور حضرت علیؓ اور ان کے اخلاف کی پرستش کے بجائے قرامطہ کے ہاں ان عقائد کو محض عقلیت کے رنگ میں اور مجرد تصورات کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ قرامطہ نے صرف مرتبے اور ظاہری کارناموں کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو حضرت علیؓ پر فضیلت دی ہے، مگر انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو صفات الوہیت سے متصف نہیں کیا۔ ان کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی صرف یہ حیثیت تھی کہ آپؐ کا روزِ ازل سے پیغمبر یا ناطق ہونا مقدر ہوچکا تھا۔ اگر ہم صحیح الفاظ استعمال کریں تو ہم انہیں محمّدیہ نہیں بلکہ میمیہ کہہ سکتے ہیں (جفر میں حرف میم کے معنی اسم کے ہیں، یا یوں کہیے کہ ناطق کی دعوت پیغمبرؐ کو تفویض کی گئی)۔ ان کے برعکس عینیہ ہیں (جفر میں حرف عین ‘‘معنی’’ کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا صامت کے فرائض حضرت علیؓ کے ذمّے ڈالے گئے)، جیسے دُوسی اور نُخّعی . . .

یہی وہ مناظرانہ رویہ تھا جس کے پیش نظر میمون القدّاح نے اپنے دو اولیں اصولوں کے لیے ایک خاص ترتیب مقرر کی (کیال، برذعی، دُروزی اور حسن صباح نے اس معاملے میں اس کی پیروی کی ہے)۔ پہلا اصول عقل ہے (عقل = نفس ناطقہ = اول = سابق) اور دوسرا نفس (نفس = نفس حیوانی = ثانی = تالی = لاحق)۔ ان کے بعد حرف امر ہے (کُن، جَد)، یعنی خدا کے عمل و دخل کی مرکزی علامت، جو اصولوں کے دوسرے جوڑے سے مقدم ہے، لیکن جو دروزیوں (عقل اور نفس) اور حسن صباح (فتح اور خیال) کے ہاں محض تکرار ہیں اصول اولی کا۔ قرامطہ کے ابتدائی اصول خمسہ میں اگر الرازی کے سے یونانی فلسفے سے متاثر حکما کے اصولوں (عقل، نفس، مادّہ، مکان و زمان) سے مماثلت نظر آتی ہے تو وہ قدیم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس بعد کے زمانے سے ہے جب متضاد نظریوں کو باہم تطبیق دینے کی کوشش کی گئی۔

نفسیات میں قرامطہ کو انسان کی انفرادی حقیقت سے انکار ہے۔ انسانی جسم ان کے نزدیک محض ایک غیر حقیقی حجاب ہے اور جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ صرف ایک عارضی اصول تفرد ہے، جس کا وہ کوئی ایسا نام رکھنے سے انکار کرتے ہیں جس کا اشارہ داخلی قطعیت کی طرف ہو، مثلاً روح، نور، معنی۔ (یہ الفاظ امامیّہ متقدّمین کے ہاں مستعمل ہیں)؛ لہٰذا وہ ان الفاظ کی جگہ ‘‘عقل’’ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے علت و معلول کا سیدھا سادا سلسلہ موجود رہے، یعنی وہ ایک خارجی ہستی ہے، جس کا کام محض کائنات کا باہر سے تماشا دیکھنا ہے اور جس کا اس کی کارکردگی میں کوئی عمل دخل نہیں۔

قرامطہ نے غلات متقدمین (نیز نُصَیریہ) کی شدید مادّہ پرستی پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے۔ مؤخرالذکر کا عقیدہ تھا کہ ارواح کواکب کے وہ افتادہ جسم ہیں جو فلک اعلٰی (چاند یا سورج اس کی چوکھٹ ہے) سے نیچے آ گری ہیں اور پھر ایک دن وہ آنے والا ہے جب وہ ایک کشش کے باعث ان کواکب میں واپس لوٹ جائیں گی۔ یہی کشش تھی جس کے باعث وہ ان مقدس ہستیوں کی پرستش کرتے رہے جن کا نامکمل سا مشاہدہ وہ جسمانی تناسخ کے ادوار میں کرتے رہے۔ قرامطہ کو جسم کے تناسخ سے انکار تھا حتٰی کہ اہل جہنم

کے اجسام بھی جانوروں کے قالب میں نہیں آتے (اس لیے کہ اجسام محض مادے ہی تھے) اور خاصان الٰہی کے بارے میں تو حقیقی روحانی تناسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ بقاے عقل کی حیثیت غیر شخصی ہے، خواہ اس کے تعینات کی حیثیت ''شراروں'' کی ہو یا کوئی اور ۔

نُصَیریّہ کے برعکس، جو عورتوں سے بیعت نہیں لیتے (اور نہ اس امر کے قائل ہیں کہ انھیں بقاے دوام حاصل ہوگی)، قرامطہ انھیں یہ حق دیتے ہیں (رسالۃ النساء، در احکام دروز) ۔

قرامطہ مکمل وحدۃ الوجود کو مانتے تھے ۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ حروف ابجد محض عقلی علامات ہیں ۔ نام کسی شے کا حجاب ہے، اس کا شہود (یا ظہور) نہیں (نُصَیری نظریہ) ۔ ہر علامت کو مٹا دینا چاہیے تاکہ ہم تصور محض تک رسائی حاصل کر سکیں ۔ مذہب وغیرہ کے مقرر کردہ فرائض محض نفلی مشورے ہیں، جن کی تعمیل واجب نہیں ۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جملہ قواے انسانی کو اظہار کی مکمل آزادی ملنا چاہیے (اباحت) ۔

(۵) یونانی فلسفے سے تعلق : قرامطہ کی ابتدا جس خطے سے ہوئی تھی وہیں سے انھوں نے قدیم اسلامی (قرآنی اور دوسری) اصطلاحات کا ایک ذخیرہ جمع کر لیا تھا اور تیسری صدی ہجری تک ان کے وہی معنی قائم رکھے جو آگے چل کر متروک ہوگئے (مثلاً امر، طول، عرض، کن، سمع، شاهد، بلاغ، غایۃ، یقین، استقامۃ، اخلاص، رضا، تسلیم) ۔ اسی زمانے سے وہ بعض ایسے مسائل کی نسبت لاعلمی کا اظہار کرتے رہے جو زمانۂ مابعد میں پہلی بار امامیّہ کے ہاں ابن الحَکَم اور سنّیوں میں نظّام نے پیش کیے، مثلاً حواس کا ادارک، تصور کا عمل، اعضاے جسمانی کی حرکات اور نیّت قلب کے درمیان ایک ہم آہنگی کا طریق کار ۔ ان تینوں مسائل میں قرامطہ کسی حد تک جَہْم بن صَفْوان [رکّ باں] کی طرح تقدیر کے ایک خاص تصور یعنی حوادث کے محض اتفاقیہ ظہور (Occasionalism) کے قائل تھے ۔

یہ حقیقت ہے کہ قرامطہ سے مسلمانوں کی اس فلسفیانہ بیداری کا آغاز ہوتا ہے جو یونانی فلسفۂ علوم سے ربط و ضبط کے باعث پیدا ہوئی ۔ اس معاملے میں قرامطہ او معتزلہ دونوں کا کردار ایک جیسا ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ معتزلہ کا میدان عمل قرامطہ سے مختلف تھا، یعنی اصول تفرُّد (جس سے خود انسان عبارت ہے) کی تعیین کے لیے لفظ عقل کا باقاعدہ استعمال ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے قرآن مجید کی تفسیر اس مجرّد اور تمثیلی رنگ میں کی جس کا تجزیہ ہم اوپر کر آئے ہیں اور جس میں جدلیّات کی جگہ منطق نے لے لی ۔ اس کے علاوہ انھوں نے خالص علمی بنیادوں پر عناصر اربعہ اور امزجہ (طبائع) کی فطری مقادیر ثابتہ کو بھی تسلیم کر لیا ۔ حسابی خواص (اعداد ۳، ۵، ۷، ۹ وغیرہ) کا لحاظ، جن کے ماتحت تقویم فلکی مرتب کی جاتی ہے (نئے چاند کے تہوار، سنّیوں کے برعکس) اور اسی طرح مخصوص دوائیں (عقاقیر)، جو طب کی بنیاد ہیں ۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرامطہ نے یونانی فلسفے سے تمام و کمال استفادہ نہیں کیا جیسا کہ اخوان الصفاء نے کوشش کی تھی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کی کوششوں سے بہت سی طبائع میں اس فلسفے کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہوگئی ۔ انھوں نے قدیم یونانی فلاسفہ، مثلاً فیثاغورس Pythagoras، ایدقلیس (= بندقلیس Empedocles) اور افلاطون (Plato)، نیز ہرمیسی (Hermetism) فلسفے کے پیشواؤں (اغثاذیمون Agathodaemon) کو انبیا کی حیثیت

سے پیش کیا اور اپنے قابل پیرووں کو اس امر کی ترغیب دی کہ ان کی تصانیف کا بھی اسی طرح بکثرت مطالعہ کریں جیسے قرآن مجید کا۔

یہی نقطۂ نگاہ انہوں نے فارسی مآخذ (جاماسپ کی تصانیف اشاسپند، جنھیں پیغمبر ہی سمجھا گیا) کے متعلق اختیار کیا اور بہت بعد میں ہندو مآخذ کے بارے میں بھی۔

۶ - اسلام کے ارتقا میں قرامطہ کا حصہ: مختلف الخیال مسلمان مفکرین نے، خواہ وہ اہل السنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہوں یا راسخ العقیدہ امامیہ فرقے سے، قرمطی مصنفین بالخصوص رسائل اخوان الصفاء کے مؤلفین سے بہت گہرا اثر قبول کیا ہے۔

فلسفے میں الفارابی اور ابن سینا کے مثالی امامت کے سیاسی نظریے (رازی کا اس مسئلے میں کیال سے مباحثہ رہا) اور عقول عشرہ کا نظریۂ صدور (ابن سینا) ان کے زیر اثر تسلیم کیے گئے۔ خود آموز انسان (حیّ بن یقظان) کی مشہور حکایت بھی شاید قرمطی الاصل ہو [رک بہ الدروز]۔

ایسے ہی اصول و عقائد میں بھی قرمطی اثرات سرایت کر گئے، مثلاً قرآن مجید کی مجرّد تمثیلی تفسیر، ابن حائط اور ابن یَنُّوش کا مسئلۂ تناسخ اور نور محمّدی کا نظریہ۔

تصوف میں سہل التُستری [رک بآں] سے سہروردی الحلبی (نور قاہر) تک یہ اثرات نمایاں نظر آتے ہیں حتّٰی کہ صوفیہ بھی، جو قرامطہ کو برا بھلا کہتے ہیں، انہی کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں (الحلّاج، التوحیدی، الغزّالی [رک بآں])۔ ابن تیمیہ نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ اندلس کے سنّی متصوفین ابن برّجان اور ابن قسی سے لے کر ان کے شاگرد اور جلیل القدر صوفی ابن العربی [رک بآں] تک کی تصانیف میں قرمطی نظریات موجود ہیں؛ چنانچہ ابن عربی جب تخلیقی ارتقا اور عرفانی استدراج کے پانچ ادوار (الفرغانی کے ہاں تو ان کی تعداد یہی ہے، لیکن عبدالکریم الجیلی کے ہاں اس سے سہ چند) کا ذکر کرتا اور نور میثاق اور شب معراج (قاب قوسین) کے قرآنی مباحث کا حوالہ دیتے ہوئے وحدة الوجود کی توضیح میں روح اور عقل کی مماثلت پر زور دیتا ہے، تو یہ حقیقت میں قرامطہ ہی کی تفسیر ہے۔ ابن العربی نے اسے نسبةً معتدل انداز میں پیش کیا ہے۔

مسلمانوں میں قابل ذکر پیشہ ورانہ انجمنوں (guilds) کا سلسلہ بھی قرامطہ کا مرہون منت ہے۔

**مآخذ**: عام مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) L. Massignon، در *Oriental Studies presented to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۲) رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ۲: ۶۰ تا ۶۲، ۸۸ تا ۹۱؛ ۴: ۱۸۲ تا ۲۱۴، وغیرہ؛ (۳) حمزہ الدّروزی: رسالة مستقیمة؛ (۴) وہی مصنف: رسالة دامغة (در احکام دروز)؛ (۵) المقتنی الدّروزی: رسالة السفرانی الشادة (در احکام دروز)؛ (۶) نظام الملک: سیاست نامہ، ترجمہ و طبع Schefer، ۱۸۹۳ء، باب ۴۷؛ (۷) الغزالی: مستظہری (= *Streitschrift gegen die Batinijja Sekte*، طبع Goldziher، ۱۹۱۶ء؛ (۸) وہی مصنف: قسطاس مستقیم، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) S. de Sacy: *Essai sur les Druzes*، پیرس ۱۸۳۸ء؛ (۱۰) S. Guyard، در *NE*، ج ۲۲، شمارہ ۱، پیرس ۱۸۷۴ء؛ (۱۱) E. Griffini: *Die Jüngste ambrosianische Sammlung*، در *ZDMG*، ۱۹۱۵ء، ۶۹: ۸۰ تا ۸۸؛ (۱۲) W. Ivanow: در *JRAS*، ۱۹۱۹، ۱۱۲۳ء؛ (۱۳) De Gorje: *Memoire sur les Carmathes*، بار اول ۱۸۶۲ء، بار دوم ۱۸۸۰ء؛ (۱۴) وہی مصنف: *Fin des*

Carmathes de Bahrayn، JA، ۱۸۹۵ء؛ (۱۵) I. Friedländer: JAOS، ۱۹۰۷ء؛ (۱۶) Asin Palacios: Abenmasarra y su escuela، میڈرڈ ۱۹۱۴ء۔

(L. MASSIGNON)

* **قِران:** چاندی کا ایک جدید ایرانی سکہ جس کی قیمت آج کل چار پنس pence کے قریب ہے ۔ جب ایران کے بادشاہ فتح علی شاہ [قاجار] (۱۲۱۱ھ/۱۷۹۷ء تا ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) نے اپنے عہد حکومت کے تیسویں سال کے خاتمے کے وقت رائج الوقت سکّوں کو از سر نو منظم کیا تو اس نے چاندی کے قدیم سکّوں یعنی ریال، عبّاسی اور صنار کی جگہ چاندی کا ایک نیا بنیادی سکہ قران (لفظ قَرْن سے جس کے معنی ایک صدی، دس سال، یا کوئی بھی عرصہ ہو سکتا ہے؛ یہاں تیس سال مراد ہیں) رائج کیا اور پرانے سکے بننے بند ہوگئے : ۱ تُومان = ۱۰ قران = ۲۰۰ شاهی .

ابتدا میں قران کا وزن ۲ مثقال (۹،۲ گرام، ۱۴۲ گرین) تھا، لیکن فتح علی شاہ نے جلد ھی اسے گھٹا کر ۱½ مثقال (۶،۹ گرام = ۱۰۶،۵ گرین) اور پھر محمّد شاہ نے ۳۰ نخود (۵،۷۵ گرام، ۸۸،۷ گرین) کر دیا ۔ ناصر الدّین کے عہد حکومت کی ابتدا میں اسے اور بھی کم کرکے ۲۸ نخود (۵،۳۷ گرام = ۸۳ گرین) کر دیا گیا اور پھر ۱۸۵۷ء میں اسے ایک بار پھر گھٹا کر ۲۶ نخود (۴،۹۸۳ گرام = ۷۷ گرین) کر دیا تا کہ روس اور ہندوستان کی جانب ایرانی چاندی کی برآمد پر پابندی لگائی جا سکے ۔ قران کے کھرے پن کا معیار عام طور پر ۰،۹۰۰ تھا، لیکن مختلف صوبوں کی ٹکسالوں میں صوبائی حکام کی دیانتداری کے مطابق اس کے وزن اور کھرے پن میں خاصا رد و بدل ھوتا رھتا تھا ۔ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں صوبائی ٹکسالیں بند کر دی گئیں اور اس کے بعد سے تمام سکے تہران میں جدید یورپی مشینوں کے ذریعے ایک آسٹروی مہتمم دارالضّرب Bergrath von Pechan کے زیرنگرانی ڈھالے جانے لگے۔ اس زمانے سے دو قران (دو ھزار دینار) کو چاندی کے عام سکے کی حیثیت حاصل ھوگئی ۔ ایک قران کا سکہ بھی کچھ کم مستعمل نہیں؛ پانچ قران، نصف قران اور چوتھائی قران کے سکے بھی وقتاً فوقتاً بنائے گئے ھیں، لیکن یہ بازار میں شاذ و نادر ھی نظر آتے ھیں ۔ قران کا وزن بدستور گھٹتا رھا ۔ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں یہ ۴،۵۰۴ گرام = ۷۱ گرین، یعنی اپنے اصلی وزن سے پورا نصف تھا ۔ اسی طرح اس کے کھرے پن پر بھی اثر پڑا ہے ۔ عام طور پر سکّوں پر ان کا نام دیناروں کی تعداد کی صورت میں لکھا جاتا ہے (قران = ۱۰۰۰ دینار)؛ صرف ربع قران کو ربیع کہا جاتا ہے ۔ صرف ناصر الدّین شاہ کے چند ایک ۲ قران کے سکّوں اور محمّد علی شاہ (۱۳۲۴ تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ء) کے عہد حکومت، نیز احمد شاہ (۱۳۲۷ تا ۱۳۴۵ھ/۱۹۰۹ تا ۱۹۲۶ء) کے پہلے دو سال کے سکّوں پر قران کا نام ملتا ہے ۔

مآخذ: (۱) Carl Ernst: Die Münzreform in Persien، در Numismatische Zeitschrift، ویانا ۱۸۷۸ء، ص ۳۰۳ تا ۳۲۱؛ (۲) British Museum: Catalogue of Coins of the Shahs of Persia، لندن ۱۸۸۷ء، ص ۶۳ تا ۶۶؛ (۳) J. Rabina: Banking in Persia، در Journal of the Institute of Bankers، لندن ۱۸۹۲ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴) G. N. Curzon: Persia، لندن ۱۸۹۲ء، ۱: ۴۱۱ تا ۴۱۲؛ (۵) H. L. Rabino: Coins of the Shahs of Persia، در Numitmatic Chronicle، لندن ۱۹۱۱ء، ص ۱۸۳ تا ۱۹۶۔

(J. ALLAN)

---

**قِران:** (ع) کی تعریف، مَفَاتِیح العُلوم، *

ص ۲۳۲ (دیکھیے نیز E. Wiedemann : *Beiträge über die Astronomie nach den Mafatih al-Ulum*، در *Sitzungsber der physikal. med. Soc. Erl.*، ج ۴۷، ۱۹۱۵ء، ص ۲۳۸) میں یوں کی گئی ہے کہ جب یہ لفظ بغیر کسی تخصیص کے استعمال ہو تو اُس سے مراد زحل اور مشتری کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی سے دو اور سیّاروں کا قران مراد ہو تو پھر ان دو سیّاروں کے ناموں کا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ البیرونی [رک بآں] جیسے علم نجوم کے ماہر مصنّف نے اپنی تصنیف کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم اور بالخصوص القانون المسعودی کے آخری مقالے کے دوسرے باب میں بالائی سیاروں کے قرانات کے ذکر میں اس اجتماع سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زُحل، جو کواکب ثابتہ کے مخروط (cone) کے قریب ترین ہے، سب سے زیادہ منجّمانہ اثر رکھتا ہے اور بعد ازیں مشتری کا اثر ہے جو اس کے بعد آتا ہے اور اسی کے مانند ہے۔ ان دونوں سیاروں کی گردش سے (دیکھیے مثلاً C. A. Nallino : *al-Battani*، ۲ : ۱۰۳، *tabula motuum quinque Planetarum in singulis annis romanis*) معلوم ہوتا ہے کہ اگر پہلا قران بُرج حمل میں واقع ہو، تو دوسرا قوس میں، تیسرا اسد میں اور چوتھا پھر برج حمل میں واقع ہوتا ہے اور اس دور میں تقریبًا ۲۰ سال لگتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ زُحل آٹھ برجوں میں سے گزر چکا ہوتا ہے اور دائرۃ البروج میں تینوں کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن یہ دور ٹھیک آٹھ برجوں کے برابر نہیں ہوتا بلکہ آٹھ برجوں اور ۲½ درجوں سے ۲۴۲½ درجوں کے برابر ہوتا ہے، اس لیے دائرۃ البروج پر ہر دو قرانوں کے درمیان قران کا محل وقوع بقدر ان ۲½ درجوں کے بدلتا رہتا ہے۔ جب یہ واقعہ بارہ مرتبہ پیش آتا ہے تو ۲½ درجے بڑھ کر ۳۰ درجوں تک پہنچ جاتے ہیں، جو بلحاظ مقدار ایک بُرج کے برابر ہیں۔ پھر قران دوسری تثلیث میں داخل ہو کر بُرج حمل سے شروع ہو جاتا ہے اور یہ واقعہ ۱۲ × ۲۰ = ۲۴۰ سال کے بعد پیش آتا ہے۔ جو قران پہلے قران سے ۲۴۰ سال بعد واقع ہو، قران اوسط کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اگر قران ان چاروں تثلیثوں میں سے جن کی ابتدا حمل، ثور، جوزا اور سرطان سے ہوتی ہے گزر جائے (اور اس کے لیے ۴ × ۲۴۰ = ۹۶۰ سال کی مدت درکار ہے) تو قران پھر بُرج حمل میں واقع ہوتا ہے؛ اسے قران اکبر کہتے ہیں۔

ان تمام مشاہدات میں مشاہدۂ مرکز ارضی ہی ملحوظ رہا ہے، یعنی یہ فرض کیا گیا ہے کہ سیارے زمین کے گرد گھومتے ہیں۔ البیرونی کے مطابق یہ لفظ قران خاص طور پر بُرج سرطان میں زُحل اور مشتری کے اجتماع کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں ہم قارئین کی توجہ البیرونی کے بیان کردہ مفصل حسابات کی طرف منعطف کر سکتے ہیں۔ القران ہی کے مادے سے اور اسی مفہوم میں الاِقتران اور المقارنہ بھی آتے ہیں (دیکھیے C. A. Nallino، کتاب مذکور، ص ۳۴۹) (البتّانی چاند اور سورج کے قران کے لیے صرف الاِجتماع کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ ادرام کے ضمن میں قِران (یا اِقتران) کی اصطلاح کے لیے دیکھیے مقالۂ احرام۔

مآخذ : (۱) البیرونی : کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، تحت اصطلاحات علم نجوم؛ (۲) وہی مصنف : القانون المسعودی موضع مذکور، مخطوطۂ برلن (Ahlwardt : *Katalog*، عدد ۵۶۹۷)؛ (۳) مخطوطۂ برٹش میوزیم، عدد ۹۹۷، میں باب قران کا صرف ابتدائی حصہ موجود ہے [مطبوعۂ حیدر آباد دکن]۔

(E. WIEDEMANN)

✱ **قراوُل**: (قرہ وُل، قراغوُل [قراؤل])؛ مشرقی ترکی کا ایک لفظ جس کے معنی محافظ، چوکیدار، نگہبان، پہرہ دار ہیں (آخری معنوں میں اس لفظ کو روسیوں نے بھی اختیار کرلیا ہے)؛ شکاری جو فاصلے سے شکار کو بھانپے؛ ان شکاریوں کی جماعت کے سردار کو قراوُل بیگی کہتے ہیں۔ عثمانی ترکی میں قرہ قول کا مطلب پولیس کا تھانہ ہے۔ اس لفظ کا تعلق مادہ قرہ، قرلہ سے ہے جس کے معنی ہیں مشاہدہ کرنا، نگہبانی کرنا، حفاظت کرنا۔ آج کل بخارا میں قرول بیگی کا عہدہ لفٹیننٹ کے برابر ہے (P. Kouznietsov: *Lutte des civilisations et des langues*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۸۳)۔

ایران میں قراول خانے ان دیدبانی برجوں کو کہتے ہیں جو پہاڑیوں کی چوٹیوں پر بنائے جاتے ہیں اور جہاں سے ارد گرد کے علاقے کی پاسبانی کی جاتی ہے (Chodzko: *Specimens of the Popular Poetry of Persia*، Or. Transl. Fund، ص ۲۸۸، حاشیہ)۔

**مآخذ**: (۱) Radloff: *Opyt*، ج ۲، عمود ۱۰۴۶، ۱۹۵؛ (۲) Pavet de Courteille: *Dict. turk-oriental*، ص ۹۸؛ (۳) سلیمان افندی: لغات جغتائی؛ (۴) R. Youssouf: *Dict. turc-Français*، ص ۲۱۶؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. turc-français*، بذیل مادہ؛ (۶) Mme. Carla Serena: *Hommes et choses en Perse*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۵۹۔

(Cl. Huart)

✱ **قُرْبان**: (ع)؛ قربانی، بھینٹ۔ ذریعۂ تقرب۔ [یہ لفظ قرُب یَقْرُب قُرْبانًا سے نکلا ہے۔ اس سے مراد ہے، ہر وہ چیز جو انسان اللہ کے حضور میں اس کا قُرب چاہنے کے لیے پیش کرے۔ لفظ قربان آرامی زبان میں بھی موجود ہے۔ نیز ہر چیز جسے اللہ تعالٰی کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے، خواہ وہ جانور کا ذبیحہ ہو یا نذر و نیاز یا عام صدقہ و خیرات ہو (الرازی: تفسیر الکبیر؛ الراغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ و لسان العرب، بذیل مادہ قرب)؛ ہر نیک عمل جس کے ذریعے اللہ تعالٰی کی رحمت سے قریب ہونے کا قصد کیا جائے، وہ قربان ہے (الجصاص: احکام القرآن، مطبوعة استانبول)، عرف عام میں یہ لفظ جانور کی قربانی کے لیے بولا جاتا ہے]۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے: ۳ [آل عمران]: ۸۳ اور ۵ [المائدة]: ۳۰ میں اس کے معنی صاف طور پر ذبیحہ (قربانی) کے ہیں، تاہم ۴۶ [الاحقاف]: ۲۸ میں کہا گیا ہے کہ [فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ قُرْبَانًا اٰلِهَةً]: پھر ان کی مدد ان لوگوں نے کیوں نہ کی جنہیں انہوں نے تقرب کے لیے اللہ کے سوا معبود بنا رکھا تھا۔ یہاں یہ لفظ ''آلھہ'' (معبودوں) کا مرادف ہوگا، لیکن اس کا مادہ ق۔ ر۔ ب ہے (دیکھیے نیچے)؛ مفسرین کی بھی یہی رائے ہے اور اس لفظ کی تشریح ''شفاعت کرنے والے'' کی گئی ہے (دیکھیے مادۂ شفاعہ)۔ [بظاہر اس آیہ میں قربان سے مراد ذریعۂ تقرب ہے، یعنی التقرب إلی اللہ، اور اکثر مترجمین، مثلاً مولوی نذیر احمد، نے بھی یہی معنی لیے ہیں]۔ لسان العرب میں دو حدیثیں دی گئی ہیں جو خاص جاذب نظر ہیں ''[توراۃ میں] اس ملت (یعنی ملت اسلام) کی یہ خصوصیت آئی ہے کہ ان کی پیشکش ان کا اپنا خون ہے''۔ بالفاظ دیگر انہوں نے دیگر پیشکشوں کے بجائے اپنے شہیدوں کا خون پیش کیا ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ''ہر متقی مومن کی پیشکش اس کی صلوٰۃ ہے'' (لسان العرب، بذیل مادہ قرب)۔ یہ دونوں

حدیثیں لفظ قربان کے وسیع معنوں کی مظہر ہیں۔

مناسک اسلام میں یہ لفظ اس جانور کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جو ہر سال ۱۰ ذو الحجہ کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ جشن کا دن ہے اور اسے اس کے بعد کے ایام تشریق سے ملا کر عید قربان (دیکھیے عید الاضحٰی) کہتے ہیں۔ ان ملکوں میں جہاں ترکی بولی جاتی ہے، اس کا نام قربان بیرام (دیکھیے بیرام) ہے۔

عرب عیسائیوں میں قربان کے معنی عشاء ربانی کے ہیں۔ آخر میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خالص عربی کا ایک لفظ قربان (جمع: قرابین) اور بھی ہے، جس کے معنی ان درباریوں اور مشیروں کے ہیں جو بلا واسطہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں [بمعنی مقرّبین]۔ یہ لفظ غالباً براہ راست ق۔ ر۔ ب ''نزدیک ہونا'' سے ماخوذ ہے (دیکھیے اوپر)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

([و ادارہ] A. J Wensinck)

* **قُرَّہ بن شَرِیک**: بن مَرْثَد بن حازم بن الحارث العَبْسی القَیْسی والی مصر، قَیْس بن عَیلان کے قبیلے سے تھا۔ شام کا شہر قِنَّسرین اس کا آبائی وطن تھا۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آیا والی مصر کے طور پر اپنے تقرّر سے پہلے وہ کسی اور اعلٰی عہدے پر فائز رہا تھا، لیکن بہت اغلب یہی ہے، خاص طور پر اس وجہ سے کہ اموی فرمانروا اس بات کا بالخصوص لحاظ رکھتے تھے کہ اس اہم عہدے پر صرف آزمودہ قابلیت کے آدمی مامور کیے جائیں۔ اس وقت کے حالات کو دیکھتے ہوے والی مصر کے عہدے کے لیے، جو امیر عبداللہ بن عبدالملک کے چلے جانے سے خالی ہوگیا تھا، صرف کسی ایسے آدمی کا تقرر قابل قبول سمجھا جا سکتا تھا، جس پر خلیفہ کو پوری طرح اعتماد ہو۔ ۳ یا ۱۳ ربیع الاول ۹۰ھ/ ۲۰ یا ۳۰ جنوری ۷۰۹ء کو قرہ نے الفُسطاط میں داخل ہو کر ملک کا پورا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا، جس میں ملک کا مالی نظم و نسق بھی شامل تھا۔ وہ اپنی وفات یعنی ۲۲ ربیع الاول ۹۶ھ/ ۶ دسمبر ۷۱۴ء تک اپنے منصب پر فائز رہا۔ بعد کے زمانے کے متعصّب مؤرخین نے ہمارے سامنے اس شخص کا ایک نہایت غلط خاکہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے یہ بتانا چاہا ہے کہ وہ ایک گرے ہوے اخلاق کا آدمی تھا۔ انھوں نے اسے انسانیت سے عاری ایک جابر و ظالم اور بیدین شخص بھی قرار دیا ہے؛ تاہم ہمعصر شہادتیں جو گزشتہ پچاس سال کے اندر اوراق بردی کی دریافت سے حاصل ہوئی ہیں، اس اہم شخصیت کا ہمارے سامنے ایک بہت مختلف منظر پیش کرتی ہیں۔ ان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ ایک فرض شناس اور دیانتدار حاکم تھا، جس کا رویہ اپنے ماتحت عمّال کی جانب سخت اور عام لوگوں کی جانب نرم تھا، جن کی کمزوری سے ادنٰی سرکاری ملازمین ناجائز فائدہ اٹھاتے تھے۔ عوام پر ظلم اور زیادتی کے سدباب کے لیے اس نے پوری کوشش کی۔ اس نے ہمیشہ ملک کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوے اپنی تمام قوتوں کو عادلانہ اور مدبّرانہ حکومت قائم کرنے میں صرف کیا۔ یہ چیز آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ کبھی کبھی لوگوں کو کچھ سختیوں کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہوگا، لیکن ملک کے دوسرے حکام کی طرح اس نے سخت گیری کو کبھی نظام حکومت کا جزو نہیں بنایا۔ ۸۶-۸۷ھ/ ۷۰۵-۷۰۶ء کے قحط سے ملک کو جو مزید اقتصادی نقصان

پہنچا تھا۔ اس کا نتیجہ قیمتوں میں خوفناک اضافے کی شکل میں رونما ہوا۔ اس کی تلافی ۸۸ھ تک بھی نہیں ہوسکی تھی۔ اس نے قرّہ کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تمام قوت مصر کی زرعی پیداوار بڑھانے میں صرف کرے۔ افتادہ اراضی میں دوبارہ کاشت کا اقدام فوری طور پر مؤثر اور دور اندیشانہ بھی تھا، اس نے بڑے پیمانے پر تعمیرات عامّہ کی درستی کی جانب بھی توجہ مبذول کی جن میں سے بِرْکَۃُ الحَبَش کے لیے اصْطَبْل قُرّہ کا نام ہمیں ابھی تک اس واقعے کی یاد دلاتا ہے کہ اس حوض کو قُرّہ نے ازسر نو مکمل کرکے زراعت کے لیے کارآمد بنایا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے مصر میں نیشکر کی کاشت کی ابتدا کی۔ ان حالات میں اس حقیقت پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے کہ محاصل کی تقسیم کے معاملے میں قرہ کو ایک بہت قدیم روایت سے انحراف کرنا پڑا اور اس نے نو مسلم قبطیوں سے جزیہ وصول کیا، جس سے وہ اب تک مستثنٰی تھے، کیونکہ اس نے انھیں مجموعی رقم کی فراھمی میں شریک ہونے پر مجبور کیا جو ان کی قوم پر اجتماعی حیثیت سے عائد کی گئی تھی۔ قرہ کا نام الفُسطاط (قاہرہ کے پرانے شہر) میں جامع عمرو رضؓ [بن العاص] کی از سر نو تعمیر سے بھی وابستہ ہے۔ ۵۳ھ میں مَسْلَمہ بن مُخَلَّد نے اس کی پہلی مرتبہ اور عبدالعزیز بن مروان نے دوسری مرتبہ توسیع کی تھی۔ خلیفہ ولید اوّل نے قرّہ کو یہ حکم دیا کہ وہ پوری عمارت کو منہدم کرکے اس کی جاے وقوع پر ایک نئی مسجد تعمیر کرے۔ یہ کام یحیٰی بن حَنْظلہ کی نگرانی میں شعبان ۹۲ھ کو شروع ہو کر رمضان ۹۳ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

**مآخذ** : (۱) الکِنْدی : کتابُ الْوُلاۃ، طبع Rh. Guest، GMS، لنڈن ۱۹۱۲ء، ۱۹ : ۶۳ تا ۶۵؛ (۲) ابوالمحاسن : النُّجوم الزّاھرۃ، حصۂ مطبوعہ از T. G. J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۵ء، ۱ : ۲۸۰، ۲۲۳، ۲۳۱ تا ۲۳۳؛ (۳) المقریزی : الخطط، ۱ : ۳۰۲؛ (۴) الطّبری : طبع de Goeje، ۲ : ۱۲۰۱، ۱۲۰۸، ۱۲۶۶، ۱۳۰۵؛ (۵) ابن الأثیر : الکامل، ۴ : ۴۲۳، ۴۳۳، ۴۹۰؛ (۶) F. Wüstenfeld : Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen، ج ۱، Abh. G. W. Gött، ۱۸۷۵ء، ۲۰ : ۲۹ ببعد؛ (۷) C. H. Becker : Beiträge zur Geschichte Ägyptens، سٹراس برگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۸) وھی مصنف : Papyri Schott-Reinhardt، ج ۱، Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung، ھائیڈل برگ ۱۹۰۶ء، ۳ : ۱۵ تا ۱۹؛ (۹) Corpus Papyrorum Raineri، ج ۳، سلسلہ Arabica، طبع A. Grohmann، ویانا ۱۹۲۴ء، ۱/۲ : ۹۴؛ قُرّہ کا نام برتن کی دو مہروں پر بھی موجود ہے جو P. Casanova کے مجموعۂ Fouquet میں ہیں (Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la Collection Fouquet، MIFAO، ۱۸۹۳ء، ۶ : ۳۹۷؛ ج ۱، عدد ۹۹، ۹۹ ب) اور ایک اور مہر پر بھی جو لنڈن یونیورسٹی کالج کے مجموعے میں ہے (دیکھیے Flinders Petrie : Glass Stamps and Weights، لنڈن ۱۹۲۶ء، عدد ۸۷).

(ADOLF GROHMANN)

* **قُرَّۃُ العَیْن** : [فاطمہ زرّین تاج، اسے ”جناب طاھرہ“ بھی کہا جاتا تھا]، بابی فرقے کی ایک حوصلہ مند خاتون اور بابی مذھب کے ابتدائی مبلّغین میں سے ایک۔ اس کی تاریخ پیدائش کا یقینی علم نہیں اور اس کی زندگی کے واقعات کی ترتیب بھی مآخذ میں بہت وضاحت سے نہیں ملتی۔ اس کے والد حاجی ملّا محمّد صالح، قزوین کے ایک بااثر مجتہد تھے۔ ایک زمانے میں وہ حاجی سید کاظم ساکن رشت کے دوست تھے جو احمد احسائی بانی فرقہ

شیخیّہ (نقطۃ الکاف، طبع ای۔ جی۔ براؤن، GMS، ج ۱۵، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۹) کے مرید خاص اور خلیفہ تھے۔ قرۃ العین نے اس نئے مذہب کے خیالات سب سے پہلے حاجی سید کاظم ہی کی زبانی معلوم کیے اور انھیں نے اسے قُرّۃ العَین کا لقب دیا۔ اسی لقب سے وہ عام طور پر بہت زیادہ مشہور ہے، ورنہ اس سے پہلے اسے زَرّین تاج کہا جاتا تھا۔ بچپن ہی سے اس کی تعلیم و تربیت دینی ماحول میں ہوئی اور بہت سی علمی باتیں اس کے ذہن نشین ہوگئیں یہاں تک کہ وہ ان علمی مباحثوں میں شریک ہونے کے قابل ہوگئی جو اس کے باپ اور اس کے چچاؤں اور چچازاد بھائیوں کے درمیان ہوتے رہتے تھے۔ یہ سب کے سب اچھے خاصے عالم تھے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ قُرّۃ العَین کی نسبت پہلے بَرَغَنی کے مجتہد آخوند محمّد تقی (کذا : مرزا کاظم بیگ؛ JA، ۱۸۶۶ء، ۷ : ۴۷۳) سے ٹھیری، لیکن اس کی شادی بالآخر مُلّا محمّد سے ہوئی جو اس کے چچا حاجی مُلّا محمّد تقی کے، جو قزوین کے ایک اور سربرآوردہ عالم دین تھے، فرزند تھے۔

بابی اور عام مسلمان دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ قرۃ العین شکل و صورت کے لحاظ سے بڑی حسین تھی اور اس کے ساتھ ہی وہ قوت ذہنی اور غیر معمولی قوت کردار کی مالک تھی۔ اس نے عربی زبان میں بڑی مہارت حاصل کی تھی، علم حدیث خوب تحصیل کیا اور قرآن مجید کے علم اختلاف القراءۃ کا مطالعہ بھی کیا [اپنے تفسیر، اصول فقہ کے علاوہ الٰہیات و فلسفہ کی بھی تعلیم دلائی گئی تھی اسی وجہ سے اس کے والد حاجی ملا صالح اپنے زہد، تقدس، علم و فضل اور مجتہد ہونے کے باوجود اکثر اپنی بیٹی کو ”جناب طاہرہ“ کہہ کر خطاب کیا کرتا تھا (دیکھیے مرزا حسین همدانی : تاریخ جدید، ترجمہ بزبان انگریزی ای۔ جی۔ براؤن، کیمبرج ۱۸۹۳ء، ص ۲۶۹]۔ اسے قزوین میں سچ مچ ایک عجیب و غریب شخصیت سمجھا جانے لگا۔ اصول و عقائد شیخیّہ میں کوئی ایسی بات ضرور تھی جو اس کے دل و دماغ پر اثر انداز ہوئی اور اس کی حرّیت پسند طبیعت نے انہیں قبول کیا [قرۃ العین کی اعلٰی تعلیم نے اسے آزادی نسواں کا خیال دلایا وہ سمجھتی تھی کہ اسلام نے جو حقوق عورتوں کو دے رکھے ہیں علمائے اسلام ان سے چھین لینا چاہتے ہیں چنانچہ اس نے معاشرے کے خلاف پورے زور سے آواز اٹھائی اس سلسلے میں اس کی پہلی ٹکر خود اپنے گھرانے کے افراد سے ہوئی جو اسلامی شعائر پر سختی سے کاربند تھے۔ شوہر اور خسر نے ہر چند سمجھایا لیکن وہ ضمیر کی آواز کو نہ دبا سکی (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، بار اول، ص ۵۸۲ بعد)]۔

جب سیّد کاظم کی وفات (۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء) کے بعد قُرّۃ العَین نے ان کے خاص مرید مُلّا حسین بشرویہ کو خط لکھا، جس میں اس نے عقائد شیخیّہ سے ارادت و عقیدت کا اظہار کیا اور کہا کہ مجھے اس پُراسرار ”مظہر“ پر بھی پورا ایمان و یقین ہے جو سیّد کاظم کے عقائد کا ایک جزء تھا اور جس کا بعد کے آنے والے واقعات سے تعلق ہے۔ یہ سن کر مُلّا حسین نے خود اپنے آقا کے عقیدۂ مظہریت کے مفہوم کو سمجھنا چاہا اور اسی غرض سے وہ بالآخر شیراز پہنچا۔ یہاں اس کی ملاقات مرزا علی محمّد [باب] سے ہوئی اور اس سے اس بارے میں گفتگو کی۔ علی محمّد نے دعوٰی کیا کہ میں وہ مظہر ہوں جس کے ظہور کی پیشین گوئی کی گئی ہے، چنانچہ میں اس تحریک کا نیا پیغمبر اور ”باب“ ہوں۔ مُلّا حسین نے اس کی امامت کے

دعاوی کو قبول کر لیا اور قرۃ العینؓ کا وہ خط بھی دکھا دیا جس میں اس نے حمایت کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ باب اس سے بہت متأثر ہوا اور اس کا نام فوراً ان اُنّیس ''حُرُوف الحیّ'' میں، جن میں سے ایک وہ خود تھا اور جن سے اس مذہب کے حلقۂ اعلٰی کی تشکیل ہوتی تھی، درج کر لیا (تاریخ جدید، ترجمہ ای۔ جی۔ براؤن ۲۶۹، بعد)۔ یہ واقعہ ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں ظہور پذیر ہوا۔ اس بات کا کہیں پتا نہیں چلتا کہ قرۃ العینؓ کی باب سے کبھی ملاقات ہوئی تھی۔

بابی مذہب اختیار کرتے ہی اس نے پردہ ترک کر دیا۔ [وہ اپنے عقیدے میں اس قدر راسخ تھی کہ اس نے (اگرچہ وہ بہت امیر اور شرفا کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی) اپنی دولت، بچے، نام و نمود، خاندانی وقار کو اپنے آقا (باب) کی خدمت کے لیے نظرانداز کر دیا]۔ اس نے قزوین میں علی الاعلان لیکچر دینے شروع کر دیے۔ [بیدشت میں اس نے اپنی تقریر کا یوں آغاز کیا احباب و اغیار! ظہور مہدی سے شریعت اسلام کے پرانے احکام منسوخ ہو چکے ہیں باب عنقریب روئے زمین کے تمام شہروں کو فتح کریں گے ساری دنیا ان کے سامنے سر نیاز خم کر دے گی ..... لوگو کثرت سے وحدت کی طرف آؤ، اس پردے کو پھاڑ کر پھینک دو جو تمہارے اور تمہاری عورتوں کے مابین حائل ہے۔ عورتوں کو خلوت سے جلوت میں لاؤ .... مال و دولت کی غیر مساوی تقسیم ساری برائیوں کی جڑ ہے .... (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار اول، ص ۵۸۳)]۔ اس کی ان مصروفیتوں کی شہرت ہر طرف پھیل گئی اسے اس کے اختیار کردہ راستے سے نہ تو اس کے دوست ہٹا سکے اور نہ اس کے دشمن۔ تھوڑی ہی مدت میں اس نے بہت سے مرید اپنے ارد گرد جمع کر لیے اور اہل قزوین دو گروہوں میں منقسم ہو گئے جن میں سے ایک کی قیادت قرۃ العینؓ کے ہاتھ میں تھی اور دوسرے کی اسلام کے ہواخواہوں کے ہاتھ میں۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ایک عورت نے، جب کہ ایران میں عورتوں کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اور بالخصوص قزوین میں جہاں علما کا بہت زور تھا "ملحدین" کی اتنی بڑی جماعت کس طرح منظم کر لی۔ قدیم طریقے کے پیرو مؤرخین کا خیال ہے کہ اس کی شخصیت پُرکشش تھی اور اس کے متبعین کے دلوں میں اس کا بہت احترام اور اس پر پورا اعتماد تھا۔ اس کے نزدیک ترک نقاب مستورات کی ذاتی آزادی کی بابت اس کے عام موقف کا ایک جزء تھا (کاظم بیگ، حوالۂ مذکور)۔

اس کے کچھ عرصے بعد وہ کربلا کی زیارت کے لیے گئی، وہاں اس نے شیخیّہ وغیرہ کی طرف سے تقریروں کا ایک سلسلہ شروع کیا جسے مرد اور پردے کے پیچھے بیٹھی ہوئی عورتیں سنتی تھیں۔ مقامی جوشیلے شیعوں نے نفرت کے جذبے کے زیر اثر اسے گالیاں دیں، لیکن اس کے متبعین کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور انہوں نے زہد و ضبط کا ایک بہت سخت طریقہ اختیار کیا جس کی ایک شق یہ تھی کہ بازار سے کوئی پکی ہوئی کھانے کی چیز نہ خریدی جائے۔ اس کا خود یہ دعوٰی تھا کہ وہ خود حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی مظہر ہے اور اسے ان کی قوت قراءت عطا کر دی گئی ہے (نقطۃ الکاف، ص ۱۴۰ ببعد)۔ اس دعوے سے ترکی حکّام کی توجّہ اس کی طرف منعطف ہوئی اور کربلا کے والی نے اسے قید کرنے کا عزم کر لیا۔ قرۃ العینؓ کے اس مطالبے کے جواب میں کہ اسے سنّی اور شیعی دونوں

فرقوں کے علما کے سامنے پیش کیا جائے تا کہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ وہ ”مظہر عام“ ہے، اس نے کہا کہ اس کی بابت وہ بغداد سے خط و کتابت کرے گا اور حکم دیا کہ جب تک اس کا فیصلہ نہ ہو، اسے کربلا سے نکل کر جانے کی اجازت نہ دی جائے۔ اس نے ان احکام کی خلاف ورزی کی اور کچھ ایسے ذرائع اختیار کیے کہ ایک دروازے کے پہریداروں کے سامنے سے گزر کر باہر نکل گئی اور بغداد روانہ ہوگئی اور کسی نے اسے نہ روکا۔

بغداد پہنچ کر قرّۃ العین نے وہاں کے مفتی اعلیٰ سے ملاقات کی اور اس سے بحث کرکے اسے اتنا غضب ناک کر دیا کہ اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوگیا، لیکن بغداد کے پاشا نے یہی مناسب سمجھا کہ وہ اس کی اطلاع قسطنطنیہ بھیجے اور وہاں سے اس کی بابت ہدایات طلب کرے۔ وہاں سے حکم ملا کہ وہ قرّۃ العین کو کسی نہ کسی حیلے سے بغداد سے نکال دے اور اسے ایران پہنچا دینے کا انتظام کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اثنائے راہ میں اس نے اپنے متعدد ساتھیوں سے مناظرے کیے اور ان میں سے بعض نے اس کے طرز عمل کی شکایت باب کو لکھ بھیجی اور پوچھا کہ کیا عورت کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ مردوں کے سامنے برملا وعظ کرے۔ باب نے جواب میں قرۃ العین کی حمایت کی اور نہ صرف اس کی تمام کارروائیوں کی بابت پروانۂ جواز عطا کیا، بلکہ اسے ”جناب طاہرہ“ کا لقب بھی عطا کیا۔

کرمانشاہ اور پھر اس کے بعد ہمدان پہنچ کر اس نے وعظ کہے اور کثیر التعداد لوگوں کو اپنا مرید بنا لیا۔ ہمدان سے اس نے دارالسّلطنت [تہران] جانے کا ارادہ کیا تا کہ وہ خود محمد شاہ قاچار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء)] کو اپنے مذہب میں داخل کرے، لیکن اس کے باپ نے اسے اس ارادے میں کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس نے ملازمین بھیجے کہ وہ اسے ادھر جانے سے روکیں اور قزوین واپس آنے کی ترغیب دیں۔ قرۃ العین قزوین پہنچی تو اس کے باپ نے حتی الامکان کوشش کی کہ وہ اپنا عقیدہ ترک کردے اور اس ”شیرازی جوان“ (علی محمد باب) کا ساتھ چھوڑ کر اپنے خاوند کے پاس چلی جائے لیکن وہ ناکام رہا۔ وہ بدستور وعظ کہتی رہی اور اپنے پسندیدہ طریق پر گامزن رہی۔

اس کے بعد (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں اس کے چچا اور خسر حاجی ملا محمد تقی ”شہید ثالث“ کے قتل کا واقعہ ہوا۔ اس نے باب اور اس کی تعلیمات پر علانیہ لعنت کی تھی۔ اس کا بدلہ لینے کے لیے تین بابیوں نے اس پر حملہ کرکے اسے قتل کر دیا۔ اس کے بعد بلا کا شور مچا۔ اس قتل کو قرۃ العین اور اس کے ہواخواہوں کی طرف منسوب کیا گیا اور وہ مع اپنے ستر یا اس سے زائد متبعین کے قید کر دی گئی۔ اس کا اپنا خاوند اس پر الزام لگانے والوں میں سے تھا (تاریخ جدید، موضع مذکور) اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ قرۃ العین کا اس قتل میں ہاتھ تھا، کیونکہ اسے رہا کر دیا گیا اور اگر اس کا اس قتل میں ہاتھ ہوتا تو اسے قطعاً رہا نہ کیا جاتا، لیکن اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور خراسان جانے کے ارادے سے وہ تہران روانہ ہوگئی۔ وہاں سے اسے مازندران کی طرف لوٹا دیا گیا۔ بدشت پہنچ کر اس کی ملاقات بابی مذہب کے دیگر سرکردہ افراد سے ہوئی جن میں مرزا یحیٰی (صبح ازل) جو اس وقت ابھی لڑکا ہی سا تھا، مُلّا حسین بُشرُوئیہ اور حاجی مُلّا محمد علی بَلفُروشی شامل تھے۔ Religions et philosophies ; Gobineau dans l' Asie Centrale، ص ۱۸۰ ببعد)۔ اس ملاقات میں جو بابیوں کی تاریخ میں خاصی اہمیت رکھتی ہے، قرة العین کا بارفروشی وغیرہ سے اختلاف ہو گیا اور اس نے شیخیوں کے مقابلے میں باب کی طرف داری کی اور شیخیوں کے دلائل کے رد میں ہزاروں شعر کہے (تاریخ جدید، حوالۂ مذکور)۔

قرة العین بدشت سے نور چلی گئی اور صبح ازل کو بھی ساتھ لے گئی، حالانکہ دیگر بابیوں نے اپنے پیرووں سمیت شیخ طبرسیؒ کے مقبرے میں پناہ لی جو مازندران کی بڑی بغاوت کا مرکز تھا۔ بغاوت فرو ہونے تک قرة العین نور ہی میں امن و امان سے رہی اور اس کے بعد وہاں کے باشندوں نے اسے مرکزی حکومت کے حوالے کر دیا۔ وہ جب تہران پہنچی تو ناصر الدّین شاہ کے سامنے پیش ہوئی۔ شاہ اس کی شکل و صورت دیکھ کر خوش ہوا اور اس نے حکم دیا کہ اسے تنگ نہ کیا جائے؛ چنانچہ اسے پولیس کے افسر اعلٰی کی حفاظت میں رکھا گیا (Gobineau، ص ۲۹۲ ببعد) اور وہ اگست ۱۸۵۲ء تک، جب کہ بابیوں نے شاہ کے قتل کی کوشش کی، اسی کے گھر میں رہی۔ اس کی قید بامشقت نہ تھی اور اب تک اسے جان کا کوئی خطرہ پیدا نہ ہوا تھا لیکن اب جو دہشت انگیزی کا دور شروع ہوا، اس میں اس کے لیے اس کے سوا کہ وہ اپنے عقیدے کو خیرباد کہے، کوئی بچاؤ کی صورت نہ تھی، لیکن اس نے اس بات کو ٹھکرا دیا۔ اسے سزاے موت دی گئی [۱۸۵۲ء، دیکھیے براؤن، اشاریہ، ص ۵۱۹] جسے اس نے بہادری کے ساتھ برداشت کیا (Persian : J. E. Polak، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ۱: ۳۵۳)۔

اگرچہ قرة العین نے شاعری میں خاصی شہرت حاصل کی لیکن ہمارے پاس کوئی ایسی نظم نہیں جسے یقینی طور پر اس کی طرف منسوب کیا جا سکے۔ بابی تحریک کا مؤرخ پروفیسر ای۔ جی براؤن صرف اس کی ”مختصر لیکن نہایت عمدہ دو غزلیں اور ایک طویل مثنوی“ حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور یہ یقیناً قرة العین ہی کا نتیجۂ فکر ہیں۔ ان دو غزلوں میں سے ایک کو تو براؤن نے J R A S، (ج ۲۱، ۱۸۸۹ء، ص ۹۳۶ ببعد، ۹۹۱، ۱۰۰۲) میں مع ترجمہ شائع کیا ہے اور دوسری کو اپنی کتاب *Traveller's Narrative*، کیمبرج ۱۸۹۱ء، ۲: ۳۱۳ ببعد میں درج کیا ہے۔ [قرة العین کا تخلص طاہرہ تھا؛ اس کی دو ہی غزلیں عام طور پر مشہور ہیں۔ ان دو غزلوں میں سے ایک کا مطلع یوں ہے:

گر بتو افتدم نظر دیدہ بدیدہ روبرو
شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ مو بمو

اور دوسری کا (جس میں ایک مصرع فارسی کا اور ایک عربی کا ہے) حسب ذیل ہے:

لمعاتُ وجہکِ اشرقتْ و شعاعُ طلعتکِ اعتلٰی
زچہ رو الستُ بربکم نزنی بزن کہ بلٰی بلٰی

دونوں غزلیں جذبے میں ڈوبی ہوئی ہیں اور پرجوش آہنگ اور صوتی اثرات سے معمور ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ قرة العین کو عربی زبان پر بھی اچھی قدرت حاصل تھی]۔

**مآخذ:** مذکورۂ بالا تصنیف میں مندرجۂ ذیل کا اضافہ کر لیں: (۱) لسان الملک: ناسخ التواریخ، ج ۳ از جزو قاجاریہ، بذیل سال ۱۲۶۴ھ (ص ۵۴، ببعد ۷۵) اور ضمیمہ ۱۲۶۸ھ، ص ۲۸؛ (۲) Marie von Najmajer: *Gurret-ul-Eyn*، ویانا ۱۸۷۴ء، قرة العین کی مدح میں ایک قصیدہ اور مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ E. G. Brown کی متعدد تصانیف (دیکھیے بالخصوص *Traveller's Narrative*، ۲: ۱۷۳ ببعد)۔

(R. Levy [و ادارہ])

* **قِرِّی** ‹ Kerri، ایک گاؤں اور ضلع، جو دریاے نیل کے دائیں کنارے پر خرطوم سے ۵۰ میل دور ہے۔ سولھویں صدی عیسوی میں فُونج کے امیر مسمّٰی عُمارہ دُنقاس نے عبداللہ جماعۃ [م ۱۵۵۳-۱۵۶۲ء] کو جو رُفاعۃ نامی عرب قبیلے میں سے تھا، اس کے گرد و نواح کے علاقے کی ولایت سپرد کردی۔ مصری فتح سے پہلے اس کے اخلاف جو عبداللاّب کے نام سے مشہور تھے، نیم خودمختار حکمرانوں کی حیثیت سے یہاں برسراقتدار رہے اور ان کا لقب مانجل یا مانجلک تھا۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے اواخر میں شندی کو عروج حاصل ہوا تو ان حاکموں نے اپنا صدر مقام قرّی سے حَلفایۃ الملوک میں منتقل کرلیا۔

مآخذ: (۱) H. A. Macmichael : *A History of the Arabs in Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء؛ (۲) C. J. Poncet : *Voyage d' Ethiopie*، پیرس ۱۷۱۳ء، ص ۲۲؛ (۳) James Bruce of Kinnaird : *Travels*، ایڈنبرا ۱۷۹۰ء، ۶، ۴ : ۵۱۴۔

(H. A. R. Gibb)

* **القَرَسْطُون**: (قَرَسطُون)، سے مراد قبّان (steel-yard) یا رُومی ترازو ہے۔ عام ترازو عموماً ''المیزان'' کہلاتی ہے (قرسطون کے بجاے دوسرے ناموں کے لیے دیکھیے نیچے)؛ ان علم بیانات کا اطلاق جو درج ذیل ہیں، دونوں قسم کی ترازوؤں پر ہوتا ہے۔

تنظیم علوم میں اوزان اور ترازوؤں وغیرہ کے علم کو بھی شامل کیا گیا ہے؛ چنانچہ الفارابی نے إحصاء العلوم اور ابن سینا نے رسالۃ فی اقسام العلوم العقلیّۃ میں ایسا ہی کیا ہے۔ حاجی خلیفہ (۱ : ۳۹۴) کا قول ہے کہ اس مضمون پر طویل اور مختصر دونوں طرح کی کتابیں موجود ہیں، لیکن بدقسمتی سے وہ ان کے نام نہیں لیتا۔ إخوان الصّفاء میں حوالوں کا باہم مقابلہ کرنا چاہیے (بمبئی طبع اول، ۲ : ۱۱۸؛ Dieterici : *Logik*، ص ۵۵)۔ اخوان الصفاء میں کہا گیا ہے کہ ہر آرٹ اور سائنس کی ایک ''ترازو'' ہے جس سے ہم (اس علم کو) ناپ سکتے ہیں: علم الہیئۃ کی اسطرلاب، ہندسے کا خط مستقیم، دائرہ اور زاویہ۔ بایں ہمہ کوئی مقدار جس سے ہم ناپتے ہیں، ترازو کہلاتی ہے۔ مثلاً مساحت میں ذراع (ell)، رسّہ (جریب) وغیرہ، وزن تولنے کی کل کے علم میں، مراکز الثقل کی کل بھی قابل توجہ ہے جیسا کہ الأکفانی خاص طور پر بیان کرتا ہے (*Beitr*، ۴ : ۱۰۵)۔

زمانۂ قدیم اور قرون وسطٰی میں جو ترازوئیں استعمال کی جاتی تھیں، وہ سب قبّان (steel yard) کی شکل کی تھیں، جو مشتمل ہوتا ہے ایک ڈنڈی پر (جس کو عمود یا الجوبری کے نزدیک قصبہ بھی کہتے ہیں) جو افقی محور (Fulcrum) پر گھومتی ہے، یعنی ایک بیرم (Lever) جس کا مرکز ثقل محور کے نیچے ہوتا ہے۔ ڈنڈی کے ایک بازو پر وہ چیز لٹکا دی جاتی ہے جس کا وزن کرنا مقصود ہو اور دوسرے بازو پر باٹ رکھے جاتے ہیں جن سے اس کا وزن کیا جاتا ہے۔ عام طور پر باٹ پلڑوں میں رکھے جاتے ہیں، بازو خواہ یکساں لمبائی کے ہوں، خواہ متفاوت؛ چنانچہ یکساں بازوؤں والی اور چھوٹے بڑے بازوؤں والی، دونوں طرح کی ترازوئیں ہوتی ہیں۔ ایسی ترازوؤں میں جن کے بازو یکساں لمبائی کے ہوں اور جن میں وزن کی صحت کی غرض سے ایک سیّار (متحرّک) باٹ (رُمّانہ) استعمال کیا جاتا ہے، دونوں قسمیں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ وہ نقطے جن پر یہ سیّار باٹ لایا جاتا ہے اور جن پر اکثر عددوں کے نشان لگے ہوتے ہیں، اَرقام، مرکز، نُقرہ، اور شمیرہ کہلاتے ہیں۔

ڈنڈی (beam) اُفقی ہو تو ترازو متوازن ہوتی ہے، جسے تقریبی طور پر آنکھ سے بلاواسطہ جانچا جا سکتا ہے۔ بعض اوقات ایک متساوی الاضلاع مثلث ڈنڈی کے نقطۂ وسط کے نیچے لٹکا دی جاتی ہے جس کا ارتفاع (altitude) اس پر مُرتسم کر دیا جاتا ہے۔ ڈنڈی کے وسط سے ایک شاقُول لٹکا رہتا ہے۔ اگر یہ شاقول خط ۂ کی سیدھ میں ہو تو ڈنڈی افقی ہوگی۔ بعض اوقات جیسا کہ ہماری ترازوؤں میں ہوتا ہے، ایک قینچی نما چھٹا (قَبّان) ترازو کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے اور یہ دیکھتے رہتے ہیں کہ وہ زبان (لسان) جو ڈنڈی کے وسط میں نصب ہے، چھٹے کے بازوؤں کے درمیان کب آتی ہے، یا بعض اوقات ایک سوئی جس کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے، چھٹے کے بالائی حصے میں لگا دی جاتی ہے اور ہم دیکھتے رہتے ہیں کہ کب اس سوئی کا سرا نیچے زبان کے بالکل مقابل آتا ہے اور پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ زبان نیچے لگی ہو اور چھٹا بھی نیچے لٹکتا ہو تاکہ یہ سوئی ترازو کے محور کے گرد گھوم سکے۔ اگر تعادل نہ ہو تو زبان چھٹے سے باہر رہے گی جو ہمیشہ عمودی حالت میں رہتا ہے۔ اس فن کی اصطلاحات میں ذیل کی اصطلاحیں بھی شامل ہیں: الوَزْن، وہ بار جو ثقل اور کم وزنی کا پیمانہ ہے؛ الکِفّہ، پلڑا؛ الخَیْط وہ ڈوریاں میں جن سے پلڑے بندھے ہوتے ہیں؛ المعرب، کُنڈلی جس پر پلڑے یا وزن لٹکائے جاتے ہیں؛ العلاقہ، لٹکانے کا انتظام۔

علمی کتابوں میں جو اوزان مستعمل ہیں وہ صرف دِرْہم اور مثقال تک محدود ہیں (۷ مثقال = ۱۰ دِرْہم اور ایک مثقال = ۴ـــ۵ء۴ گرام)۔ ان صورتوں میں جن سے ہمیں واسطہ پڑتا ہے، مطلق قدر عموماً کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ مسئلہ محض اوزان کے باہمی تناسب کا ہے۔ مزید برآں ایک مثقال = ۶، دانق = ۲۴، طسُّوج = ۹۶ اربا۔ معیاری وزن، وہ مقدار جس سے دوسرے اوزان کا مقابلہ کیا جاتا ہے، سَنْج یا سَنْجہ کہلاتا ہے۔ وزنوں وغیرہ کا مطالعہ اور ان پر بحث H. Sauvaire نے کی ہے (دیکھیے مآخذ)۔

ترازو کی نظری بحث میں پہلی قابل لحاظ بات ثقیل اور خفیف جسم کی تعریف اور مرکز ثقل کی تعیین ہے۔ اُستوار اور نا اُستوار تعادل جو مرکز ثقل اور مرکز ترازو کے اضافی مقاموں سے حاصل ہوتا ہے اور اس مسئلے کی تحقیق کہ آیا اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ وزن ڈنڈی سے بلاواسطہ پیوست ہوں یا اس کے ساتھ پیوستہ ایسی ڈنڈیوں سے لٹکے ہوں جو یا تو ڈنڈی کے ساتھ عمود بناتی ہوں یا ڈنڈی پر متمائل ہوں۔

حسن اتفاق سے ابومنصور ابوالفتح عبدالرحمٰن الخازنی (حدود ۱۱۰۰ء) کی اہم کتاب میزان الحکمۃ، [مطبوعۂ حیدر آباد دکن] ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بات کہ وہ حقیقۃً اس کا مصنّف تھا، البیہقی (دیکھیے Beitr.، ۲ : ۳ء؛ تتمۂ صوان الحکمۃ، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۶۲) کی ایک عبارت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ مذکورۂ بالا سارے مسئلوں اور کثافت اضافی (Specific gravities) کی تعریف کے نظریے اور میزان کے بعض خاص استعمالات، یعنی اندازۂ وقت اور سطح کی ہمواری جانچنے سے متعلق مسائل پر اس نے سیر حاصل بحث کی ہے [میزان الازمان والساعات و میزان الارض]۔

کتاب کے حصۂ عمومی میں اس نے اس ضمن میں سابق کارکنوں کے کارناموں پر بڑے غور سے توجہ کی ہے، مثلاً قدیم (یونانی و رومی) مصنّفین ارشمیدس، ارسطو، اقلیدس، مانالاؤس (Menelaus)

اور نوفس (Pappus) - اس بارے میں اس نے کتاب εγχευικα προβληματα کو استعمال کیا ہے جو ارسطو کی طرف (غلط طور پر) منسوب ہے گو الخازنی نے ارسطو کا نام نہیں لیا (دیکھیے، Th. Ibel، کتاب مذکور، ص ۱۲۳) - M. Steinschneider کا یہ بیان کہ موزۂ بریطانیہ (British Museum) میں اس کتاب کا ترجمہ موجود ہے - اس اطلاع کے مطابق جو E. Edwards نے مجھے دی ہے، غلط ہے - بایں ہمہ ابن القِفطی نے (ص ۴۴، س ۱۹) اس کتاب کا ذکر ارسطو کی تصانیف کی ذیل میں کیا ہے - مسلم مصنفین میں سے الخازنی نے خاص طور پر ثابت بن قُرّہ، ابن الہَیثم اور ابو سَہل الکوہی کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے - وہ ترازوؤں کے ایک سلسلے کا ذکر کرتا چلا جاتا ہے، جو مختلف فضلا نے بنائی تھیں (دیکھیے نیچے) - اضافی کتاتوں کے لیے وہ خاص طور پر البیرونی کی کتاب مقالۃ فی النِّسب التی بین الفلزّات والجواهر فی الحجم (دھاتوں اور جواہرات کے درمیان تناسب بلحاظ حجم) پر اعتماد کرتا ہے .

نظری قیاسات کی عام فہم بحث جو اس میں مضمر ہے، ہمیں (اپنے مقصد سے) بہت دور لے جائے گی اور مستشرقین کی کچھ زیادہ دلچسپی کا باعث نہ ہوگی (دیکھیے Th. Ibel اور E. Wiedemann کی مذکورۃ الذیل کتابیں) .

قبّان (Steelyard) یا رومی ترازو (القرسطون) ایک بیرم (Lever) ہے، جس کے دو بازو ہوتے ہیں مگر چھوٹے بڑے، جس کا مرکز ثقل ترازو کے مرکز کے نیچے واقع ہوتا ہے - کوئی شے گ$_1$، جس کا وزن کرنا مقصود ہو، چھوٹے بازو پر محور (Fulcrum) سے فاصلۂ ل پر رکھی جاتی ہے - میّار وزن گ$_2$ (الرُّمانہ) لمبے بازو کے ساتھ قابل حرکت ہے - اگر تعادل فاصلۂ ل$_2$ پر حاصل ہو تو گ$_1$ ل$_1$ = گ$_2$ ل$_2$ یا گ$_1$ : گ$_2$ = ل$_2$ : ل$_1$ یعنی وزن گ$_1$ اور گ$_2$ فاصلہ ل$_1$، ل$_2$ ایک دوسرے سے نسبت معکوس کے ساتھ متعادل ہوں گے (دیکھیے نیچے) - مختلف مصنفین نے بیرم کا یہ اصول تناسب معکوس (تکافؤ) کی مثال کے طور پر دیا ہے - معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول سب سے پہلے ارشمیدس Archimedes نے وضع کیا تھا (*Opera Omina*، ھائی برگ، ۲ : ۱۵۲) - عربی مآخذ کے لیے مصنفین ذیل کی طرف رجوع کریں : احمد بن یوسف ابوجعفر المصری (حدود ۸۵۰ء؛ Suter، ص ۴۲، کی نسبت : تناسب پر کتاب (فی النِّسبۃ والتناسب) میں وکوتہا میں ایک نامعلوم الاسم کتاب، عدد ۱۱۵۸، ص ۲؛ اخوان الصفا (E. Wiedemann، در *Beitr*، ص ۵۸)؛ اور الخازنی (وہی مصنف : *Beitr*، ص ۴۸)، لیکن قرسطون تناسب راست کی مثال کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے - تناسب راست یہ ہے کہ وزن جتنا بڑا ہوگا، اسی نسبت سے محور سے میّار وزن کا فاصلہ ہوگا، مثلاً المصری کے ہاں اس کا ذکر ملتا ہے .

قبّان (Steelyard) کو عام طور پر القَرَسطُون کہتے ہیں - یہ کلمہ اکثر اوقات تصحیف کی وجہ سے القرَسطُون کی صورت میں ملتا ہے (قرسطون پر اور مآخذ کے علاوہ دیکھیے ڈوزی : *Supplément*، ۲ : ۳۲۷) - اس لفظ کی اصل پر بڑی بحث ہوئی ہے - بقول P. Duhem جس کا تتبع H. Diels نے بہتر دلائل کی بنیاد پر کیا ہے، قرسطون یونانی لفظ χαριστιων ہے، جس نام کا اطلاق Simplicius ارشمیدس کے σταθμιστικον οργανον، پر کرتا ہے اور جس کا مفہوم ترازو کی ڈنڈی ہے، اس کا یہ نام اس کی مخترع Charistion کے نام پر ہے - دیکھیے H. Buchner، کتاب مذکور، اور E. Wiedemann، *Beitr.*، ۹۳ : ۲۱۸ .

القرسطون کے بجاے لفظ قبّان یا قپّان اکثر اور نہایت ہی مختلف ادوار میں استعمال ہوتا رہا ہے ۔ یہ لفظ فارسی قپّان سے ماخوذ ہے اور شاید لاطینی Campana (=Steelyard) لوہے کی ترازو) سے بنا ہے ۔ مصر میں جو شخص قبّان کا کام کرتا ہے قبّانی کہلاتا ہے! چنانچہ ایک الدیوان القبّانی تھا، جہاں خرید و فروخت کے معاھدے طے ہوتے تھے۔ عام پونڈ [تقریباً ۱/۲ چھٹانک] الرّطل القبّانی کہلاتا تھا۔ الثعالبی الفقه اللغّة (بیروت ۱۸۸۵ء، ص ۳۱۸) میں یونان سے مستعار لیے ہوے الفاظ میں اس کا بھی ذکر کرتا ہے اور القرسطون کو القبّان کا اور القسطاس کو المیزان کا مترادف بتاتا ہے (پلڑوں اور اوزان سے متعلق مختلف لفظوں کے اشتقاق پر دیکھیے S. Fränkel : *Die aramäischen Lehnwörte im Arabischen*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۱۹۸) ۔ بقول Prüfer موجودہ دور کے قبّان اب مصر میں ”المیزان المسکوبی“ (روسی ترازو) کہلاتے ہیں ۔

الجاحظ قرسطون کا ذکر ان چیزوں میں کرتا ہے جو مسلمانوں نے یونانیوں سے لیں (کتاب الحیوان، قاھرہ ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۳۱) ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قرسطون کے ذریعے ۳۰۰ رطل کو ۳۰ رطل سے متعادل (متوازن) رکھ سکتے ہیں (کتاب التربیع و التدویر، طبع van Vloten، ص ۱۱۳ [= رسائل الجاحظ طبع حسن السندوبی، قاھرہ ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۳]) ۔

چونکہ ڈنڈی (عمود) کے دونوں بازو مختلف لمبائی کے ہوتے تھے، اس لیے لمبے بازو (طرف اطول) کے زائد وزن کا توازن یا تو خاص شکل کی ڈنڈی سے کیا جاتا تھا یا چھوٹے بازو (طرف اقصر) سے کوئی خاص وزن لٹکا کر ۔ قرسطون پر جو کتاب ثابت بن قرّہ نے لکھی اور جس کا اصل عربی متن اور لاطینی ترجمہ اب بھی محفوظ ہے (دیکھیے Buchner : کتاب مذکور)، وہ اسی مسئلے پر لکھی گئی تھی ۔

قبّان کے تولنے کی استعداد کو بڑھانے کے لیے متعدّد بڑے بڑے عیار اوزان استعمال کیے جاتے ہیں (دیکھیے شکل ۱)! لیکن محور سے دو مختلف فاصلوں پر بیرم کے چھوٹے بازو سے ملحقات (attachments) بھی لگائے جا سکتے ہیں ۔ اگرچہ اس صورت میں توازن قائم رکھنے کے لیے تلافی کرنے والے (Compensatory) اوزان بھی استعمال کرنا ہوں گے ۔ اگر فاصلے کے وقفے ۱ : ۲ کی نسبت میں ہوں تو ان پر چیزوں کے اوزان ۲ : ۱ کی نسبت میں ہوں گے بشرطیکہ عیار وزن کا مقام وہی رہے ۔ لمبے بازو پر دو درجوں کے نشان بنے ہوتے ہیں ۔ اگر اس سے مختلف عیار اوزان استعمال کیے جائیں تب بھی صورت حال یہی رہے گی ۔ اس کے مطابق ان درجوں کی کسی تعداد کو ناپ کرتے ہیں ۔

درھم اور مثقال کو ایک ہی سے درجوں (divisions) سے وزن کرنے کے لیے عمر الخیّامی پلڑے کو مثقال (سونے) کے لیے محور سے جتنے فاصلے پر رکھتا ہے، درھم (چاندی) کے لیے اس سے زیادہ فاصلے پر رکھتا ہے ۔ اگر بیرم درھم کے لیے متعادل ہو، تو مثقال کے لیے چھوٹے بازو کی طرف ایک پاسنگ (Compensatory Weight) کا اضافہ ضروری ہوتا ہے ۔

ترازو کی ڈنڈی پر اوپر اور نیچے دونوں طرف درجوں کے نشانات بنائے جا سکتے ہیں اور ایسی ترکیب عمل میں لائی جا سکتی ہے کہ دو طرفوں میں سے ایک اوپر ہو تاکہ تولنے کے دو بالکل مختلف نظاموں سے کام لیا جا سکے ۔

بہت سے قبّانوں میں، مثلاً ان میں جو آج کل

مصر میں رائج ہیں، پلڑا "لقمے" پر لٹکا ہوتا ہے، جو دھات کا ہلا شکل کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ سیّار رُمّانہ پیتل کا بنا ہوا ایک اسطوانہ ہوتا ہے، جس کے اندر (قلب میں) سیسہ بھرا ہوتا ہے؛ اس کے ساتھ آنکڑا (hook) لگا ہوتا ہے۔ نوکدار حصہ، جو درجوں پر چلتا ہے، "سراپا" (index) کہلاتا ہے۔ یہ سارا آلہ، جو تقریباً پانچ فٹ لمبا ہوتا ہے، لکڑی کے سہارے شُلیْش پر رکھا ہوتا ہے؛ خود ڈنڈی (rod) بدن کہلاتی ہے۔

ایلیا Eliya کی کتاب میں (جو نیچے مذکور ہے) غلطیوں کی دریافت اور تصحیح کے طریقے دیے گئے ہیں۔ ان غلطیوں کے پیدا ہونے کی مندرجۂ ذیل وجوہ ہو سکتی ہیں: ترازو یا اس کے لوازم کے اوزان کا صحیح نہ ہونا، رُمّانہ کا غلط ہونا، ڈنڈی کا خمیدہ ہونا، یا درجوں کے نشان غلط ہونا۔

الخازنی قدیم معیاروں کی دو شکلیں دیتا ہے: ایک تو مشہور عام قبان کی (شکل ۲) اور دوسری (شکل ۱) "القُسطاس المستقیم" کی جو شہرۂ آفاق رباعی گو اور عظیم ریاضی دان عمر بن ابراہیم الخیّام کی ایجاد تھی۔ اس شکل میں سطح مقسوم کی مختلف [طولانی اور عرضی] تقسیمیں، سیّار رُمّانے اور ترازو کے لوازم کی مختلف جگہیں دکھائی گئی ہیں اور ساتھ ہی متن سے متعلق بعض حواشی درج ہیں۔

فاس میں ایک مقام کا نام القَرَسْطُون تھا، غالبًا اس لیے کہ وہاں ایک قرسطون رکھی گئی تھی (دیکھیے ڈوزی Dozy: کتاب مذکور، بذیل مادّہ)۔

الخازنی کی کتابوں کے علاوہ عربی میں اوزان اور ترازوؤں پر حسب ذیل کتابیں لکھی گئیں:

ترازو (میزان) پر اقلیدس کے رسالے، طبع *J.A. Wöpcke*، ۴، سلسلہ ۸ (۱۸۵۱ء): ۲۷ - بقول Wöpcke یہ کتاب بنو موسیٰ کی تصنیف ہے، لیکن M. Curtze اور L. Heiberg کے نزدیک ان کا مصنّف اقلیدس ہے (دیکھیے Th. Dbel، ص ۳۵)؛ "خفیف و ثقیل" پر اقلیدس کی طرف منسوب تصنیف عربی میں محفوظ ہے اور اس کا ذکر اکثر آتا ہے۔

"کتابُ القَرَسْطُون" (یا "مقالہ فی القرسطون") کے نام سے بنو موسیٰ (حدود ۹۵۰ء)؛ ثابت بن قرّہ (۸۲۶ تا ۹۰۱ء)، قُسطا بن لُوقا (۸۶۴ تا ۹۳۲ء) اور ابن الہیثم (۹۶۵ تا ۱۰۳۶ء) نے اپنی تصنیفات چھوڑی ہیں۔

ترازوؤں اور خصوصًا قَرَسْطُون کے بارے میں اہم معلومات نصیبین کے اسقف اعلیٰ ایلیا بَرشِنّایا Eliyā bar Shinnāyā (۹۷۵ تا ۱۰۵۰ء) کی اوزان اور مکاییل پر تصنیف میں بھی دی گئی ہیں، جو شاید قُسطا بن لُوقا کی کتاب فی المیزان والمکاییل پر مبنی ہے۔ اس کے ایک حصّے پر H. Sauvaire نے بحث کی ہے (در *JRAS*، ۹ (۱۸۷۷ء): ۲۹۱ و ۱۲ (۱۸۸۰ء): ۱۱۰۔ حسن بن ابراہیم الجبرتی (۱۶۹۸ تا ۱۷۷۴ء) کی العقدُ الثمین فیما یتعلق بالموازین میں بھی بہت سی معلومات موجود ہیں۔ اس کتاب کا دوسرا نام الدُّر (العقد) الثمین فی علم الموازین ہے۔

مؤخر الذکر کے بیٹے عبدالرحمٰن الجبرتی کے قول کے مطابق مصر وغیرہ میں میزانوں کے معاملات ۱۷۵۸ء کے قریب بڑی ابتر اور پریشان حالت میں تھے، جن کی اس کے والد نے [اپنی تصنیف سے] مکمل اصلاح کر دی، چنانچہ اسے اس ضمن میں مصر کا مصلح تسلیم کر سکتے ہیں۔ اس کتاب کی تالیف میں شیخ القبّان علی بن خلیل نے اس کی مدد کی تھی۔

دوسرے مصنفین اور ان کی کتابیں یہ ہیں:-

ابوالعباس نجم الدّین الخزرجی (۱۲۴۷ تا ۱۳۱۰ء): الایضاح والتبیان فی معرفۃ المِکیال

والمیزان؛ ابن ابی الفتح الصوفی المصری (حدود ۱۳۹۳ء): (رسالۃ القبان کے نام سے قبان پر دو رسالے؛ قاہرہ کے کتاب خانۂ خدیویہ موجودہ دارالکتب المصریہ) میں اس موضوع پر متعدد مخطوطات کا ذکر H. Suter نے اس کی فہرست کے حصۂ ریاضیات و فلکیات کے ترجمے میں کیا ہے (در *Zeitschr für Mathematik und physik., hist.-litter Abteil.*، سال ۳۸ (۱۸۹۳ء): یعیش بن ابراہیم بن یوسف یشماک الاموی الاندلسی، وغیرہ۔

**مآخذ**: چونکہ القرسطون (Steelyard) اور عام ترازو (المیزان) کا بیان اکثر کتابوں میں یکجا ملتا ہے اس لیے میں یہاں اس موضوع کے تمام مآخذ یکجا دیے دیتا ہوں۔ Buchner، Ibel، Bauerreiss اور Wiedemann کی کتابوں میں بھی بہت مکمل حوالے دیے گئے ہیں: (۱) N. V. Khanikoff: *Analysis and extracts of the book of the Balance of Wisdom written by al-Khazinī*، در *JAOS*، ۶ (۱۸۵۹ء): ۱ تا ۱۲۳؛ (۲) H. Sauvaire: *On a Treatrise on Weights and Measures by Eliā, Archbishop of Nisibin*، در *JRAS*، ۱۰ (۱۸۷۸ء): ۲۵۳ تا ۲۸۳ و ۱۲ (۱۸۸۰ء): ۱۱۰ تا ۱۲۵؛ پیرس کے نامکمل مخطوطے کے علاوہ، جسے Sauvire نے استعمال کیا ہے، Gotha میں ایک مکمل نسخہ بھی موجود ہے (عدد ۱۲۳۱)؛ (۳) P. Duhem: *Les Origines de la statique*، حصہ ۱، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴) Th. Ibel: *Die Wage im Altertum und Mittelalter*، مقالہ، Erlangen ۱۹۰۶ء؛ (۵) E. Wiedemann: *Die Schrift über den Karasṭūn*، در *Bibl-Math.*، سلسلۂ سوم، ۱۲ (۱۹۱۲ء): ۲۱ تا ۳۹؛ (۶) H. Bauereiss: *Zur Geschichte der spezifischen Gewichte im Altertum und Mittelalter*، مقالہ، Erlangen ۱۹۱۳ء؛ (۷) E. Buchner: *Die Schrift über den Karasṭūn von Thābit b. Qurra*، در *Sitzungsber. der med. phys. sozietät Erlangen*، حصہ ۵۲ ببعد (۱۹۲۰–۱۹۲۱ء): ۱۳۱ تا ۱۸۸؛ (۸) Carra de Vaux: *Notes de l'histoire des sciences*، در *IA*، ۱۹۱۷ء، سلسلہ ۱۱، ۱۰: ۳۵۳۔

ذیل میں E. Wiedemann کے ان رسالوں کی فہرست دی جاتی ہے جو *Beiträgen (B.) zur Geschichte der Naturwissenschaften*، در *Sitzungsberichte der med. phys. Sozietät (SB) Zu Erlangen* سے لی گئی ہے - جہاں دونوں مجلے اسی مضمون پر مشتمل ہیں وہاں صرف اس کا شمارہ دیا گیا ہے: (۱) *Wagen bei den Arabern (gefälschte)*، در B، ج ۳ و SB، ۲۷: ۲۸۸ تا ۲۹۲؛ (۲) *Über die Lehre von Schwerpunkten*، در B، ج ۵ و SB، ۳۷: ۳۰۵ و ۳۲۷؛ (۳) *Zur Mechanik bei den Arabern*، در B، ج ۶ و SB، ۲۸: ۷ تا ۱۰؛ (۴) *Auszüge aus der Schrift des Archimedes über die schwimmenden Körper*، در B، ج ۷ و SB، ۲۸: ۱۵۲ تا ۱۶۲؛ (۵) *Über al-Fārābīs Aufzählung der Wissenschaften*، در B، ج ۱۱ و SB، ۳۹: ۹۹؛ (۶) *Lehre vom schwimmen*، *Hebelgesetze Konstruktion des Karasṭun*، در B، ج ۱۶ و SB، ۳۰: ۱۲۳ تا ۱۵۹؛ (۷) *Über Verfälschung von Drogen usw. nach Ibn Bassām und al-Nabarāwī* (صرف اصل ۲ دیکھنے کی ضرورت ہے، یعنی ترازو، اوزان اور ناپوں پر البغدادی اور ابن بسام کے حوالے)، در B، ج ۳۰ و SB، ۲۰۱ تا ۲۰۶؛ (۸) *Über die Wage des Wechselns von al-Khāzinī und über die Lehre von den Proportionen von al-Bīrūnī*، در B، ج ۳۸ و SB، ۳۸: ۱ تا ۱۵۔

اوزان و مکاییل (metrology) میں کتب ذیل بھی شامل ہیں: (۱) H. Sauvaire: *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie des musulmans .....*، حصہ ۲: *Poids*،

در JA، سلسلہ ۸، ۳: ۳۸۶ تا ۴۳۳؛ ۴: ۲۰۷ تا ۲۲۱، ۵: ۳۹۸ تا ۶۰۱؛ حصہ ۸ : Mesures de la capacite، در مجلۂ مذکور، ۷: ۲۱۲ تا ۲۷۷، ۹۳ تا ۱۳۸ و ۸: ۲۷۲ تا ۲۹۲؛ حصہ ۳ : Mesures de longueur et de surficie، در مجلۂ مذکور، ۸: ۹۷ تا ۱۳۶؛ نیز : Mesures de capacité et de Poids dans les ouvrages de medicine arabe، در مجلۂ مذکور، ۹: ۸۰؛ (۲) J. A. Decourdemanche : Étude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhams arabes، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۳) وہی مصنف : Traite Pratique des poids et mesures des Peuples anciens et des Arabes، پیرس ۱۹۰۹ء۔

ذیل کی کتابوں میں خاص طور پر کثافت اضافی وغیرہ پر بحث ہے: (۱) Clément Mullet : Essais sur la minerologie arabe. Tableau des densités des pierres Précieuses، در JA، سلسلہ ۶، ۱۱ (۱۸۸۸ء) : ص ۲۵۰ تا ۲۵۲؛ (۲) E. Wiedemann کے حسب ذیل مقالات: (i) Zu al-Bīrūnīs Schrift: Über des Verhältnis, das Zwischen den Metallen und den Edelsteinen im Volumen besteht، در B، ج ۸ و SB، ۳۸ : ۱۶۳ تا ۱۶۶؛ (ii) Bestimmung der Spezifischen Gewichte، در B، ج ۸ و SB، ۳۶ : ۱۶۹ تا ۱۸۰ : (الف) ابومنصور النیریزی (اقلیدس کا شارح نہیں) : Bestimmung der zusammensetzung gemischter Körper؛ (ب) عمر الخیامی سے ملاحظات : Bestimmung des Gehaltes von Legierungen Zweier Metalle an diesen؛ (ج) کثافت اضافی پر ایک مقالہ، جو افلاطون کی طرف منسوب ہے؛ (iii) Bestimmung der Zusammensetzung von Legierungen nach al-Khāzinī (یہ ان سب اقتباسات کا مجموعہ ہے جو الخازنی کی کتاب سے ۱۹۰۸ء تک شائع ہو چکے تھے)، در B، ج ۱۵ و SB، ۶۰ : ۱۰۵ تا ۱۵۹؛ (iv) Verbreitung der Bestimmungen der Spezifischen Gewichte nach al-Bīrūnī، در B، ج ۲۶ و SB، ۴۵ : ۳۳ تا ۴۲؛ (v) Ueber die Gewichte der Kubikelle u. s. w. Verschiedener Substanzen nach arabischen Schriftstellern، در B، ج ۳۳ و SB، ۸۵ : ۱۶۸ تا ۱۷۳؛ (vi) Ueber das al-Bīrūnische Gefäss zur spez. Gewichtsbestimmung، در Verhandl. der deutschen Physik. Gesellschaft، ۱۰ : ۳۳۹ تا ۳۴۳۔

(E. Wiedemann)

**قرشی** : رک بہ غروش۔ *

**قر [قیر] شہر** : (ترکی : قیر شہری = "غیر مزروعہ اراضی کا شہر")؛ ایشیاے کوچک کا ایک شہر، جو صوبۂ انقرہ کی ایک سنجاق کا صدر مقام ہے۔ یہ انقرہ سے ۷۹ میل (۳۳ گھنٹے کی مسافت) کے فاصلے پر قزل ایرماق کے ایک معاون دریا کے کنارے پر، جس کا نام محض ایرماق ہے، واقع ہے۔ دریاے ایرماق شہر سے دو گھنٹے کی مسافت پر بہتا ہے اور اسے کلدک کے سنگی پل سے، جس میں ۱۳ محرابیں ہیں (تقریباً ۱۲۰ گز طویل)، عبور کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ۔ *

مآخذ : (۱) علی جواد : جغرافیا لغاتی، ص ۶۶۵؛ (۲) سالنامہ، ۱۳۲۵ء، ص ۱۹۷؛ (۳) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۲۰؛ (۴) V. Cuinet : La Turquie d'Asie، ۱ : ۳۲۲۔

(Cl. Huart)

**قرشی** : [کرشی]؛ اویغور زبان کا ایک لفظ، جو "قلعہ، محل" کے لیے استعمال ہوتا ہے اور غالباً مشرقی ترکستان کی کسی مقامی زبان سے مستعار لیا گیا ہے، جسے بعد ازاں مغلوں نے اختیار کر لیا۔ نخشب (رک باں) یا نسف کے شہر کا موجودہ نام قرشی ایک محل کے باعث رکھا گیا ہے، جو خان کبک (۷۱۸ تا ۷۲۶ھ، رک بہ چغتائی خانیہ) کے لیے شہر سے دو فرسخ دور *

بنوایا گیا تھا اور جس کا نام و نشان مدت ہوئی بالکل مٹ چکا ہے (دیکھیے شرف الدّین یزدی: ظفر نامہ، طبع محمّد الہ داد، کلکتہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء، ۱ : ۱۱۱؛ G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۷۴ ببعد)۔

(W. BARTHOLD)

**قَرْص** : [یا قارص]؛ ارمینیہ کا ایک شہر، (جیسے ابن الأثیر نے قَرْص، یاقوت اور حَمْد اللہ القَزْوِینی نے قَرْص اور شرف الدّین علی یزدی اور بعد کے مصنفین نے قارِص لکھا ہے - ایک مشکوک وجہ اشتقاق کی رو سے یہ نام گرجستانی لفظ کری (= دروازہ) سے نکلا ہے؛ کہتے ہیں کہ کرس کَلَکی کا مفہوم ''دروازے کے پاس شہر ہے'' (کیونکہ ارمینیہ اور گرجستان کی درمیانی سرحد پر واقع ہے - اس شہر کا ذکر سب سے پہلے Constantine Porphyrogenetes (در De administr. Imperio، باب ۴۴) نے یوں کیا ہے کہ یہ ارمینیہ کے شہزادوں کے سربراہ کا صدر مقام تھا - ۹۶۱ء سے آنی کے بادشاہ اشوت Ashot سوم [رَکَ بہ آنی] کے ایک بھائی مُشغ نے قارص کی حکومت سنبھالی اور بعد ازاں اس کے جانشین یہاں کے حکمران رہے - بیت المقدس سے کتاب مقدس کا ایک مخطوطہ دستیاب ہوا ہے، جس میں تاریخ تمدن کے اعتبار سے بڑی اہم مِیناتوری تصاویر شامل ہیں - یہ قارص کے آخری بادشاہ گِگک Gagick (۱۰۲۸ تا ۱۰۶۴ء) کے زمانے کا ہے - اس میں بادشاہ، ملکہ اور ان کی بیٹی کو مشرقی انداز میں اور مشرقی لباس پہنے بیٹھے دکھایا گیا ہے - اگرچہ اس وقت قارص خلیفہ کی سلطنت میں شامل نہیں تھا، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ یہ وہاں کے تمدن سے متأثر ہو رہا تھا - آنی کا بوزنطی سلطنت سے الحاق ہو جانے (۱۰۴۴ء) کے بعد بھی گِگک اپنی ریاست کا خود مختار مالک اور حاکم رہا، البتہ جب ترکوں کے حملے کا خطرہ پیدا ہوا تو وہ از خود شہنشاہ قسطنطین دہم (۱۰۵۹ تا ۱۰۶۷ء) کے حق میں اپنی حکومت سے دست بردار ہو گیا اس کے معاوضے میں اسے کلیکیا میں کوہ طارس کے نواح میں ایک شہر دے دیا گیا، لیکن بوزنطی بھی ترکوں کے حملے کو نہ روک سکے اور اسی سال ترکوں نے آنی اور قارص دونوں کو فتح کر لیا - ۶۰۳ھ/ ۱۲۰۶ - ۱۲۰۷ء تک قارص پر اسلامی حکومت قائم رہی اور پھر اس پر گرجستانی قابض ہو گئے (ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۱۲ : ۱۹۹) - ۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء میں جلال الدّین خوارزم شاہ [رَکَ بآں] نے اس کا محاصرہ کیا، مگر ناکام رہا - ۱۲۳۹ء میں اسے مغول نے فتح کر لیا - حمداللہ القزوینی (نُزْھَۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۳) کے بیان کے مطابق زمانۂ ما بعد میں یہ بھی اور آنی بھی مملکت ایلک خانیہ [رَکَ بآں] کے صوبۂ گرجستان و اَبْخاز میں شامل تھے اور بظاہر اس کے بعد مملکت جَلائر [رَکَ بآں] کا حصہ ہو گئے - آنی میں سلمانوں کا دارالضرب تھا، مگر قارص میں کبھی دارالضرب قائم نہیں ہوا - ۱۳۸۶ء میں قارص پر تیمور کا قبضہ ہو گیا اور کہتے ہیں کہ اس نے اسے ویران کر کے زمین کے برابر کر دیا تھا (ظفر نامہ، ۱ : ۴۰۰) - اس زمانے میں اس شہر پر گُرُوز یَخْت نامی بادشاہ کی حکومت تھی، جس کا ذکر کسی اور جگہ نہیں ملتا - ۱۵۷۹ء میں کہیں جا کر (بقول حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۳۰۷ : ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء میں) سلطان مراد ثالث (۱۵۷۴ تا

۱۵۹۵ء) کے حکم سے لالا مصطفٰی پاشا نے قارص میں ایک ترکی قلعہ بنا کر اسے ازسرنو آباد کیا۔ کہتے ہیں کہ یہاں کی کھدائی کے دوران میں سنگ مرمر کی ایک سل برآمد ہوئی، جس پر سلطان عزّالدّین (غالبًا قلیج آرسلان ثانی، ۱۱۵۶ء تا ۱۱۸۸ء) کے زمانے کا کتبہ تھا اور اس میں ایک قدیم عمارت کا حال درج تھا۔ حکومت عثمانیہ کے تحت قارص کو ایک ایالت کا صدر مقام بنایا گیا، جس میں چھے سنجاقیں شامل تھیں۔ علاوہ بریں یہ ایک زیارت گاہ بھی بن گیا کیونکہ یہاں ایک مشہور صوفی بزرگ ابوالحسن الخَرْقانی (م اوائل ۴۲۵ھ/نومبر ۱۰۳۳ء) کا مزار بتایا جاتا تھا (دیکھیے السمعانی، طبع Margoliouth، ورق ۱۹۳ ب)، لیکن ان کا قارص میں آنا خارج از امکان ہے۔ کہتے ہیں کہ کسی شخص پر صوفی موصوف نے اپنا مزار خود (کشف یا خواب کے ذریعے) ظاہر کیا تھا۔ یہ بات بعض دوسرے مقامات کے بارے میں بھی اکثر سننے میں آتی ہے۔ لالا پاشا نے پہلی جامع مسجد انھیں ولی کے مزار سے ملحق تعمیر کرائی تھی۔

۱۶۰۴ء میں شاہ عبّاس نے قارص فتح کیا۔ ۱۶۱۶ء میں ترکوں نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا؛ ۱۶۲۸ء اور ۱۷۴۴ء میں ایرانیوں نے اس پر حملے کیے، جو ناکام رہے۔ ۲۳ جون (۵ جولائی) ۱۸۲۸ء کو اس پر پہلی بار روسیوں کا قبضہ ہوا۔ جنرل ولیمز Gen. Williams (جو بعد میں Sir Fenwick Williams of Kars کہلایا) کے زیر قیادت قارص نے بہت دنوں تک ڈٹ کر مقابلہ کیا، لیکن آخر اسے روسیوں کے آگے ہتیار ڈالنے پڑے۔ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء کی جنگ میں ۶/۱۸ نومبر ۱۸۷۷ء کی رات کو قارص پر اچانک دھاوا بول کر قبضہ کر لیا گیا اور ۱۸۷۸ء کے صلحنامے کی رو سے اسے روسی حکومت کو دے دیا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں عہدنامۂ برسٹ لٹوسک Brest-Litousk کی رو سے یہ ترکوں کو واپس مل گیا اور اس کا یہ الحاق عہدنامۂ برسٹ لٹوسک کے ٹوٹ جانے پر بھی برقرار رہا۔

۱۸۶۰ء کے قریب قارص کی آبادی ۱۲۳۰۰ تھی (Ritter's Geography-statistiches Lexikon 5، بذیل مادّہ)، جو ۱۸۷۸ء میں صرف ۸۶۷۲ رہ گئی (Encyclopedia Britannica)۔ روسی حکومت کے ابتدائی دور میں آبادی میں بظاہر خاصی کمی ہوگئی، لیکن بعد میں وہ بڑی تیزی سے بڑھنے لگی (۱۸۸۹ء میں فقط ۱۳۹۳۱، ۱۸۹۷ء میں ۲۰۸۰۵ اور ۱۹۰۸ء میں ۱۸۳۹۷، جس میں زیادہ تعداد ارمنوں کی تھی)۔ قدیم ارمنی کلیسا، جو (غالبًا یہ وہی قزل کلیسا کی خانقاہ ہے جس کا اولیا چلبی نے ذکر کیا ہے) راسخ العقیدہ یونانی عیسائیوں کا مشہور کلیسا ہے۔ اس کے علاوہ وہاں دو ارمنی کلیسا اور تین مسجدیں اور تھیں۔ جب سے وہاں ترکوں کی حکومت دوبارہ قائم ہوئی ہے، روس میں قارص سے متعلق ٹھیک معلومات دستیاب نہیں ہوئیں، کہا جاتا ہے کہ اس واقعے سے ارمنوں کی قسمت کا فیصلہ ہوگیا۔

**مآخذ**: (۱) E. Wiedenbaum: Putevoditel' po Kavkazu، تفلس ۱۸۸۸ء؛ (۲) J. Saint martin: *Mémoire historique et géographique sur l'Arménie*، پیرس ۱۸۱۸ء-۱۸۱۹ء؛ میناتوری تصاویر کے لیے دیکھیے: (۳) *Khristianskiy Vostok*، ۱: ۳۸؛ (۴) D' *Ohsson*: *Histoire des Mongols*، ۴: ۲۰، ۲۲، ۷۷؛ (۵) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۸۱؛ (۶) J. v. Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، بار دوم،

بوداپست ۱۸۳۳ء، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ (۱۳۱۴ھ): ۲۲۹ تا ۲۳۳.

(W. BARTHOLD)

* قَرْص: رَكَ بہ اقراص.

* (۱) قِرطاس: (ع) کاغذ۔ یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ھے (۶ [الانعام]: ۷ [وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتٰبًا فِيْ قِرْطَاسٍ]؛ اس کی جمع قراطیس: ۶ [الانعام]: ۹۱)، جہاں ان الفاظ کا مطلب اوراق بردی (Papyrus) ھی ھو سکتا ھے۔ اھل مصر نرسل کے بنے ھوے قرطاس پر لکھتے تھے، جو بَرْدی کے نام سے مشہور تھا (الفہرست، ۱: ۲۱)۔ چینی کاغذ (وَرَق صینی) نباتی ریشے سے، جسے حشیش کہتے ھیں، تیار کیا جاتا ھے۔ خوردبین کے ذریعے بغور دیکھنے کے بعد یہی معلوم ھوا ھے کہ یہ کاغذ کپاس سے نہیں، بلکہ مختلف ریشوں سے تیار کیا جاتا ھے (JA، ۱۹۲۵ء، ۲۰۶: ۱۵۹ ببعد)۔ خراسانی کاغذ کتان، یعنی باریک تاگے سے تیار ھوتا ھے، جسے چینی کاریگر خود اپنے ملک کے کاغذ کے نمونے پر بناتے ھیں (الفہرست، محل مذکور)۔ مزید تفصیلات کے لیے رَكَ بہ کاغذ.

الطبری کی تفسیر (۷: ۹۰) میں قتادہ نے قرطاس کا ترجمہ صحیفۃ کیا ھے.

(CL. HUART)

(۲) قرطاس کے معنی ھیں: (۱) ورق بردی (papyrus)؛ (۲) رَقّ (parchment) اور (۳) پارچوں سے بنا ھوا کاغذ (rag-paper)؛ ورق بردی پیپرس سے بنتا تھا (قبرصی: Papyrus؛ لاطینی: بَرْدی، اَبَرْدی؛ ھسپانوی: البردن، البردی؛ مالٹی زبان: بوردی یا فافیر، بَیْبَر، بَرْیِر)، زیادہ تر مصر میں پیدا ھوتا تھا، لیکن صقلیہ (Anapo) میں اور الجزیرہ (بابل) میں بھی پایا جاتا تھا، چنانچہ عرب شعرا مثلاً الاَعْشٰی اور ساعدہ بن جُؤَیّہ اس سے آشنا تھے۔ اس پودے کا ھر حصہ جڑ سے لے کر چوٹی تک کام آتا تھا؛ اس کی ستلیاں اور رسیاں بنائی جاتی تھیں اور اس سے چٹائیاں بھی بنتی تھیں؛ تاھم یہ زیادہ تر "سرکنڈے کا کاغذ" (وَرَق القَصَب) بنانے کے لیے استعمال ھوتا تھا، جو بڑی قیمت پاتا تھا اور وَرَق الاَبْرَدی کے نام سے مشہور تھا۔ اسے قِرْطاس، قَرْطاس، قُرطاس، قُرْطَس، قِرطَس بھی کہتے تھے۔ یہ آخری لفظ (قِرطَسْ) یونانی لفظ (χάρτης) سے ماخوذ ھے اور ھسپانوی زبان میں الکرتز (alcartaz) اور پرتگیزی زبان میں کرتز (cartoz) کی شکل میں داخل ھو گیا۔ قرآن مجید (۶ [الانعام]: ۷ و ۹۱) میں قرطاس کا ذکر موجود ھے، جس پر البیرونی: (تاریخ الھند، ص ۸۱) نے بحث کی ھے۔ مرور ایام کے ساتھ اس کا استعمال عرب کے متمدن حلقوں میں، خلفا کی حکومت کے اداروں میں، صوبجات میں (کم از کم مغربی صوبجات میں) اور عام افراد میں بھی روزافزوں ھوتا گیا۔ بغداد کے کاروباری محلے (الکرخ) میں ایک بازار قرطاس (درب القراطیس) تھا۔ ۸۳۶ء میں خلیفہ المعتصم نے قرطاس کے ایک کارخانے کی بنیاد رکھی، غالبًا اس غرض سے کہ سرکاری دفاتر کے لیے اس اشد ضروری لازمۂ کتابت کے حصول کے لیے مصر کا دست نگر نہ رھنا پڑے۔ مصر میں قرطاس وَسِیْمہ، بُورَہ، الاَقْراجُون، اَلْفَار اور بعض دیگر مقامات میں اور صقلیہ کے شہر پلرمو Palermo میں بنایا جاتا تھا.

ابو العبّاس النَّباتی ھمیں اس کے طریق ساخت سے روشناس کرتا ھے اور ھم دیکھتے ھیں کہ عربوں کے عہد میں اس کی ساخت کا طریقہ قطعی بدل گیا تھا۔ صنعتی ترقی کے علاوہ اوراق کی

چوڑائی میں خاصا اضافہ ہو گیا تھا کیونکہ انہیں طومار کی شکل میں لپیٹ لیا جاتا تھا۔ اب اس کی چوڑائی ۳۴ و ۵۳ سینٹی میٹر ہونے لگی تھی اور ورق کی لمبائی ۵۷ سینٹی میٹر تک پہنچ چکی تھی۔ عربوں کے عہد میں بھی دستہ بیس ہی ورق کا ہوتا تھا۔ اس کا پہلا ورق نسبۃً زیادہ کھردرے مسالے سے بنایا جاتا تھا اور ایک خاص مقصد کےلیے استعمال ہوتا تھا۔ اس کے اوپر ایک معیّنہ عبارت، شروع شروع میں دو زبانوں یونانی اور عربی میں، لیکن بعد میں صرف عربی میں، منقوش ہوتی تھی اور اسے طِراز [رَسم بان] کہتے تھے۔ اس میں ایک مقرّرہ تمہیدی فقرے کے بعد خلیفۂ وقت والی یا معتمد مالیات کا نام اور اس کے ساتھ ہی صنعت کا مقام اور تاریخ درج ہوتی تھی۔ اس متن کی طوالت مختلف ہوتی رہی ہے، چنانچہ بعض اوقات یہ عبارت طومار کے تیسرے ورق تک جا پہنچتی تھی۔ اس طرح عبارت کے تمہیدی فقرے بھی بدلتے رہتے تھے۔ ان فقروں اور اس کے پرتکلف رسم الخط سے مقصود یہ تھا کہ حتی الامکان جعل سازی کا سدباب کیا جائے۔ عربوں کے عہد میں قرطاس کی باقاعدہ انواع کا، جن کے زمانۂ قدیم کی طرح مخصوص نام رائج تھے، بظاہر کوئی سراغ نہیں ملتا، لیکن ہمیں قاہرہ کے ایک ورق بردی (P. Cair. B. E.، ورق ۸۷؛ س ۳) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہترین نوع اپنی باریکی کی بنا پر مشہور تھی (قرطاس جید رقیق)۔ ویانا کے ایک ورق بردی (Inv. Ar. Pap. (PER.؛ شمارہ ۳۹۵۶، س ۵) میں اس کا مخصوص رنگ ''ہلکا زرد'' بتایا گیا ہے۔ اس حقیقت سے کہ ''قرطاس'' کے معنی کاغذ کے علاوہ ''کاغذ کے تھیلے'' کے بھی ہیں، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عربی عہد میں بھی ایک قسم کا کھردرا اور لپیٹنے والا کاغذ تیار ہوتا تھا، جو ''emporetica'' کے مشابہ تھا۔ اس کاغذ کے طومار یا دستے (roll) کی قیمت اس زمانے میں روپے کے بھاؤ کے اعتبار سے بہت زیادہ ہوتی تھی۔ دستہ یا تو پورے کا پورا فروخت کیا جاتا تھا یا بصورت اجزاء، جو ½ طومار کے برابر یا اس سے بھی کم ہوتے تھے۔ ۸۰۰ء میں سب سے اعلٰی قسم کے کاغذ کی قیمت ڈیڑھ دینار تھی اور ارزاں‌ترین کاغذ ایک تہائی درہم میں ملتا تھا، اس لیے یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ اس قیمتی لازمۂ کتابت کا استعمال پوری کفایت شعاری سے کیا جائے؛ چنانچہ استعمال شدہ صفحے کی تحریر مٹا کر اسے دوبارہ استعمال میں لایا جاتا تھا، یا دوسری طرف کا سادہ صفحہ نکال لیا جاتا تھا اور مکتوب الیہ سے معذرت کر لی جاتی تھی۔ پوپ کے دفاتر میں مصری کارخانوں کے تیار کردہ قرطاس کے دستے مدت دراز تک استعمال ہوتے رہے، لیکن خود مصر میں پیپرس کا استعمال، جو رق اور کاغذ کے استعمال کی وجہ سے ماند پڑ گیا تھا، بمشکل چوتھی صدی ہجری کے نصف اول سے آگے جا سکا اور ۹۵۰ء تک تو وہ بالکل متروک ہو چکا تھا۔ ورق بردی پر لکھی ہوئی پوپ کی آخری دستاویز ۱۰۵۷ء کی بھی ملی ہے۔

عربی اوراق بردی، جن جن مقامات پر پائے گئے ہیں، وہ مصر کے اکثر علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ڈیلٹا کے علاقے میں ایک مقام کُوم الاوِلسَّم ہے۔ بعض دیگر مقامات بھی ہیں، جیسا کہ میلان Milan یونیورسٹی کے حال ہی میں حاصل کردہ قطعات سے معلوم ہوتا ہے۔ قدیم الفُسطاط (پرانا قاہرہ) کی جائے وقوع پر ملبے کے ڈھیر، سقّارہ اور میت رہینہ (قدیم Memphis-Menf)، اہناس، الفیّوم،

بہنسا، الاشمونین، اخمیم اور ادفو بہت سیرحاصل مقامات ہیں اور اسی طرح اِشقو جو والی قرہ بن شریک کے ان خطوط کی بدولت مشہور ہو گیا ہے جو وہاں سے ملے ہیں۔ ان دریافت شدہ چیزوں کا بیشتر حصہ دفتری دستاویزات، بعض نجی قانونی دستاویزات اور مراسلات پر مشتمل ہے اور کم تر حصہ ادب سے تعلق رکھتا ہے جو تمام ممکن اصناف ادب، بالخصوص حدیث، شعر اور طب کو محیط ہے۔ اس طریقے سے جو اہم ترین قلمی نسخہ ملا ہے وہ بلاشبہہ ابو محمّد عبداللہ بن وَہب بن مُسلم القُرشی المصری (م ۱۹۷ھ) کی کتاب الجامع فی الحدیث ہے۔ یہ اوراق بردی کے ۸۷ صفحات پر مرقوم ہے، جسے کتابتی اسباب کی بنا پر میں دوسری صدی ہجری کے اواخر کی تصنیف کہوں گا۔ یہ کتاب ادفو Edfu میں ملی تھی اور اس وقت دارالکتب المصریہ National Library میں موجود ہے۔ اس کثیرالمقدار مواد کی قدر و قیمت، جو یورپ اور کسی حد تک امریکا اور قاہرہ کے بردی ذخائر میں منقسم ہے، اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ ان اصلی دستاویزات اور خطوط وغیرہ پر مشتمل ہیں جو ہمیں براہ راست اس زمانے کی زندگی میں لے جاتے ہیں اور عربی عہد کے مصر کی تاریخ قانون، مذہب اور تاریخ مصر سے متعلق قابل قدر اجمالی معلومات بہم پہنچاتے ہیں، نیز ان ادبی تحریکات کی بھی نشاندہی کرتے ہیں جو اس قدیم زمانے ہی میں پیدا ہو چکی تھیں۔ جس طرح یونانی اوراق بردی کی وجہ سے ایک مستقل شعبۂ علم، یعنی Greek papyrology کی تاسیس ہوئی ہے، اسی طرح عربی اوراق بردی کے مطالعے نے بھی ایک خاص مضمون کی حیثیت اختیار کر لی ہے، گو وہ ابھی تک ابتدائی مدارج میں ہے۔ جب سے Silvestre de Sacy نے ''دیرابو ہرمیس'' (سقّارہ ۱۸۲۵ء) سے حاصل شدہ تحریرات شائع کر کے ''عربی علم اوراق بردی'' کی بنیادیں قائم کیں، بہت سے علما نے، اکثر طویل درمیانی وقفوں کے بعد، عربی اوراق بردی کی تحریریں شائع کی ہیں، ان پر حواشی بھی لکھے ہیں۔ بالخصوص پچھلے چند سال سے عربی اوراق بردی کے علم میں خاص دلچسپی لی جانے لگی ہے، اور ان سے متعلق کتب میں بھی اضافہ ہوا ہے اور وقتاً فوقتاً اس موضوع پر جامع تبصرے لکھنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔

**مآخذ:** اوراق بردی (papyrus)، رقّ اور کاغذ کے متعلق دیکھیے (۱) عام تبصرہ از A. Grohmann: *Allegemeine Einführung in die arabischen Papyri*، در *Corpus Papyrorum Raineri III Series arabica*، ج ۱: حصہ ۱، ویانا ۱۹۲۴ء، ص ۲۲ تا ۵۱، ۵۳ تا ۵۸، (مع مکمل ادبی مواد)؛ حصۂ دوم، ویانا ۱۹۲۴ء میں دیباچے (Protocol) کا مکمل متن موجود ہے۔ عربی کے جو اوراق بردی ۱۹۲۴ء تک شائع ہوئے ہیں ان کی فہرست ص ۱۳ تا ۱۷ پر دی گئی ہے۔ اس کے بعد مندرجۂ ذیل کی اشاعت ہوئی ہے: (۲) A. Grohmann: *Probleme der arabischen Papyrusforschung*، ج ۱، در *Archiv Orientální*، ج ۳ (۱۹۳۱ء): ۳۸۱ تا ۳۹۴؛ ج ۲: کتاب مذکور، ج ۵ (۱۹۳۳ء): ۲۷۳ تا ۲۸۳؛ ج ۶ (۱۹۳۴ء): ۱۲۵ تا ۱۴۹، ۳۷۷ تا ۳۹۸ (۵ الواح)؛ (۳) وہی مصنف: *Griechische und lateinische Verwaltungstermini im arabischen Ägypten*، در *Chronique d' Egypte*، شمارہ ۱۳ تا ۱۴ (۱۹۳۲ء)، ص ۲۷۵ تا ۲۸۴؛ (۴) وہی مصنف: *Aperçu de papyrologie arabe*، در *Études de Papyrologie*، ۱، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۲۳ تا ۹۵ (۹ الواح)؛ (۵) وہی مصنف: *Ein Qorra-Brief Vom Jahre 90 d. H* (ایک لوح)، در *Festschrift f. M. V. Oppenheim*، برلن

۱۹۳۳ء، ص ۲۷ تا ۳۰؛ (۶) وهی مصنف: *Arabic Papyri in the Egyptian Library*، ج ۱، قاهره ۱۹۳۴ء: XVI و ۲۴۴ (۲۰ الواح)؛ (۷) وهی مصنف: *Arabische papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin*، ج ۱/۱، در *ISL*، ج ۲۲ (۱۹۳۴ء): ۱ تا ۹۸ (۸ الواح)؛ (۸) وهی مصنف: *Die Papyrologie in ihrer Beziehung zur arabischen urrkundenlehre*، در *Munch. Beitrage z. Papyrusforsch. u antiken Rechtsgeschichte*، ج ۱۹ (میونخ) ۱۹۳۴ء، ص ۳۲۴ تا ۳۵۰؛ (۹) وهی مصنف: *Texte zur Wirtschaftsgeschichte Ägyptens in arabischer Zeit*, *Archiv Orientalni*، ۷ (۱۹۳۵ء)، ص ۴۳۷ تا ۴۷۲ (۶ الواح)؛ (۱۰) J. D. Weill: *Papyrus arabes d' Edfou*، در *BIFAO*، ج ۳۰ (۱۹۳۰ء)، ص ۳۳ تا ۴۴ (ایک لوح)؛ (۱۱) D. S. Margoliouth: *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library Manchester*، مانچسٹر (۱۹۳۳ء)، صفحات *XIX* + ۲۴۹ (۴۰ الواح)؛ (۱۲) I. Kratchkovskaja و V.A. Kratchkovskaa: *Drevnejsij arabskij doKument iz srednej Azii* (وسط ایشیا کی قدیم ترین دستاویز)، *Recueil Sogdien*، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء، ص ۵۲ تا ۹۰ (ایک لوح)؛ (۱۳) V. Beljaev: *Arabskie papirusy Administrativnoe razporjazenie o sbore zemel'noj podati za 767 g.n.e, Egipet (Arabische papyri. Administrative verordnung Über die Einhebung der Grundsteuer für das Jahr 767 neue Ara, Ägypten)*، در *Vestnik akademii nauk SSSR*، ۱۹۳۴ء، شماره ۱۱ تا ۱۲، عمود ۱۷ تا ۲۷ (ایک تصویر)۔

(ADOLF GROHMANN)

**قُرْطُبَة**: Cordoba؛ فرانسیسی: Cordoue؛ انگریزی، اطالوی اور جرمن: Cordova (Kordova)؛ عربی = قُرْطُبَة؛ لاطینی = CORDUBA (سطح سمندر سے ۳۰۰ فٹ کی بلندی پر) وادی الکبیر (Guadalquiver) کی وسطی گزرگاہ کے دائیں (شمالی) کنارے پر واقع ہے۔ قدیم شہر Baetis، جس کی آبادی ساٹھ [اسی] ہزار ہے، آج کل اسی نام کے صوبے کا دارالحکومت ہے، جو اندلس کے عین وسط میں دریا کے دونوں کناروں پر واقع ہے۔ اس طرح اس صوبے کے دو حصے ہو گئے ہیں: شمالی اور جنوبی؛ جنوبی حصہ La Campina (اقلیم الکنبانیہ، در الادریسی، عربی متن، ص ۱۷۳) کہلاتا ہے اور جنوب مشرق میں ۱۲۰۰ فٹ تک بلند ہے اور ہموار، گرم اور سیرحاصل ہے۔ انگور کی کاشت زیادہ ہوتی رہی ہے۔ یہ حصہ شہر قرطبہ سے کچھ آگے شمال میں جبل قرطبہ (Sierra de Cordova) کے قریب پہنچ کر مرتفع ہوگیا ہے، یہاں تک کہ جبل "مورینہ" (Sierra Morena) کے قریب اس کی بلندی سطح بحر سے ۲۹۰۰ فٹ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ اسی مرتفع زمین کو "لاس پدروچیز" (Las Pedroches) کہتے ہیں اور اسی کی ایک طرف "پدروچیز" یا "پدروچی" (Pedroche) کا شہر ہے۔ اسی ارض مرتفع کو شریف ادریسی نے اقلیم البلالطه اور دوسرے عرب مصنفوں نے اس کی شادابی و زراعت کی وجہ سے فحص البلوط لکھا ہے اور "پدروچیز" کے شہر کا نام بطروش یا بطروج بیان کیا ہے۔ عربوں کے عہد حکومت میں بطروش بڑا شہر تھا، لیکن اب اس کی حیثیت محض ایک گاؤں کی رہ گئی ہے۔ صوبۂ قرطبہ کے اس شمالی حصے کی آب و ہوا بہ نسبت جنوبی حصے کے معتدل ہے۔ اس میں وسیع میدان و چراگاہیں موجود ہیں، جہاں گھوڑوں اور بھیڑوں کی نسلیں خوب بڑھ

سکتی ہیں ۔ پہاڑی قطعات میں بلوط کے درختوں کی کثرت ہے ۔ معدنیات کی کانیں بھی پائی جاتی ہیں ۔ قرطبہ کی وجہ تسمیہ اکثر اوقات فینیقی ''اچھا شہر'' بتلائی جاتی ہے۔ یہ نام یقیناً سامی نہیں ہے، بلکہ قدیم ہسپانوی ہے ۔ قرطاجنہ اور روم کی دوسری جنگ (Punic war) کے بعد یہ شہر ایک اہم اور دولتمند تجارتی مرکز بن گیا (دیکھیے Cordubense) اور Corduba کہلانے لگا ۔ آخر ١٥٢ م میں اسے Marcellus نے روم کے لیے فتح کر لیا اور پہلے رومی باشندوں کو آباد کر دیا گیا اور Colonia Patiera کے نام سے اسے Hispania Ultcelor کے صوبے کے دارالحکومت کا درجہ دے دیا گیا ۔ چونکہ قرطبہ نے Pompcy کا ساتھ دیا تھا، اس لیے ٤٩ ق م میں Munda کی جنگ کے بعد Cacrer نے اسے سخت سزا دی، تاہم شہنشاہی دور میں یہ اس صوبے کا دارالحکومت رہا (یہ دونوں Seneca نامی عالموں کا مسکن تھا ۔ ٥٧٢ء میں ویزی گوتھوں کے بادشاہ Lewigild نے اسے بوزنطیوں سے چھین لیا، جو Justinian کے زمانے سے جنوبی اسپین میں آباد ہوتے رہے تھے۔ اگرچہ یہ ایک اسقف کا حلقۂ اقتدار (See) تھا، تاہم گوتھوں کے ماتحت یہ غیر اہم رہا ۔

٧١١ء میں ایک آزاد کردہ غلام مغیث الرومی نے قرطبہ پر قبضہ کر لیا ۔ یہودیوں نے اس سے غداری کی تھی، لیکن تین سو گوتھ اس کے بعد بھی تین مہینے تک قلعہ بند کلیسا San Acisclo میں مزاحمت کرتے رہے، جو قرطبہ کے شمال مغرب میں واقع تھا ۔ عربوں نے شہر والوں سے بہت نرمی کا سلوک کیا (Simonet : *Historia de les Mozarabes*، ص ٤٩)۔

١٠٠ھ/٧١٩ء میں السمح بن مالک الخولانی نے، جو ان بائیس اموی حاکموں میں سے جو زیادہ تر جلدی جلدی معزول ہوتے رہے، چھٹا حاکم تھا، مرکز حکومت قطعی طور پر اشبیلیہ سے قرطبہ میں منتقل کر دیا اور قدیم رومی پل کی مرمت کروا دی ۔ جب آخری حاکم یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری (١٢٩ھ/٧٤٧ء تا ١٣٨ھ/٧٥٦ء) کو عبدالرحمٰن اول بن معاویہ الداخل [رک باں] نے، جو شام میں اپنے خاندان کے قتل عام سے بچ نکلا تھا، بے دخل کر دیا تو قرطبہ کی خوشحالی کا بڑا دور شروع ہوا اور قرطبہ کے اموی [رک باں] خاندان کے پورے دور حکومت میں، جو بغداد کے بنو عباس کی سیادت سے بالکل آزاد تھا (١٣٨ تا ٤٠٣ھ یا ٤٢٢ھ/٧٥٦ء تا ١٠١٣ یا ١٠٣١ء) جاری رہا ۔ مرکز خلافت بغداد کے اس مغربی رقیب کی شان و شوکت کے اس بے نظیر دور کی مستقل یادگار وہ مسجد جامع ہے جو عربوں کے قدیم سنگی پل کے سامنے واقع تھی ۔ پل کے اسی سرے پر قلہرہ (اسپینی = Calahorra) کا برج تھا ۔ یہ مسجد المغرب کا کعبہ تھی ۔ اگرچہ ١٢٣٦ء میں عیسائیوں کی فتح اندلس کے بعد اسے ایک مسیحی کلیسا بنا دیا گیا اور اس میں ردّوبدل کرکے اس کی صورت کو بگاڑ دیا گیا، تاہم بحیثیت مجموعی اس نے اپنی عربی شان کو وفاداری سے قائم رکھا ہے ۔ اس کا ثبوت اس کے بے شمار ستون، اس کا بیرونی صحن (Patio de los Naranjos)، قلعہ یا راہب خانہ جیسی چاردیواری، گھنٹے کا برج (جسے ١٥٩٣ اور ١٧٦٣ء میں ازسرنو تعمیر کیا گیا) اور اس کا مقبول عام نام La Mezquita ''مسجد'' فراہم کرتے ہیں، بحالیکہ اس مشہور عالم شان و شوکت کے عہد کے سب عمارتی آثار، سوا چند ایک شکستہ عمارتوں

کے، اب غائب ہو چکے ہیں۔ جب عبدالرحمٰن اول نے، جو نہایت سمجھدار اور ہوشیار تھا، نہایت مشکل حالات میں اپنے خاندان کی سیادت کی بنیادیں استوار کر لیں، اور اس نے نہ صرف شمالی اور جنوبی عربوں کی باہمی رقابتوں کا اور مناقشتوں کا کسی حد تک کامیابی سے خاتمہ کر دیا، بلکہ شمالی افریقہ کے بربروں، اندلسی نو مسلموں اور مزاربوں (Mozarabs) کے مابین بھی، جو اندلس میں عربی حکومت کی کمزوری کا ایک مستقل سبب بنے رہے اور آخرکار اس کے سقوط کا باعث بن گئے، جنگ و جدال کو ختم کر دیا تو اس نے اپنی زندگی کے آخری دو سالوں یعنی ۷۸۵ اور ۷۸۶ء میں اس جامع مسجد کی تعمیر شروع کی۔ اس کے بیٹے اور جانشین ہشام اول (۱۷۲ تا ۱۸۰ھ/۷۸۸ تا ۷۹۶ء) نے اس کی تکمیل کی اور مینار بنوایا (جسے اسپین میں اکثر صومعہ اور منار = منارہ کہتے ہیں)، لیکن عبدالرحمٰن ثانی (۲۰۶ تا ۲۳۸ھ/۸۲۲ تا ۸۵۲ء) کو مجبوراً مسجد کی توسیع کرنا پڑی۔ گیارہ دالانوں (Maves) کو جنوب کی سمت بڑھا کر اس نے انہیں قطع کرتے ہوئے سات راستے (Transepts) بنوائے جن میں ستونوں کی دس قطاریں تھیں اور جنوبی دیوار کے اندر، موجودہ Capilla de Nuestra Senora de villaviciosa کے مغرب میں ایک اور محراب بنائی (۸۳۳ تا ۸۳۵ء)، جبکہ اس کے بیٹے اور جانشین محمّد اوّل (۲۳۸ تا ۲۷۳ھ/ ۸۵۲ تا ۸۸۶ء) کو ۸۵۲ تا ۸۵۵ء میں قدیم تر عمارت کی، جو جلدی میں تعمیر کی گئی تھی، مکمل مرمت کروانا پڑی۔ اس نے دروازوں اور دیواروں کی آرائش کی جانب خاص توجہ مبذول کی۔ اس مقصورے کے گرد جنگلا لگوا دیا جو امیر کے لیے مخصوص تھا اور محراب کے سامنے کے صحن کو بھی لکڑی کے جالی دار پردے سے گھیر دیا، نیز Alcazar (القصر) یعنی مسجد کے مغرب میں واقع محل شاہی سے ایک مسقف راستہ بنایا تاکہ روزانہ نمازوں کے لیے مقصورے تک پہنچنے کا ایک راستہ خلیفہ کے لیے بن جائے۔ عبدالرحمٰن ثالث النّاصر (۳۰۰ تا ۳۵۰ھ/۹۱۲ تا ۹۶۱ء) الملقب بہ خلیفہ [رک باں] نے جس کا عہد اندلس میں عرب دورِ حکومت کے نقطۂ عروج کی نشاندہی کرتا ہے، بہت تکلف و اہتمام سے مینار کو ازسرنو تعمیر کروایا، جسے ۸۸۰ء کے زلزلے میں بہت سخت نقصان پہنچا تھا۔ وہی اس مشہور مضافاتی شہر مدینۃ الزہراء (جسے اب (Cordota la Vieja) کہتے ہیں) کا بھی بانی تھا جو اس نے اپنی محبوبہ الزہراء کے لیے بنوایا تھا اور قرطبہ کے شمال مغرب میں ڈیڑھ گھنٹے کی مسافت پر Sierra کے دامن میں Convent de san Geronimo کے نزدیک جو محل کے کھنڈروں سے تعمیر ہوئی ہے) واقع تھا، لیکن اب عملاً اس کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہا (دیکھیے المقریزی، ۱: ۳۴۴ ببعد)۔ اصل مسجد کی شاندار توسیع (جس سے وہ تقریباً دگنی ہو گئی) عالم و فاضل خلیفہ الحکم المستنصر باللہ (۳۵۰ تا ۳۶۶ھ/۹۶۱ تا ۹۷۶ء) کے ہاتھوں عمل میں آئی، جو عظیم عبدالرحمٰن ثالث کا بیٹا اور جانشین تھا۔ اس نے اپنے وزیر اعظم (جسے اندلس میں حاجب کہتے تھے) جعفر الصقلبی کو حکم دیا کہ قبلے کی طرف دس دس ستونوں کی صفوں والے ۱۲ دالان در دالان اور بنائے جائیں۔ اس نے ایک شاندار نیا مقصورہ، ایک ساباط اور وہ عالی شان تیسری محراب بھی بنوائی جو تنہا کُلّیۃً محفوظ رہی ہے۔ آخری بڑی توسیع ہشام ثانی المؤید (۳۶۶ تا ۳۹۹ھ/۹۷۶ تا ۱۰۰۹ء) کے زبردست وزیر نائب السلطنت

المنصور (Almanzor، م ۱۰۰۲ء) نے کی۔ اس نے عمارت کے مشرقی حصے کی پوری لمبائی میں سات ستون دار دالانوں کا اضافہ کرکے ان کی تعداد جو پہلے گیارہ تھی، انیس تک پہنچا دی، لیکن مسجد کے وسطی مرکز کی محراب کو اس کی جگہ سے ہٹا دیا (چونکہ وادی الکبیر تک زمین کا ڈھال بہت زیادہ تھا، اس لیے یہ ناممکن معلوم ہوا کہ مسجد کو جنوب کی سمت مزید وسعت دی جائے)۔ شمال مغرب میں واقع (قصر) الزہراء کی طرح المدینة الزہراء بھی جسے المنصور نے قرطبہ کے مشرق میں سرکاری دفاتر کا مرکز بنانے کی غرض سے تعمیر کیا تھا، گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں طوائف الملوکی کے دور میں تباہ ہوگیا تھا اور اب بالکل معدوم ہوگیا ہے۔

ہشام ثالث المعتز باللہ (۴۱۸ تا ۴۲۲ھ/ ۱۰۲۷ تا ۱۰۳۱ء) کے ساتھ امویوں کے مکمل خاتمے کے بعد قرطبہ تین جمہوریوں، یعنی ابوالحزم جہور بن محمد بن جہور (۱۰۳۱ تا ۱۰۴۳ء)، ابو الولید محمد (۱۰۴۳ تا ۱۰۶۴ء) اور عبدالملک (۱۰۶۴ تا ۱۰۷۰ء) کی صدارت میں ایک جمہوریت بن گیا۔ آخرالذکر سال میں یہ اشبیلیہ کے بنو عباد کے قبضے میں آگیا۔ ۱۰۹۱ء میں المرابطون کے اور ۱۱۴۸ء میں الموحدون کے تحت رہا۔ جب ۱۲۳۵ء میں قشتالہ کے فرڈی ننڈ ثالث نے اسے فتح کر لیا تو اس کا تدریجی زوال شروع ہوگیا۔

ان بے شمار عرب علما میں سے جن کا تعلق قرطبہ سے تھا، ہم یہاں صرف ابن حزم (م ۱۰۶۴ء) ابن رشد (م ۱۱۲۶ء) اور بنو میمون (Maimonides) م ۱۲۰۴ء کا ذکر کریں گے۔

**مآخذ:** (۱) المقری نے ایک پوری کتاب (نفح الطیب، ۱: ۲۹۷ تا ۳۶۲) قرطبہ کے لیے وقف کر دی ہے (ملخص در Gayango: *History of the Mohammadan Dynasties in Spain*، ۱: ۲۰۰ تا ۲۳۹)، اگرچہ اس میں دوسرے مقامات سے متعلق بھی بہت سے ادبی اور تاریخی حواشی شامل ہیں؛ (۲) الادریسی: صفة المغرب (۱۸۶۶ء)، ص ۲۰۸ تا ۲۱۳ (عربی متن) = ترجمہ، ص ۲۵۶ تا ۲۶۶؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۵۸ تا ۶۱؛ (۴) القزوینی: آثار البلاد، ص ۳۷۰؛ (۵) Madoz: *Diccionario geogr.* *estadist. Inst*، ۶: ۶۳۶ تا ۶۶۰؛ (۶) Ack: *Poesie und kunst der Anaber in Spanien und Sicilian*، طبع ثانی، ۲: ۱۸۲ تا ۲۲۴؛ (۷) Contreras: *Estudio descriptivo de los monumentos arabes de Granada, Sevilla y Cordoba o Sea La Alhambra EL A.l Cazar y la gran Mezquita de Occidente*، طبع ثالث، میڈرڈ ۱۸۸۵ء (طبع ثانی ۱۷۷۸ء) (مع تصاویر اور نقشوں کے)، ص ۳۰ تا ۱۰۸؛ (۸) Rodrigo Amador de los Rios: *Inscripcione arabes de cordoba*، طبع اول، میڈرڈ ۱۸۷۹ء، طبع ثالث ۱۸۹۲ء؛ (۹) وہی مصنف: *Una excursion a las ruinas de Medina Az Zahra* در *La Espana Moderna*، ۱: جولائی ۱۹۰۶ء، ص ۱۹ تا ۳۸؛ (۱۰) K. E. Schmidt: *Cordoba und Granada*، لائپزگ۔ برلن ۱۹۰۲ء (Seemann: *Berumte Kunstsatten*، عدد ۱۳)؛ (۱۱) Baedaker: *Spanien und Portugal*، طبع ثالث ۱۹۰۶ء، ص ۳۳۶ تا ۳۵۵، میں شہر اور مسجد کا ایک بہت عمدہ نقشہ بھی ہے؛ (۱۲) A. F. Calvert: *Moorish Remains in Spain*، لنڈن ۱۹۰۶ء، ص ۱ تا ۳۳۲، متن غیر صحیح، متعدد تصاویر، جن میں سے بعض رنگین بہت کامیاب ہیں، بلکہ ان میں سے بیشتر بہت ہی اچھی ہیں؛ (۱۳) A. F. Calvert و Walter M. Gallicba: *Cordova, a City of the Moors*، مع ۱۶۰ تصاویر، لنڈن ۱۹۰۷ء شہر کے قدیم تر اور زیادہ کمیاب بیانات کے لیے دیکھیے: (۱۴) E. Redel: *Ambrosia de*

*Morales, estudio biografico* قرطبہ ۱۹۰۸ء، ص ۳۲۷-

[قرطبہ Cordoba کا شمار آج بھی ہسپانیہ کے بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔ ۱۹۷۰ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۲۵۳۶۳۲ ہے۔ ۱۹۷۲ء میں یہاں ایک نئی یونیورسٹی بھی قائم کر دی گئی ہے].

(C. E. SEYBOLD)

* **قُرْعة** : (ع)؛ قرعہ؛ قرعہ اندازی کو عربی لغت نویس سُھْمَۃ کا مترادف سمجھتے ہیں۔ اسی طرح وہ مادۂ ق۔ ر۔ ع کے بہت سے مشتقات کو س۔ ہ۔ م کے مشتقات کا ہم معنی خیال کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں تیروں (سِہام) کے ذریعے قرعہ اندازی ہوتی تھی، لیکن قرآن مجید نے قرعہ کے تیروں کے ذریعے گوشت وغیرہ کی تقسیم، قمار بازی اور پیشین گوئی کی ممانعت کر دی (۵ [المائدہ] : ۳، ۹۰) اور ان کو شیطانی کام قرار دیا۔ شریعت محمّدیہ میں قرعہ کا یہ حکم ہے کہ جن حقوق کے اسباب مفوض الی الرای ہوں، ان میں قرعہ جائز ہے، مثلاً مکان مشترکہ کی تقسیم (اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، مطبوعۂ لاہور، ۲ : ۱۸)۔ اس کی تائید قرآن مجید سے حضرت مریمؑ کی کفالت کے واقعے سے بھی ہوتی ہے (۳ [آل عمران] : ۴۴)۔ اسی وجہ سے مباح قرعہ اندازی کے لیے عام طور پر مادہ ق۔ ر۔ ع مستعمل رہا ہے۔ اس لفظ کے اصلی معنی ”مارنے، چوٹ لگانے“ کے ہیں، جو ض۔ ر۔ ب کا مترادف ہے (قدیم ترین زمانے میں بھی ہمیں ایک محاورہ ”ضرب اقداح“ (= تیر کھڑکھڑانا) ملتا ہے)۔ علاوہ ازیں امام بخاریؒ نے کتاب الشہادات کے آخری باب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی زندگی کے پانچ اور واقعات دیے ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض حالات میں آپ قرعہ اندازی کو جائز سمجھتے تھے (البخاری، مطبوعۂ لائیڈن) [باب القرعۃ فی المشکلات، ۲ : ۱۶۳])۔ ان تمام موقعوں پر ایسے دو یا دو سے زیادہ گروہوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے قرعہ اندازی کی گئی جن کا ایک چیز پر برابر کا حق تھا اور وہ اس بات کا فیصلہ نہ کر سکتے تھے کہ قبضے کا حق کس کا ہے یا متنازع فیہ چیز کسے دی جائے (قسطلانی ۲ : ۳۱۶ س ۵ ببعد)۔ اگرچہ فیصلہ کرنے کے لیے قرعہ اندازی پر جبرًا عمل لازم نہیں، پھر بھی قرعہ اندازی کا رواج عام تھا۔ چونکہ قاضی کے فیصلے پر طرفداری کا شبہہ ہو سکتا ہے؛ اس لیے اس کے مقابلے میں متخاصمین کی تشفی اور ناانصافی کے وہم کو دور کرنے کے لیے مقارعہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے (ھدایہ، ص ۸۱۴)۔ بنابریں مثال کے طور پر شافعی فقہ کی کتاب منہاج الطالبین میں قرعہ اندازی کو گیارہ ممکن صورتوں میں سے صرف دو صورتوں میں ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

قرعہ اندازی قطعات زمین اور دیگر اشیا کو ان دو متخاصمین کے درمیان جن کا برابر کا حق ہو تقسیم کرنے کے لیے پہلے بھی استعمال کی جاتی تھی اور اب بھی استعمال کی جاتی ہے (*Arabia Petraea* : Musil، ۳ : ۲۹۴)۔ ایسی صورتوں میں کاغذ کے چورس ٹکڑوں پر متخاصمین کے نام لکھے جاتے ہیں۔ پھر ان ٹکڑوں کو مٹی یا موم میں رکھ کر گولیاں بنا لی جاتی ہیں اور کسی ایسے شخص سے جو نام لکھے جاتے اور ان کی گولیاں بنانے کے وقت موجود نہیں تھا، کہا جاتا ہے کہ ان گولیوں میں سے کوئی گولی اٹھا لے۔ اس طرح گولی اٹھوا کر فیصلہ کرنے کو قرعہ کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۹۹؛ القوھستانی : جامع الرموز،

قازان ۱۳۰۹ھ، ۱ : ص ۲۹۷؛ القسطلانی، ۲ : ۳۱۶ س ۱۸، ببعد)۔

چونکہ ترکوں کے ہاں فوج میں نئی بھرتی کرنے کے لیے قرعہ اندازی خاص طور پر مستعمل تھی، اس لیے وہاں دور عثمانیہ میں اس کے معنی محدود ہو کر فوجی خدمت کے لیے بھرتی کرنے کے ہوگئے؛ چنانچہ مثال کے طور پر قرعہ آرمک کے معنی فوجی خدمت کے قابل عمر تک پہنچنا ہیں۔

آئندہ چل کر قرعہ نے جادو ٹونے کے ایک عمل کی صورت اختیار کر لی جسے ہر شخص تردد یا مصیبت کے وقت اپنی قسمت یا مستقبل کے حالات معلوم کرنے کے لیے کام میں لاتا؛ اس سے غرض رفع تردد کے علاوہ ذوق تجسس کی تسکین بھی ہوتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ قرعہ اندازی کا موجودہ استعمال در حقیقت شرعًا ممنوع ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مستقبل کا علم حاصل کرنے یا غیبی احوال معلوم کرنے کی کوشش ہے (البیضاوی نے اسے دخول فی علم الغیب کہا ہے) اور اگر غرض کو دیکھا جائے تو وہ بالکل وہی ہے جو تیروں کے استعمال سے تھی، یعنی غیب دانی کی کوشش، جو اسلام سے پہلے مکے میں رائج تھی اور جسے قرآن مجید (۵ [المائدہ] : ۳) میں ممنوع اور حرام قرار دیا گیا ہے (Freytag : *Einleit. in das Studium d. arab. Sprache*، بون ۱۸۶۱ء، ص ۱۵۳ ببعد)۔

قرعہ اب بھی دنیائے اسلام، بالخصوص عرب ممالک میں، قسمت کا حال معلوم کرنے کا سب سے زیادہ عام طریقہ ہے۔ اعمال، فال اور رمل کے زمرے میں قرعہ کا بھی شمار ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ فال میں گرد و پیش کی محسوسات سے نتائج نکالے جاتے ہیں جبکہ رمل میں ریت وغیرہ پر لکیریں کھینچ کر احوال معلوم کیے جاتے ہیں اور قرعے میں پانسے وغیرہ پھینک کر مطلب اخذ کیا جاتا ہے، جس کا اصل مقصد اعداد یا حروف کا حاصل کرنا ہوتا ہے، خواہ براہ راست پانسے پھینک کر ہو یا اسی طرح کے کسی اور ذریعے سے ہو۔ قرعہ کی تین مختلف صورتیں ہیں : (۱) قرعة الجعفریة (Ahlwardt، ۳ : ۵۶۵؛ جو ھریہ کے بجائے صحیح لفظ یعنی جعفریہ پڑھنا چاہیے)، جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب ہے۔ اس میں پانسوں سے غیب کا حال معلوم کرنے کی صورت کو نہایت واضح طور پر قائم رکھا گیا ہے؛ (۲) قرعة الانبیاء : یہ قرعہ کا سہل ترین طریقہ ہے کیونکہ اس میں انبیاء کے لکھے ہوئے ناموں پر انگلی رکھوائی جاتی ہے اور جس نبی کے نام پر انگلی رکھوئی جائے اسی کے مطابق جواب دیا جاتا ہے؛ (۳) قرعة المأمونیة، جس کی اصل خلیفہ مامون تک پہنچتی ہے، مفصل ترین، پیچیدہ ترین اور مقبول ترین طریقہ ہے۔ اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ انسانوں کی روزمرہ کی زندگی سے متعلق متعدد سوالات علٰحدہ علٰحدہ حلقوں میں لکھے جاتے ہیں۔ ان سوالات میں سے وہ سوال جو سائل کے مطلب سے ملتا جلتا ہے، چنا جاتا ہے۔ آخری جواب منظوم عبارت میں ایک بادشاہ کے منہ سے سننا ضروری ہے؛ لیکن اس سے پہلے سائل کو ہیاکل کے ایک سلسلے میں سے گزرنا پڑتا ہے، جس میں نجوم ثوابت، شگون کے پرندے اور سب سے آخر میں بلاد و اصبار شامل ہیں (اسی لیے اس کو قرعة الملوک یا قرعة الطیور بھی کہا جاتا ہے)۔

اگرچہ اس موضوع پر یورپ میں لکھی جانے والی کتابوں کے سلسلے میں عربی قرعہ کی اہمیت

مغربی ادب کے مقابلے میں بڑھ چڑھ کر بیان کی گئی ہے، تاہم یہ یقینی ہے کہ عبرانی کتب قیافہ پر عربوں کا اثر خاصا رہا ہے۔ یہ اثر عبرانی کتب کے ذریعے یا بلاواسطہ قرون وسطٰی کی کتب فال و رمل پر بھی کارفرما رہا ہے۔

**مآخذ:** چند ایک کتابیں لتھو سے چھپی ہیں (دیکھیے Doutte)، لیکن اس موضوع کی تصانیف کا بڑا حصہ مخطوطات میں ہے۔ ان فہرستوں کے علاوہ جو انیسویں صدی کے وسط میں چھپ چکی ہیں اور جن سے (۱) فلوگل: *Loosbücher der Muhammadaner*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، میں استفادہ کیا گیا ہے، مندرجۂ ذیل فہرستوں کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے: (۲) Ahlwardt، مطبوعۂ برلن، ج ۳، عدد ۴۲۳۵ تا ۴۲۴۴؛ (۳) Pertsch، مطبوعۂ گوتھا، عدد ۲۳ س ۳، ۹۳ س ۲۶، ۱۲۰۴، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰؛ (۴) de Slane، مطبوعۂ پیرس، عدد ۲۶۳۷ تا ۲۶۴۰، ۲۷۰۶، ۲۷۱۵ ببعد، ۲۷۵۸؛ (۵) ابن سیدہ: المخصص، ۱۳ : ۲۳؛ (۶) البخاری، طبع Krehl، ۲ : ۱۶۳ (باب القرعة فی المشکلات)؛ (۷) القسطلانی: شرح البخاری، بولاق ۱۳۰۴ھ، ۴ : ۴۱۳ ببعد؛ (۸) منہاج الطالبین، طبع v. d. Berg، ۳ : ۱۱۹ ببعد، ۳۲۴ و ۲ : ۳۲۸، ۴۰۴ ببعد و ۳: ۹۹ ببعد، ۱۰۲، ۱۲۲ ببعد، ۳۷۹، ۳۹۵ ببعد، ۴۳۰، ۴۶۱ ببعد؛ (۹) المرغینانی: الہدایہ، کلکتہ ۱۸۱۸ء، ص ۸۱۳ ببعد (فصل فی کیفیت القسمة)؛ نیز مترجمۂ چارلس ہملٹن، بار دوم، لنڈن ۱۸۷۰ء، ص ۵۹۵ ببعد؛ (۱۰) Doutté: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*، الجزائر ۱۹۰۹ء، ۳۷۵ ببعد؛ (۱۱) Steinschneider: *Die hebräischen Übersetzungen*، برلن ۱۸۹۳ء، ۲ : ۵۲۸، ۵۳۳؛ (۱۲) Bolte: *Zur Geschichte der Losbücher* (در *Georg Wickrams Werke*، ضمیمہ، از John Bolte، ج ۴ (۱۹۰۳ء) : ۲۷۶ تا ۳۴۸)؛ (۱۳) وہی مصنف: *Zur Geschichte der Punktier-und Losbücher* (در *Jahrbuch f. historische Volkskunde*، برلن ۱۹۲۵ء، ص ۱۸۵ تا ۲۱۴)؛ [(۱۴) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، مطبوعۂ لاہور، بمواضع کثیرہ]۔

(G. WEIL [و تلخیص از ادارہ])

**قَرْقَنَہ:** (Kerkenna)، تونس کے مشرقی ساحل سے پرے صَفَاقِس (Sfax) سے مساوی بلندی پر ۳۴ درجے ۳۵ دقیقے تا ۳۴ درجے ۵۰ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ایک مجمع الجزائر۔ ان جزیروں کو ساحل سے سمندر کی ایک ۲۵ میل چوڑی آبنائے جدا کرتی ہے، جس کا پانی اتنا کم گہرا ہے کہ اس میں بڑے جہازوں کا چلنا ممکن نہیں۔ ان میں دو [بڑے] جزیرے ہیں: (۱) شرقی (Charki؛ قدما کے ہاں Cercina)، شمال مشرق میں اور (۲) غربی (Cercinitis)، جنوب مشرق میں۔ پہلے جزیرے کی لمبائی ۱۵ میل اور اوسط چوڑائی ۴½ میل ہے۔ اس کا ساحل بے حد کٹا پھٹا ہے۔ اس کے شمال میں کئی چھوٹے ٹاپو ہیں۔ دوسرا جزیرہ وضع قطع کے اعتبار سے زیادہ گٹھا ہوا ہے۔ یہ ۱۰ میل لمبا اور ۴½ میل چوڑا ہے۔ انہیں جو آبنائے ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے وہ صرف ۱۰۰۰ گز چوڑی ہے، چنانچہ قدیم زمانے میں ان دونوں کو پل کے ذریعے ملایا جا سکتا تھا۔ ان جزیروں میں جو، گیہوں، مسور، انگور اور بہت بڑے رقبے میں حَلْفَہ (lygeum spartum) کی کاشت ہوتی ہے۔ یہاں کی آبادی ایسے بربروں پر مشتمل ہے جن میں غیر ملکی عناصر ملے ہوئے ہیں اور وہ آج تک ایک قبیلے میں منظم نہیں ہو سکے۔ مقامی باشندے، خاص طور پر جزیرۂ شرقی کے متعدد دیہات میں آباد ہیں یا دُور دُور جھونپڑیوں میں رہتے ہیں۔ وہ کھیتی باڑی کرتے ہیں، مویشی پالتے ہیں اور رسیاں، چٹائیاں اور ٹوکریاں

وغیرہ بناتے ہیں۔ باایں ہمہ یہاں کا سب سے بڑا پیشہ ماہی گیری ہے۔ جزیروں کے آس پاس اتھلے پانی میں مچھلی اور اسفنج بکثرت ہوتا ہے اور ان چیزوں کو کثیر مقدار میں حاصل کیا جاتا ہے۔

شرقی میں قدیم عمارتوں کے آثار ملے ہیں؛ Byzacene کی کلیسائی فہرست میں ایک [کلیسائے جزیرۂ شرقی (Episcopus Circitanus) کا ذکر ملتا ہے۔ قرون وسطی میں جزائر قرقنہ پر قابض ہونے کے لیے عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان کئی بار تنازع ہوا۔ ۵۴۰ھ/۱۱۴۵-۱۱۴۶ء میں ان جزیروں پر صقلیہ کے نارمنوں کا قبضہ ہو گیا (بقول الادریسی: ۵۴۸ھ/۱۱۵۳-۱۱۵۴ء میں)، لیکن وہ زیادہ عرصے تک یہاں قابض نہ رہ سکے۔ ۱۲۸۹ء میں پاپاے روم کے حکم سے یہ جزیرے روجر ڈوریا Roger Doria کے حوالے کر دیے گئے اور اس نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا۔ ڈوریا کے جانشینوں نے انہیں شاہ صقلیہ کے حوالے کر دیا اور اس نے یہاں کی حکومت Ramon Muntaner کو تفویض کر دی (۱۳۱۱ء)۔ بالآخر ۱۳۳۵ء میں عیسائی ان سے قطعی طور پر دستبردار ہو گئے۔ تاہم ۱۴۲۴ء میں اہل صقلیہ نے یہاں ایک بار پھر حملہ کیا اور تین ہزار قیدی پکڑ کر لے گئے۔

مآخذ: (۱) *Descr. de l' Afrique .... par Edrisi*، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن: ص ۱۲۶ تا ۱۲۷، ترجمہ: ص ۱۵۰؛ (۲) M. Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، Firenze ۱۸۶۴ تا ۱۸۷۲ء، ج ۳؛ (۳) V. Guérin: *Voyage archéologique en Tunisie*، پیرس ۱۸۶۲ء، ج ۱، باب ۱۹؛ (۴) Von Maltzan: *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۲: ۳۴۹ تا ۳۸۹؛ (۵) de Mas Latrie: *Traités de paix et de commerce*، پیرس ۱۸۶۸ء، تاریخی تعارف؛ (۶) Servonnet و Laffite: *Le golfe de Gabès en 1888*، تونس ۱۸۸۸ء، ص ۸۷ تا ۱۳۲۔

(G. YVER)

* **قُرقُوب**: خوزستان کا ایک شہر، جو واسطؔ سے سوس جانے والے راستے پر واقع ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے فاصلوں کے متعلق جو بیانات دیے ہیں انہیں اب P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen*، (۱۹۲۱ء)، ۴: ۳۹۶ ببعد، نیز دیکھیے ص ۴۳۰) میں مجتمع اور مرتب کر دیا گیا ہے۔ یہ شہر اپنے مخصوص قالینوں کے لیے مشہور تھا اور یہاں سلطان کا ایک طراز بھی تھا۔ یہاں ایک قسم کا کپڑا تیار کیا جاتا تھا، جو سُوسَنجِرد کہلاتا تھا، دیکھیے فرہنگ از de Goeje، در *BGA*، ج ۴، بذیل مادّہ)۔ الاِصطخری کا بیان ہے کہ فَسا [رَکّ بآں] کا سُوسَنجِرد قرقوب کے سُوسَنجِرد سے بہتر ہوتا ہے۔ مؤخرالذکر میں ریشم اور سُوت کی ملاوٹ ہوتی تھی اور مقدم الذکر میں اون استعمال کی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۳۱، ۲۴۶؛ (۲) Schwarz: کتاب مذکور، ۲ : ۹۸، جہاں عرب جغرافیہ نویسوں کے تمام اہم بیانات درج ہیں۔

(M. PLESSNER)

* **قَرْقِیسیا**: (نیز قَرْقِیسیہ)، ایک قصبہ، جو الجزیرۃ میں دریاے فرات کے بائیں کنارے پر خابور کے سنگم کے قریب ہی، ۳۵ عرض بلد شمالی سے ذرا اوپر واقع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ۔

مآخذ: (۱) *BGA*، بمواقع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛

(۲) ابن سرابین Ibn Serapien، طبع G. Le Strange، در JRAS، ۱۸۹۵ء، ص ۱۰، س ۹ و ص ۱۵؛ (۳) الطبری، طبع de Goeje، بمدد اشاریہ، ص ۳۵۷؛ (۴) البکری: مُعْجَم، (طبع Wüstenfeld)، ص ۵۲۸، ۷۶۹؛ (۵) الادریسی: نزہۃ المشتاق، مترجمۂ Jaubert، پیرس ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۰؛ (۶) یاقوت: مُعْجَم (طبع Wüstenfeld)، ۳: ۶۵، ۲ ببعد؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۱۲: ۲۸۷ (اشاریہ)؛ (۸) الدمشقی: نُخْبَۃ الدہر (طبع Mehren)، ص ۹۱، س ۹؛ (۹) ابوالفداء: Annales (طبع Reiske و Adler)، ۱: ۲۳۵ و ۳: ۵۱، ۵۰۹ و ۵: ۱۷؛ (۱۰) ابوالفداء: تقویم البُلدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۲۷۳، ۲۸۱ (ترجمہ: ۲: ۳۹، ۵۷)؛ (۱۱) Ritter: Erdkunde، ۱۰: ۱۵، ۱۳۹، ۲۳۶، ۱۱۲۹ و ۱۱: ۲۹۹ تا ۲۷۳، ۶۹۵؛ (۱۲) Layard: *Niniveh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۲۸۳ ببعد؛ (۱۳) Chesney: *Narrative of the Euphrates Expedition*، لنڈن ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۰؛ (۱۴) Nöldeke، در *Nachr. GGW*، ۱۸۷۶ء، ۱: ۱؛ (۱۵) Sachau: *Reise in Syrien u. Mesopot.*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۸۶ تا ۲۸۸؛ (۱۶) Moritz: *Zur antiken Topographie der Palmyrene* (*Abh. Pr. Akad.*)، ۱۸۸۹ء، ص ۲۷ تا ۳۹؛ (۱۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۵؛ (۱۸) Chapot: *La frontière de l' Euphrate*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۹۳ تا ۲۹۷؛ (۱۹) E. Herzfeld، در Sarre Herzfeld: *Archaeol. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*، برلن ۱۹۱۱ء، ۱: ۱۷۲ تا ۱۷۴؛ (۲۰) Weissbach، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl. der klass. Altertumswiss.*، ۱۱: ۵۰۵ ببعد (نیز دیکھیے ۱: ۱۷۹۳ و ۲۶۲۷؛ ۳: ۲۰۱۷ و تکملہ، ۱: ۲۸۰، بذیل مادۂ Chabora).

(M. STRECK [تلخیص از ادارہ])

**قَرْمَطی**: رَکَ بہ قرامطہ۔ *

**قَرْمُونہ**: اشبیلیہ سے مشرق کی جانب ۲۵ میل کے فاصلے پر اندلس کا ایک شہر، جس کی آبادی آج کل [۲۶ ہزار سے زیادہ] ہے۔ یہ قدیم رومی شہر کارمو Carmo ہے (قبل ازیں غالباً قدیم آئبیری شہر Turdetani، لیکن اس کا نام فینیقی لفظ کِرِم (: تاکستان) سے ماخوذ نہیں سمجھنا چاہیے جیسا کہ بعض تخیل پسند اشتقاقیوں نے کیا ہے)۔ بلندی پر واقع ایک مستحکم قلعے کی حیثیت سے، جہاں سے وسیع میدانوں پر زد پڑتی تھی، اسے عہد قیصریہ میں نمایاں اہمیت حاصل رہی، چنانچہ بعدازآں اسے اپنے سکّے مضروب کرنے کا حق بھی مل گیا۔ ۷۱۲ء میں اس پر موسٰی بن نُصَیر نے قبضہ کر لیا اور جب سے اس کا عربی نام قرمونہ مشہور ہو گیا (جس کا تلفظ ہسپانیہ میں قرمونہ یا زمانۂ حال میں Carmona کیا جاتا ہے)۔ ۷۶۳ء میں یہاں عباسی باغی العلاء بن مغیث الیَحْصُبی نے عبدالرحمٰن اوّل کو دو ماہ تک محصور رکھا، لیکن مایوس ہو جانے کے بعد عبدالرحمٰن نے حزم و احتیاط کو بالاے طاق رکھ کر قلعے سے باہر نکل کر حملہ کیا اور انتہائی خونریزی کے بعد اسے شاندار فتح حاصل ہوئی (ڈوزی: Histoire، ۱: ۳۶۵ تا ۳۶۷)۔ ۸۴۴ء میں یہاں اہل اشبیلیہ کو نارمنوں کے سامنے پسپا ہونا پڑا۔ امراے اندلس کے خلاف تارکین مسیحیت کی بغاوتوں کے زمانے (نویں صدی کا آخر) میں بُبَشْتَر [رَکَ باں] کی طرح یہ شہر بھی باغیوں کے لیے ایک محفوظ جاے پناہ رہا۔ بنو امیہ کے خاتمہ اور قرطبہ کی خلافت کے زوال پر (دور ملوک الطوائف) قرمونہ نے بربر خاندان بنو برزال (برزیل) کی حکومت میں آزادی حاصل کر لی، جو صرف دو مستحکم قلعوں، یعنی قرمونہ اور استجہ (جو قرمونہ

کے مشرق میں دریائے Genil کے کنارے واقع تھا) اور وہاں سے شمال کی جانب وادی الکبیر تک کے علاقے پر قابض تھا۔ اس خاندان میں حسب ذیل حکمران ہوئے۔ (۱) محمّد بن عبداللہ ۱۰۲۹ تا ۱۰۴۳ء؛ (۲) اس کا بیٹا اسحٰق، تقریباً ۱۰۵۴ء تک اور (۳) العزیز المستظہر، ۱۰۶۷ء تک، جب قرمونہ پر اشبیلیہ کے بنو عباد [رک بآں] کا قبضہ ہو گیا۔ ۱۰۹۱ء میں قرمونہ المرابطون کے اور ۱۱۴۷ء میں الموحدون کے زیر نگین آ گیا۔ ۱۲۴۷ء میں اسے قشتالیہ کے فریڈرک Frederick ثالث (The Saint of Castile) نے فتح کر لیا اور ازسر نو آباد کیا۔

مآخذ : (۱) یاقوت، ۴ : ۶۹ (قرمونیہ کی جگہ قرمونہ پڑھیے)؛ (۲) Simonet : *Historia de los Mozárabes*، بمدد اشاریہ۔

(C. F. Seybold)

* **قَرْمِیسِین** : رک بہ کرمان شاہ۔

* **قِرْواش** : بن المُقَلَّد ابو المَنِیع، معتمد الدولہ، ایک عُقَیلی فرمانروا۔ ۳۹۱ھ/۱۰۰۰-۱۰۰۱ء میں المُقَلَّد کے قتل کے بعد اس کا بڑا بیٹا قِرْواش اس کی جگہ امیر بنا۔ ۳۹۲ھ/۱۰۰۱-۱۰۰۲ء میں قِرْواش نے المَدائن پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج روانہ کی، جو ان دنوں آل بویہ کے حلقۂ اطاعت میں شامل تھا۔ بنو عُقَیل کو جلد ہی پسپا ہونا پڑا اور جب انہوں نے بنو اسد سے، جن کا امیر ابوالحسن علی بن مَزْیَد الاسدی تھا، رشتۂ اتحاد استوار کر لیا تو بہاء الدولہ [رک بآں] کا نائب ابو جعفر الحجّاج فوراً ان کے خلاف معرکہ آرا ہو گیا اور اس نے بنو خُفَاجہ کو اپنی اعانت کے لیے طلب کیا۔ اسی سال ماہ رمضان (جولائی - اگست ۱۰۰۲ء) میں دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا۔ ابو جعفر کو شکست ہوئی، لیکن اس نے دوبارہ اپنی فوجیں جمع کر لیں اور بہت جلد کُوفے کے قریب بنو عُقَیل کو شکست فاش دی۔ ۳۹۷ھ/۱۰۰۶-۱۰۰۷ء میں قِرْواش نے کوفے پر فوج کشی کی، مگر شکست کھائی۔ چند سال بعد (۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں) اس نے بنو عبّاس سے قطع تعلق کر لیا اور فاطمی خلیفہ الحاکم بأمر اللہ کے نام کا خطبہ پڑھوانے لگا، لیکن بہاء الدولہ کے سپہ سالار حَسَن بن استاذ ہُرمُز کی کمان میں فوجوں کے پہنچتے ہی اس نے دوبارہ خلافت عباسیہ کی اطاعت اختیار کر لی۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰-۱۰۲۱ء میں بنو مَزْیَد اور خلیفہ کی فوجوں نے قِرْواش پر حملہ کر کے اسے شکست دی اور یہ محض خلیفہ کی عنایت تھی کہ وہ اپنے منصب پر برقرار رہ سکا۔ بہرحال صلح زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ بنو خفاجہ نے قِرْواش کے ملک پر حملہ کر دیا اور جب وہ ان کے مقابلے پر آیا تو انہوں نے دُبَیس بن علی بن مَزْیَد سے اتحاد کر لیا (۴۱۷ھ/۱۰۲۶-۱۰۲۷ء)۔ بغداد سے بھی ایک لشکر آ کر اتحادیوں سے مل گیا۔ کوفے کے قریب ہراول دستوں میں جنگ ہوئی۔ قِرْواش نے راہ فرار اختیار کی اور اتحادی فوجوں نے کچھ مدت کے لیے الأنبار کے شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد داخلی جھگڑے شروع ہو گئے۔ بنو عُقَیل کے دو افراد نجدۃ الدولۃ کامل بن قُراد اور رافع بن الحَسَن نے، جن سے قِرْواش کا ایک بھائی بدران (حاکم نَصِیبِین) آ ملا تھا، آپس میں اتحاد کر لیا اور ایک زبردست لشکر لے کر قِرْواش پر چڑھ دوڑے۔ چند روز بعد دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، گھمسان کا رن پڑا لیکن طرفین کے درمیان میدان جنگ ہی میں مفاہمت ہوگئی اور بدران کو نصیبین پر بدستور قابض رہنے کی اجازت مل گئی۔ اس دوران میں بنو خَفَاجہ کے

سپہ سالار مُنیع بن حسّان نے جامِعَین کا شہر تاراج کر دیا، جو بنی مَزْید کے قبضے میں تھا۔ یہ دیکھ کر دُبَیْس نے قِرْواش سے صلح کر لی۔ مُنیع نے شہر الاَنْبار دو بار نذر آتش کرنے کے بعد بُوَیْہی فرمانروا ابوکالیجار [رک بآں] کی اطاعت قبول کر لی اور قِرْواش الاَنْبار کے باشندوں کو اپنے شہر کے استحکامات کو مضبوط کرنے میں مدد دینے لگا۔ ترک فرمانروا بَرْس طوغان اور بویہی سلطان جلال الدّولہ [رک بآں] کی باہمی کشمکش میں قِرْواش نے مؤخرالذکر کی حمایت کی۔ ۴۲۲ھ/ ۱۰۳۰-۱۰۳۱ء میں مختلف اسباب کی بنا پر ان دونوں میں کئی بار جھگڑے ہوئے، لیکن جب جلال الدّولہ نے الاَنْبار کی طرف فوج روانہ کی تو قِرْواش کو اس کی اطاعت کا حلف اٹھانا پڑا اور دونوں کے درمیان دوستانہ تعلقات پھر بحال ہو گئے۔ ۴۳۴ اور ۴۳۵ھ میں عراق پر غُزوں [رک بہ غُزّ؛ نیز مَرْوان، آل] کا حملہ ہوا، لیکن ۲۰ رمضان ۴۳۵ھ/ ۲۱ اپریل ۱۰۴۴ء کو قِرْواش نے دوسرے عقیلیوں اور دُبَیْس سے مل کر راْس الاَیْل کے مقام پر انھیں شکست دی اور انھیں دیار بکر اور آذربیجان کی جانب پسپا ہونا پڑا۔ قِرْواش کو اپنے بھائی ابو کامل بَرَکۃ سے بھی جنگ کرنا پڑی۔ ان کے باہمی تعلقات بہت خوشگوار تھے، جو ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸-۱۰۴۹ء میں خراب ہو گئے۔ ان کے بھتیجے قُرَیْش بن بَدْران نے اپنے چچا قِرْواش سے مل کر ابوکامل کو بھگا دیا۔ محرم ۴۴۱ھ/ جون ۱۰۴۹ء میں دونوں بھائیوں کے درمیان جنگ کی نوبت پہنچ گئی، لیکن چونکہ قِرْواش کے کئی آدمی ابوکامل سے جا ملے تھے، اس لیے وہ کسی خاص دشواری کے بغیر قِرْواش کو گرفتار کرکے موصل لے آیا۔ اگرچہ قِرْواش کو اب بھی برائے نام بادشاہ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن وہ سیاست میں عملی حصہ نہیں لے سکتا تھا اور جب ابو کامل نے دیکھا کہ قِرْواش ضرورت سے زیادہ خود مختار ہوتا جا رہا ہے تو اس نے ۴۴۲ھ/ ۱۰۵۰-۱۰۵۱ء میں اسے آزادی سے محروم کر دیا۔ بایں ہمہ اس سے بہت عزت و احترام کا سلوک روا رکھا جاتا تھا۔ ۴۴۳ھ/ ۱۰۵۲ء میں ابو کامل کی وفات کے بعد اس کے بھتیجے قُرَیْش کو امیر تسلیم کر لیا گیا۔ قِرْواش نے یکم رجب ۴۴۴ھ/ ۲۷ اکتوبر ۱۰۵۲ء کو الموصل کے قریب قلعۃ الجراحیۃ میں وفات پائی۔ ایک روایت کی رو سے اسے قریش نے مروا دیا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۹۳ تا ۳۰۲؛ (۲) ابن خَلِّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۷۴۵، مترجمۂ de Slane، ۲: ۳۱۵ ببعد؛ (۳) ابن شاکر الکُتُبی: فوات الوَفَیات، ۲: ۱۳۱ ببعد؛ (۴) ابن خَلْدُون: العِبَر، ۴: ۲۵۷ تا ۲۶۳؛ (۵) الہلال الصّابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، بمدد اشاریہ؛ (۶) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۳: ۵۰، ۵۲، ۶۸ ببعد، ۷۸، ۸۷، ۸۹، ۹۲۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **قَرَّوُل**: (قَرَاوُل، قَرَا غُول)؛ مشرقی ترکی کا ایک لفظ، جس کے معنی ہیں محافظ، چوکیدار، نگہبان، پہرہ دار (آخری معنوں میں اس لفظ کو روسیوں نے بھی اختیار کر لیا ہے)، یا وہ شکاری جو فاصلے سے شکار کو بھانپ لے؛ ان شکاریوں کی جماعت کے سردار کو قراول بیگی کہتے ہیں۔ ترکان عثمانیہ کے ہاں قرہ قول پولیس تھانے کو کہتے ہیں۔ اس لفظ کا تعلق مادۂ قَرَہ یا قرلہ سے ہے، جس کے معنی ہیں دیکھنا، نگہبانی کرنا، حفاظت کرنا۔ آج کل بخارا میں قراول بیگی کا عہدہ لفٹنٹ کے برابر ہے (P. Kouznietsov؛

*Lutte des civilisations et des Langues*، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۸۳)۔

ایران میں قراول خانے ان دیدبانی برجوں کو کہتے ہیں جو پہاڑوں کی چوٹیوں پر بنائے جاتے ہیں اور جہاں سے اردگرد کے سارے علاقے کی پاسبانی کی جاسکتی ہے (Chodzko : *Specimens of the Popular Peotry of Persia*، مطبوعۂ *Or. Transl Fund*، ص ۴۲۸، حاشیہ۔

مآخذ: (۱) Radloff : *Opyt.*، ج ۲، عمود ۱۳۹، ۱۶۵؛ (۲) Pavet de Courteille : *Dict. Turk-oriental*، ص ۴۹۸؛ (۳) سلیمان افندی: لغات جغتای، ص ۲۱۶؛ (۴) R. Youssouf : *Dict. turc-français*، بذیل مادّہ؛ (۵) Barbier de Meynard : *Dict. turc-français*، بذیل مادّہ؛ (۶) Carla Serena : *Hommes et choses en Perse*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۵۶۔

(Cl. Huart)

* **قرویہ** : Croja؛ رک بہ آق حصار۔

* **قرہ** : ترکی لفظ، جس کے معنی عام طور پر سیاہ یا گہرے رنگ کے ہیں۔ یہ ان معنوں میں بالعموم کئی جغرافیائی ناموں کے سابقے کے طور پر استعمال ہوتا ہے، مثلاً قرہ آمد (اس سیاہ پتھر (basalt) کی وجہ سے جس سے یہ قلعہ بنا ہے)؛ قرہ طاغ (اپنے گھنے تاریک جنگلوں کی وجہ سے)، وغیرہ۔ مقامات کے ناموں میں قرہ کے علاوہ اس کی ایک شکل قرّجہ بھی ملتی ہے۔ اشخاص کے ناموں میں قرہ کا اشارہ ان لوگوں کے سیاہ یا سیاہی مائل بھورے رنگ کے بالوں یا ان کے چہرے کی سیاہ رنگت کی طرف ہوتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے معنی "قوی اور طاقتور" بھی ہوتے ہیں اور قرہ مان یا قرہ ارسلان جیسے ناموں میں اس سے یہی مراد لینا چاہیے۔ اس سلسلے میں ہمیں قرہ خان کا نام بھی ملتا ہے، جو مشرقی ترکستان کے قرہ خانی خاندان نے اختیار کر رکھا تھا۔

مآخذ: (۱) Von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reichse*، ۱ : ۸۰؛ (۲) محمود کاشغری : دیوان لغات الترک، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ھ، ۳ : ۱۶۷۔

(J. H. Kramers)

* **قرہ باغ** : (ترکی و فارسی : "سیاہ باغ"، جو اپنی بلند وادیوں کی سیاہ اور زرخیز زمین کی بدولت اس نام سے مشہور ہے) اب یہ ارّان [رک بآں] کے پہاڑی حصے کا نام ہے جو ماورائے قفقاز کا ایک صوبہ ہے اور کُرّ، ارس اور ضلع اریوان سے گھرا ہوا ہے۔ اس کا رقبہ تقریباً ۶۷۵۰ مربع میل اور آبادی نصف آذربیجانی اور نصف ارمنی ہے۔ صدر مقام شوشہ ہے اور اس کے پہاڑ قامش Kamish (۱۲۳۸۰ فٹ) اور قپوجک Kapudjik (۱۲۳۶۰ فٹ) ہیں۔ یہاں کے گھوڑے اپنی چستی کی وجہ سے مشہور ہیں۔ اس جگہ کیڑے مکوڑے، سانپ، بچھو اور زہریلی مکڑیاں (trantulas) پائی جاتی ہیں۔ فتح علی اخوند زادہ [رک بآں] کے اپنے طربیہ ناٹک حکیم نباتات (Monsieur Jourdan, botaniste parisien) کا محل وقوع یہی صوبہ ہے۔

مآخذ: (۱) حمداللہ مستوفی : نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۱، ۱۸۲ (ترجمہ : ص ۹۲، ۱۷۳)؛ (۲) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۳۹۲، ۳۹۳ (مترجمۂ de Neorberg، ص ۵۵۹)؛ (۳) رضا قلی خان: روضۃ الصفای ناصری، مطبوعۂ تہران، ۹ : ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۹۰، ۱۶۷، ۱۷۲؛ (۴) سامی بے : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۶۲۶؛ (۵) Schefer : *Chrest. perse.*، ۲ : ۱۲۱؛ (۶) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۷۹؛ (۷) Ed. Eichwald : *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*، Stuttgart

۱۸۳۷ء، ۱: ۲۲۲ تا ۲۱، ۵۵۰ ببعد؛ (۸) K. Koch: *Reise im Kaukasus ... und in Grusien*، وائمر ۱۸۴۳ء، ۳: ۱۱۱ تا ۱۱۶، ۲۰۰ تا ۲۰۶؛ (۹) G. Radde: *Karabagh* در *Petermann's Mitt.* Erganzungsbd ۲۱ (۱۸۹۰ء) Heft، شمارہ ۱۰۰۔

(CL. HUART [و تلخیص از ادارہ])

* **قرّہ پاپاخ**: ("سیہ ٹوپیاں" یہ لوگ سروں پر سیاہ برّے کی کھال کی ٹوپیاں پہننے کی وجہ سے اس نام سے مشہور تھے)، ترکی نسل کے لوگ جو پہلے دریاے بورچلّہ یا دبِدہ کے کنارے صوبۂ تفلس کے مشرقی حصے میں رہتے تھے اور جن میں سے کچھ ۱۸۲۸ء میں ترک وطن کرکے ترکی علاقے (قارص کے قرب و جوار) میں اور کچھ ایرانی علاقے (جھیل اُرمیہ کے جنوب میں واقع ضلع سُلدُز) میں چلے گئے تھے۔ قارص کے ضلع میں ان کی تعداد کل آبادی کے ۱۵ فی صد کے قریب ہے۔ ۱۸۸۳ء کے لگ بھگ ان کی تعداد ۲۱۶۵۲ تھی جن میں سے ۱۱۷۲۰ سنّی تھے اور ۹۹۳۰ شیعہ (K. Sadovskiy: *Kratkaya zamaietka o Karskoi oblasti* در *Sbor. Mater. etc. Kavkaza*، ۳: ۳۱۵ تا ۲۵۰)؛ ۱۸۹۲ء کے قریب ان کی تعداد ۲۸۳۹۹ تھی (N. Aristow: *Zamietki o betničeskom sostavie tyrukskikh plemen etc.*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۷ء، ص ۱۳۹ ببعد، منقول از *Prav. Viestnik* ۱۸۹۶ء، عدد ۴۷)؛ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد ۲۹۸۷۹ تھی۔ ۱۹۱۰ء کی "قفقاز کی جنتری" (*Kavkazzkiy Kalendar*) میں قارص کے علاقے کے ۹۹ گاؤں قرہ پاپاخ سے آباد بتائے گئے ہیں، جن میں سے ۶۳ ضلع قارص میں ہیں، ۲۹ ضلع اردھان (روسی اردگن Ardagan) اور ۷ ضلع کا غیزمان Kagizman میں؛ اس میں قرہ پاپاخ کی مجموعی تعداد ۳۹۰۰۰ دی گئی ہے (وہی کتاب، ص ۳۴۵؛ مقالہ از A. Dirr)۔

قرہ پاپاخ کے ایک اور چھوٹے سے گاؤں کا ذکر بھی ملتا ہے جس کی آبادی تاتاریوں پر مشتمل ہے اور صوبۂ یلسوٹ پول Yelisawetpol میں ضلع قزاخ Kazakh میں (جس کی سرحد صوبۂ تفلس سے ملتی ہے) واقع ہے۔ ضلع سلدز کے قرہ پاپاخ کی بابت رتّر بہ C. Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۹۲۹، ۱۰۱۸ اور ۱۰۳۲، جہاں ۱۸۳۸ء تک Fraser اور Rawlinson کا تتبع کیا گیا ہے اور اس سے بعد کے زمانے کے لیے V. Minorsky کا (جو ترکی اور ایران کی سرحدوں کا تعین کرنے والے کمشن ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۴ء کا ایک رکن تھا)، در *Materiali po izučeniyu Vostoka*، vip. ۲، پیٹروگراڈ ۱۹۱۰ء (دیکھیے اشاریہ)۔

یہ قرہ پاپاخ جو سب کے سب شیعہ ہیں، کسی زمانے میں حکومت روس کے ملازم رہ چکے تھے اور آج بھی ان کے پاس وہ اسناد محفوظ ہیں جو روسی سپہ سالاروں نے ان کے اسلاف کو ان کی خدمات کے صلے میں دی تھیں۔ جب ان کی خدمات حکومت ایران کو منتقل کر دی گئیں (کہا جاتا ہے کہ اس سے متاثر ہونے والے کل ۸۰۰ خاندان تھے جن کا سردار مہدی خان تھا) تو عباس میرزا [رک بآں] نے انھیں سُلدُز کا ضلع بطور تیول (جاگیر) عنایت کر دیا۔ اس کے عوض انھیں ۴۰۰ سوار مہیا کرنے پڑتے تھے۔ زمیندار ہونے کی حیثیت سے قرہ پاپاخ کے سردار (خان، آغا) ایرانی حکومت کے زیر سایہ خوشحال ہوگئے۔ اس علاقے پر ۱۹۰۴ء میں ترکوں کا قبضہ ہوا تو ان کی خوشحالی میں کمی آگئی، کیونکہ ترک حاکم زمینداروں کے مقابلے میں کسانوں کی حمایت کرتے تھے۔ ۱۵ رجب ۱۳۲۹ھ/ ۱۲ جولائی ۱۹۱۱ء کو قرہ پاپاخ نے کمشن کے

روسی اور انگریز مندوبین کے پاس ایک درخواست ارسال کی جس میں انہوں نے یہ خواہش ظاہر کی کہ یا تو ان کا علاقہ دوبارہ حکومت ایران کی حدود میں شامل کر دیا جائے اور یا انہیں ایران کے اندرونی علاقوں میں نقل مکانی کا موقع دیا جائے۔ اس پر مُلْدُز کا علاقہ ایران کو منتقل کر دیا گیا (دستاویزی معاہدہ، مورخہ ٣/١٧ نومبر ١٩٠٣ء)۔ ترکی فوجیں جنگ بلقان ١٩١٢ء کے دوران میں یہاں سے پہلے ہی ہٹائی جا چکی تھیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد حالات میں کیا تغیر و تبدل ہوا، اس کا مجھے علم نہیں ہو سکا۔

(W. BARTHOLD)

* **قُرّہ تگین**: ایک ضلع جو دریاے وخش یا سرخاب (ترکی: قزل سو) کے کنارے واقع ہے۔ یہ دریا ان مختلف دریاؤں میں سے ہے جن کے ملنے سے آمو دریا بنتا ہے۔ عرب جغرافیہ نویس اسے راشت کہتے ہیں (الاصطخری، جلد ١ : ٣٣٩) محل وقوع کے لحاظ سے راشت مرکزی مقام (یا القلعة الاصطخری، ص ٣٣٤) موجودہ جرم Garm کے بالکل مطابق ہے جو قرہ تگین کا واحد شہر ہے۔ اس زمانے میں راشت اسلامی مملکت کے سرحدی علاقوں میں شمار ہوتا تھا اور اس کے مشرقی جانب ترکوں کے حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایک فصیل تھی جسے فضل بن برمک (اس کے بارے میں دیکھیے ١ : ٦٦٥، ٢ : ٣٧) نے تعمیر کرایا تھا۔ قدیم زمانے میں اس علاقے میں سے ہوتی ہوئی وہ شاہراہ گزرتی تھی جو اسے مغربی ایشیا سے ملاتی ہے اور جس کا ذکر Ptolemy نے کیا ہے۔ بسا اوقات قرہ تگین کا تعلق کمیذ Komeds کے پہاڑی علاقوں [illegible] سے ظاہر کیا جاتا ہے (مثلاً حال ہی میں Chavannes نے Sewertzow در *Bull. de la Soc. de Géogr.* حصہ ٣، بابت ١٨٩٠ء، ص ٢٣ تا ٢٤، کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے *Documents sur les Turcs Occidentaux* میں ص ١٦٣ پر یہ راے ظاہر کی ہے)، لیکن ازمنۂ وسطی میں Komeds (عربی: کمیذ یا کماذ؛ چینی Kiu-mi-t'o) اس علاقے کا نام ہے جو راشت کے نیچے واقع ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرون وسطی میں اور اس کے بعد بھی وادی وخش کو تجارتی اعتبار سے کوئی زیادہ اہمیت حاصل نہیں تھی۔ اب تک کی معلومات سے فقط اس قدر پتا چلتا ہے کہ شاہ رخ نے جو سفارت چین بھیجی تھی (١٤١٩ تا ١٤٢٢ء) اس نے فرغانہ اور بلخ کے مابین اپنا واپسی کا سفر اس سڑک سے طے کیا تھا، جس کا ذکر Ptolemy نے کیا ہے۔

ان تمام پہاڑی علاقوں کی طرح جو آمو دریا کی بالائی گزرگاہ پر واقع ہیں، قرہ تگین بھی بالکل ازمنۂ قریب تک مقامی فرمانرواؤں کے ماتحت تھا۔ عہد مغول سے پہلے قرہ تگین کے فقط ایک امیر، جعفر بن شمانیکو (گردیزی در Barthold: *Turkestan etc.*، ١ : ٩، بذیل ٣٣٢ھ/٩٤٣-٩٤٤ء) کا ذکر ملتا ہے۔ تیمور اور اس سے بعد کے زمانے میں اس ملک کا نام قیر تگن (Kayir Tegin or Tigin) (یا تگین) ملتا ہے اور ظفر نامہ کے مطبوعہ نسخے، ١ : ١٨٩، میں اسے غلطی سے تیر تگین لکھا ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی موجودہ شکل کب اور کیسے مروج ہوئی۔ مخطوطہ بابر نامہ (طبع Beveridge ورق ٣٢ ب، ورق ٣٦ ب؛ قراتیگین؛ ورق ٩٦ ب، ورق ١٠٨ : قیرتیگین) ہے اور تاریخ رشیدی (ترجمہ Ross، بالخصوص ص ١٣٢) میں دونوں شکلیں پائی جاتی ہیں۔ عام طور سے قرہ تگین کی تشریح یہ کی جاتی ہے کہ یہ ایک ترکی لفظ ہے جس کے معنی ہیں "سیاہ کانٹا" (دیکھیے Radloff: *Wörterbuch*، ٢ : ١٣٥؛ عثمانی قرہ دِکان) یا یہ کہ دو قرغز کسانوں کے نام کا مجموعہ ہے، جنہوں نے اول اول اس

زمین کو جوتا تھا (I. Minayew : Swyedeniya o Stranakh po vorkhovyam Amu Daryi، ص ۱۴۲؛ بہ تتبع Arendarenko)، محمود ولی کی کتاب بحر الاسرار (مخطوطۂ انڈیا آفس، Cat : Ethe، عدد ۵۷۵، ورق ۲۷۷ الف) میں لکھا ہے کہ رجب ۱۰۳۵ھ (دسمبر ۱۶۲۵ء تا جنوری ۱۶۲۶ء) میں قرغز کے ۱۲۰۰۰ خاندان جو اس وقت تک بت پرست تھے قرہ تگین میں سے ہوتے ہوئے حصار چلے گئے۔ آج کل تاجیک (اور ازبکوں کی تھوڑی سی تعداد کے ساتھ ساتھ قرہ تگین کی آبادی کا ایک حصہ قرغیز (قرہ قرغز) ہے۔

انیسویں صدی عیسوی میں شاہان بدخشان (دیکھیے ۱ : ۵۵۲ ببعد) کی طرح قرہ تگین کے فرمانرواؤں کا بھی یہ دعوی تھا کہ وہ سکندر اعظم کی نسل سے ہیں [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار دوم بذیل مادّہ]۔

مآخذ : ۱۸۷۸ء تک کے لیے بہترین سند (۱) Abramow در Izv. Russkago Geograf. Obshč، ۶ : ۱۰۸ ببعد؛ (۲) Arendarenko در Vojenniy Sbornik، مئی ۱۸۷۸ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۳) Minayew در Swyedeniya Stranch etc، ص ۱۹۶ ببعد، ۲۳۳ ببعد؛ (۴) اقتباسات از Oshanin مجلہ (Journal) در Izv. R. Geogr. Obshč. ۱۸۸۰ - ۱۸۸۱ء؛ (۵) Kostenko : Turkestankiy Kray، ۲ : ۱۹۷ ببعد؛ نیز (۶) Proc. R. Geogr. Soc، ۱۸۸۰ء، ص ۵۷۵؛ جس کا حوالہ W. Geiger نے Ostiranische Kultur، ص ۲۹، میں دیا ہے؛ بعد میں آنے والے سیاح: (۷) A. Semenow : Etnograf. očerki Zarafshanskikh gor, Karategina i Darwaza، ماسکو ۱۹۰۳ء؛ (۸) D. Logofet : V gorakh i na ravinakh Buchari، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۲ ببعد؛ (۹) W. R. Rickmers : The Duab of Turkestan، کیمبرج ۱۹۱۳ء، ص ۳۲۵ (سیاحت ۱۹۰۶ء)؛ (۱۰) W. Masalskiy : Turk. Kray، ص ۷۳۵ ببعد۔

(W. Barthold [و تلخیص از ادارہ])

* **قرہ چلبی زادہ** : ترک مؤرخ، فقیہ اور شیخ الاسلام عبدالعزیز افندی کا لقب۔ وہ ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ حسام الدین حسین بن محمد بن حسام الدین افندی، اس کی پیدائش کے وقت روم ایلی کا قاضی عسکر تھا۔ وہ بروسہ [بورسہ] میں محرم ۱۰۰۷ھ/اگست ۱۵۹۸ء میں فوت ہوا اور وہیں دفن ہوا، دیکھیے السید اسمعیل بلیغ بروسوی : تاریخ بروسہ، بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۱۳ تا ۳۱۶؛ اولیا : سیاحت نامہ (قسطنطینیہ ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۸ھ)، ۲ : ۵۳۔ اس کا لقب قرہ چلبی زادہ تھا، جو اس کے تمام اخلاف نے اختیار کر لیا، اس کی وجہ سے اکثر التباس پیدا ہوتا رہا ہے)۔ عبدالعزیز افندی نے اپنے بڑے بھائی محمد افندی سے تعلیم پائی جو ضلع کا قاضی القضاۃ تھا (دیکھیے محمد ثریا : سجلّ عثمانی، ۴ : ۱۵۵؛ اولیا : سیاحت نامہ، ۱ : ۳۰۷؛ J. von Hammer : Constantinopolis، ۲ : ۵۲ (محمد افندی نے ۹/ذوالحجّہ ۱۰۴۲ھ/۱۳ جون ۱۶۳۳ء کو وفات پائی۔ وہ استانبول میں [قبرستان] ایوب میں مدفون ہے) اس نے مفتی صنع اللہ افندی کے سامنے بھی زانوے تلمذ طے کیا۔ اس کے بعد وہ مختلف عہدوں پر مامور رہا۔ اگست ۱۶۱۲ء میں وہ مدرسۂ خیرالدین پاشا میں مدرس مقرر ہوا، اپریل ۱۶۱۵ء میں علی پاشا کے نئے مدرسے میں، اپریل ۱۶۱۶ء میں مدرسۂ پیری پاشا میں اور اپریل ۱۶۱۷ء میں مدرسۂ قلندر خانہ میں اور دسمبر ۱۶۱۹ء میں مسجد محمد فاتح کے آٹھویں یعنی "صحن ثامن" میں۔ جنوری ۱۶۲۱ء میں اسے تبدیل کر کے بروسہ کے سلیمانیہ مدرسے میں بھیج دیا گیا، لیکن اسی سال

اکتوبر میں اس کا تقرر ادرنہ کے سلیمانیہ مدرسے میں ہو گیا اور مئی ۱۶۲۳ء میں اسے استانبول کے اسی نام کے ادارے میں بلا لیا گیا۔ اس نے علما کی اس بغاوت میں حصہ لیا جو جون ۱۶۲۳ء میں مسجد [سلطان محمّد] فاتح میں رونما ہوئی تھی، چنانچہ اسے سزا کے طور پر مدرسۂ مُلّا خسرو، بروسہ، میں بھیج دیا گیا، لیکن [سلطان] مراد رابع کی تخت نشینی کے موقع پر اسے معافی مل گئی اور جنوری ۱۶۲۴ء میں اسے سلیمانیہ استانبول میں واپس بلا لیا گیا۔ اسی سال مارچ میں وہ ینی شہر کا قاضی مقرر ہوا، مگر دسمبر میں معزول کر دیا گیا۔ فروری ۱۶۲۶ء میں اسے مکۂ معظمہ کا قاضی بنایا گیا لیکن دسمبر ۱۶۲۷ء میں وہ پھر برطرف کر دیا گیا۔ ادرنہ میں مختصر سے قیام کے بعد وہ استانبول لوٹا تو جنوری ۱۶۳۴ء میں اس کا تقرر استانبول کے قاضی شہر کے عہدے پر ہو گیا۔ اس حیثیت سے اسے شہر کی حفاظت کے لیے تدابیر اختیار کرنی پڑیں (دیکھیے J. v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۵ : ۱۷۸)، لیکن جب اسی سال جولائی کے مہینے میں چربی کی کمی کے باعث لوگوں میں بے چینی پھیلی تو قاضی جو بازار کے نظم و نسق کا ذمے دار تھا، مراد چہارم کے غیظ و غضب کا شکار ہو گیا (*ZDMG*، ۱۸ : ۷۲۲)۔ اسے اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا اور پانی میں غرق کر کے ہلاک کرنے کی سزا دی گئی۔ سلطان کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے ایک خط میں شاہی باغوں کے مہتمم (بوستان جی باشی) دُجہ افندی Dudji Efendi کو جو بعد میں بوسنہ کا حاکم مقرر ہوا، یہ حکم ملا کہ وہ معزول قاضی کو کشتی میں بٹھا کر لے جائے اور ایک شاہی جزیرے میں تعمیل سزا کی نگرانی کرے۔ کشتی پرنکپو Prinkipo، جہاں اسے سزا دی جانی کو تھی، پہنچنے ہی والی تھی کہ قرہ چلبی زادہ کی خوش قسمتی سے ایک دوسرا فرمان پہنچا جو قرہ چلبی زادہ کے سرپرست اور سلطان کے برادر نسبتی صدر اعظم بیرم پاشا (م ۱۶۳۸ء) نے حاصل کیا تھا۔ اس میں غرقابی کی سزا کے بدلے قبرص میں جلاوطنی کی سزا مقرر کی گئی تھی، اور اس طرح آخری لمحے وہ سزائے موت سے بچ گیا (دیکھیے نعیما: تاریخ، استانبول ۱۱۳۷ھ، ۱ : ۵۷۷)۔ دسمبر ۱۶۲۴ء میں اس کا قصور معاف کر کے روم ایلی کا قاضی عسکر مقرر کر دیا گیا۔ جس بغاوت کی بدولت سلطان ابراہیم کو ۱۶۴۸ء کے موسم گرما میں اپنے تخت اور اپنی زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے، اس میں قرہ چلبی زادہ نے ایسی شوخ چشمی اور دیدہ دلیری سے حصہ لیا کہ نعیما (۲ : ۱۶۶؛ J. v. Hammer، کتاب مذکور، ۵ : ۴۴۹) جیسا صاف گو مورخ بھی اس کی باتوں کو دہرانے کی جرأت نہ کر سکا۔ ابراہیم کو ٹھکانے لگانے کے بعد اس نے نوجوان سلطان محمد رابع کی خوشنودی حاصل کر لی جس نے اسے اگست ۱۶۴۸ء میں دوبارہ قاضی عسکر کے منصب پر فائز کر دیا، لیکن اس کا اصل مطمح نظر جس کے حصول کے لیے اس نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا، شیخ الاسلام کا عہدہ تھا۔ یہ واقعہ آل عثمان کی تاریخ میں اپنی نظیر آپ ہے کہ اسے یہ عہدہ ملنے سے پہلے ہی شیخ الاسلام کا خطاب دے دیا گیا (نعیما، ۲ : ۲۳۱) اور اس کے بعد اکتوبر ۱۶۴۹ء میں اسے قاضی عسکر کے عہدے سے برطرف کر کے بہائی محمّد افندی کی جگہ جو ۲ مئی ۱۶۵۱ء کو معزول کیا گیا (''بالیوس مفتی سی'' Balios muftisi) دیکھیے von Hammer، کتاب مذکور، ۵، ۵۳۱ تا ۵۳۵) شیخ الاسلام مقرر کر دیا گیا۔ ۲۰ ستمبر ۱۶۵۱ء کو پھر اس پر عتاب سلطانی ہوا

اور جزیرۂ ساقز (Chios) میں جلاوطن کر دیا گیا ۔ دو سال بعد اسے بروسہ جانے کی اجازت دے دی گئی اور ۱۶۵۵ء میں اسے اس بھتے (Barley money، ارپہ لِق، رکّ بہ ۱ : ۴۶۰) کے عوض جس سے وہ اب تک مستفید ہوتا رہا تھا، ایک جاگیر اور مُدّالیہ کی قضا مل گئی جسے اس نے مارچ ۱۶۵۷ء میں گیلی پولی کی قضا سے بدل لیا ۔ ۱۱ جنوری ۱۶۵۸ء کو شام کے وقت قرہ چلبی زادہ کی ہنگامہ خیز زندگی کا خاتمہ ہوگیا ۔ اسے بروسہ میں شیخ محمد دوہجی Dewedji کے قبرستان میں دفن کیا گیا، جہاں اس کا مقبرہ آج بھی موجود ہے ۔

قرہ چلبی زادہ کا شمار تاریخ آل عثمان کی زیادہ دل پسند ہستیوں میں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ایک سنگدل، خود غرض اور سازش پسند انسان تھا، تاہم ایک عالم کی حیثیت سے اسے جو شہرت حاصل ہے، وہ ضرور قابل ذکر ہے ۔ وہ کتب تاریخ کے ایک سلسلے کا مصنف تھا جن میں سے اب تک صرف دو طبع ہوئی ہیں؛ مرآة الصّفاء کے علاوہ اس کی اہم تصنیف روضۃ الأبرار ہے ۔ یہ ایک تاریخی کتاب ہے جس کے چار حصے ہیں اور اس کا انتساب سلطان ابراہیم اول کے نام سے ہے ۔ اس میں حضرت آدم سے لے کر ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶-۱۶۴۷ء تک کے واقعات درج ہیں ۔ یہ کتاب جس کے چند اچھے مخطوطات یورپ میں محفوظ ہیں (دیکھیے G. Flügel : *Die arab., pers. u. türk. Hss..... zu Wien*، ۲ : ۹۶، شمارہ ۸۶۵؛ Tornberg : *Codices..... Bibl. Reg. Univ. Upsaliensis*، ص ۱۹۳، شمارہ ۲۷۴، ص ۱۹۷، شمارہ ۲۸۹، جو مکمل معلوم نہیں ہوتا) محرم ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲-۱۸۳۳ء میں بولاق سے شائع ہوئی تھی ۔ ۹ حصص، ۶۳۷ صفحات ۔

اس کی دوسری کتاب سلیمان نامہ بھی چھپ چکی ہے (بولاق ۱۲۴۸ھ، ۲۳۰ صفحات) ۔ یہ سلطان سلیمانِ قانونی کا رزم نامہ ہے جس میں قرہ چلبی زادہ نے اس کے زرین عہد حکومت (۱۵۲۰ء تا ۱۵۶۶ء) کے تمام حالات شروع سے اس کی وفات تک پرتصنع مگر دلخوش کن عبارت میں بیان کیے ہیں (ایک قلمی نسخہ وی انا میں ہے ۔ دیکھیے Flügel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۳۰) ۔ اس نے ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۷ء سے ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۸ء تک کے حالات بھی اپنی تاریخ کے ایک تکملے (ذیل) کی صورت میں قلمبند کیے ہیں ۔ اس کے نسخے وی انا کے کتابخانۂ ملّی (دیکھیے Flügel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۲) اور گراز Graz کے جوهانیم Johanneum میں ہیں اور ایک نسخہ Dr. J. A. Mordtmann کے پاس بھی ہے ۔ اس کے قلم سے نکلی ہوئی کئی اور چھوٹی چھوٹی تاریخی کتابیں قلمی نسخوں کی شکل میں ملتی ہیں، مثلاً فتح ایریوان (۱۶۳۵ء) و بغداد (۱۶۳۸ء) کا حال بعنوان تاریخ فتح رِوان و بغداد (دیکھیے Flügel : کتاب مذکور ۲ : ۲۶۲) ۔ قرہ چلبی زادہ کی عربی اور فارسی کتب کے تراجم اور اس کی دوسری تصنیفات کی تفصیل حاجی خلیفہ طبع فلوگل (Flügel)، ۲ : ۱۱۳؛ ۵ : ۲۳۳ میں موجود ہے ۔ اس نے عزیزی تخلص اختیار کر کے شاعری کے کوچے میں بھی قدم رکھا تھا مگر محض جی بہلاوے کے طور پر ۔ اس کی نظم گلشن نیاز جو اس نے ۱۶۳۴ء میں اپنی جلاوطنی کے موقع پر لکھی تھی، کا ایک قلمی نسخہ برلن کی Prussian State Library میں موجود ہے (دیکھیے Pertsch : *Verz. d. Türk. Hss.*، ص ۴۱۵ ببعد) اور ایک نسخہ برٹش میوزیم (دیکھیے Rieu : *Cat. of the Turk. Mss.*، ص ۱۹۱ الف) میں بھی (نیز رکّ بہ

حاجی خلیفہ کتاب مذکور، ۵ : ۲۳۳ شمارہ ۱۰۸۴)۔

مآخذ : (۱) مذکورۂ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے اس کے سوانح حیات جو نعیما کے ہاں ۱۰۸۸ھ کے تحت درج ہیں؛ (۲) حاجی خلیفہ : فذلکہ، ۲ : ۱۵۲ (سوانح حیات)؛ (۳) اس کی زندگی کا مفصل اور بہترین خاکہ اسمٰعیل بلیغ بروسوی کی کتاب گلدستۂ ریاض عرفان (بروسہ ۱۳۰۸ھ، ص ۲۱۷ تا ۲۲۲) میں ملتا ہے؛ (۴) سجل عثمانی، ۴ : ۲۲۹؛ (۵) مستقیم زادہ : دوحۃ المشائخ الکبار، مخطوطۂ وی انا، Mxt. ۱۵۴، (Flügel، ۲ : ۴۰۹ ببعد)؛ (۶) رفعت افندی : دوحۃ المشائخ، استانبول، تاریخ ندارد، ص ۵۸ تا ۶۲؛ (۷) علمیّہ سالنامسی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۳۶۱ ببعد (مع نقل دستخط قرہ چلبی زادہ)؛ (۸) J. von Hammer : Gesch. der Osm. Dichtkunst، ۳ : ۳۲۶ ببعد؛ (۹) وہی مصنف : Gesch. der Osm. Reiches، ۵ : ۱۷۸، ۱۸۴؛ (۱۰) قرہ چلبی زادہ کا ذخیرۂ مخطوطات استانبول کی شہزادہ مسجد کے کتب خانے میں اب تک محفوظ ہے۔ ان کتابوں کی ایک فہرست (۱۹ صفحات، کوارٹو سائز، استانبول، تاریخ ندارد) چھپ گئی ہے؛ (۱۱) اس کے خاندان کے بارے میں جس کے کئی افراد بام شہرت پر پہنچے۔ دیکھیے بالخصوص حاجی خلیفہ : تقویم التواریخ، ص ۱۹۱؛ نیز (۱۲) اسمٰعیل بلیغ، کتاب مذکور، ص ۲۱۵، جہاں قرہ چلبی زادہ کے اسلاف سے بحث کی گئی ہے؛ نیز دیکھیے (۱۳) Wüstenfeld : Die Gelehrtenfamilie Muhibbi، ص ۴۸۔

(FRANZ BABINGER)

* **قرہ حصار** : "سیاہ قلعہ" ایشیاے کوچک میں متعدد مقامات کا نام جو اگرچہ مختلف الفاظ کے اضافوں کی بدولت ایک دوسرے سے ممیز ہیں، لیکن اس کے باوجود آپس میں خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ ان کی فہرستیں، جن میں سے کوئی بھی مکمل نہیں، یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld کے تازہ ایڈیشن، ۴ : ۴۴ میں دی گئی ہیں اور پھر اولیا : سیاحت نامہ قسطنطنیہ ۱۳۱۴-۱۳۱۸ھ، ۲ : ۳۸۴؛ Narrative of Travels by Evliya Efendi، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۲ : ۲۰۵ (دیکھیے J. v. Hammer : Gesch. d. Osm. Reiches Pest ۱۸۲۷-۱۸۳۵ء، ۴ : ۶۱۹) احمد وفیق : لہجۂ عثمانی قسطنطنیہ ۱۲۹۳ھ : ص ۹۱۱ اور علی جواد : تاریخ و جغرافیہ لغاتی قسطنطنیہ ۱۳۱۳ھ، ۱ : ۵۹۹ نے دی ہیں۔ یہ مقامات اس لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں کہ سب کے سب بلندیوں پر واقع ہیں، جہاں بعض اوقات پہنچنا بھی دشوار ہو جاتا ہے اور سب کے سب مورچہ بند ہیں۔ ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جو غالباً ازمنۂ وسطیٰ سے وجود میں آئے اور ان کی تعمیر کا مقصد قرب و جوار کے علاقے کے باشندوں کے لیے پناہ گاہوں کا مہیا کرنا تھا، چنانچہ وہ ان کی بدولت ان لڑائیوں کے دوران میں جو بوزنطیوں کو عربوں اور سلاجقہ سے لڑنی پڑیں، اپنے آپ کو ان حملوں سے جن کی زد میں وہ مسلسل آتے رہتے تھے، بچا سکے اور پھر اس کے بعد ان لڑائیوں کے زمانے میں بھی جو آگے چل کر ایشیاے کوچک کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے درمیان ہوئیں، یہ پناہ گاہیں ان کے کام آئیں۔ ان میں سے اکثر کو عثمانیوں کے پر امن عہد میں ترک کر دیا گیا اور ان کا نام ہمارے نقشوں سے غائب ہو گیا۔

اس نام کے اہم ترین مقامات حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرہ حصار صاحب (در نشری : ZDMG، ۱۳ : ۱۹۳ = Leunclavius : Hist. Musulm، فرینکفرٹ ۱۵۹۱ء، عمود ۱۳۰، صاحبین قرہ حصاری: Saibcara، scar در Caterino Zeno : Commentarii del Viaggio in Persia، وینس ۱۵۵۸ء، ورق ۱۴ ب) جسے افیونہ

قرہ حصاری، قرہ حصار افیون) بھی کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) سالنامۂ ولایت بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۶۲ ببعد؛ (۲) Cuinet : La Turquie d' Asie، ۴: ۲۲۴ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ، ص ۱۶۴ ببعد؛ (۴) Tavernier : Les six Voyages، پیرس ۱۶۷۷ء، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۵) Pococke : Description of the East، لنڈن ۱۷۴۵ء، ۸۲؛ (۶) C. Niebuhr : Reisebeschreibung، ۲: ۱۲۱ تا ۱۳۴ (مع نقشہ و نظارۂ شہر)؛ (۷) William George Browne (۱۸۰۲ء) در Robert Walpole : Travels in Various Countries of the East، لنڈن ۱۸۲۰ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۸) Léon de Laborde : Voyage de l' Asie Mineure، پیرس ۱۸۳۸ء، ص ۴۶ ببعد (اس میں نفیس تصاویر بھی شامل ہیں)؛ (۹) W. Hamilton : Researches in Asia Minor، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱: ۴۶۲، ۴۷۰؛ (۱۰) Planatlas von Kleinasien از Fischer [F. L.] v. Vincke اور v. Moltke، برلن ۱۸۴۳-۱۸۵۴ء، لوحہ نمبر ۴؛ (۱۱) Mitt. des deutschen Arch. Instituts in Athen، ۱۸۸۲ء، ۷: ۱۲۹ ببعد؛ (۱۲) G. Radet : Rapport sur une mission Scientifique en Asie Mineure در Nouv. Archives des missions Scientifiques، ۱۸۹۵ء، ۸: ۴۲۵ ببعد؛ (۱۳) E. Naumann در Globus، ۷: شمارہ ۱۹ (تصویر)؛ (۱۴) Körte : Anatolische skizzen، برلن ۱۸۹۶ء، ص ۸۱ ببعد؛ (۱۵) Oberhummer و Zimmerer : Durch Syrien und Kleinasien، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۲۹۰ ببعد:

قرہ حصار صاحب سے کوئی پندرہ میل دور پانچ گھنٹے کی مسافت پر شمال کی جانب درج ذیل مقامات ہیں۔

۲- ایسجہ Isdje قرہ حصار۔ اس کا صحیح نام ایسکی قرہ نہیں جو Hamilton : کتاب مذکور، ۱: ۴۶۱، ۴۶۷؛ de Laborde : کتاب مذکور، ص ۹۸ ببعد؛ Texier : Description de l' Asie Mineure، ۱: ۱۴۵ تا ۱۵۲ اور ان کے اتباع میں C. Ritter : Kleinasien، ۱: ۶۰۵، ۶۴۲ ببعد نے اختیار کیا، اور نہ اتچکی itchki یا استیہ Istya ہے جو Ramsay) : Mitt. Dtsch. Arch. Inst. in Athen، ۷: ۱۳۲ ببعد؛ ۱۰: ۳۴۸) نے بتایا ہے اور نہ Ischtschi (Korte : کتاب مذکور، ۱: ۸۸ ببعد) یا اشتہ قرہ ہے (v. Diest کا نقشہ در Petermann's Mitteilungen، شمارہ ۱۲۵ ہے)۔ یہ ایک گاؤں ہے جو قدیم Docimaeon کی کانوں کے قریب واقع ہے۔ یہاں سے Synnada کا سنگ مرمر آتا تھا۔ زمانۂ حال میں یورپی کمپنیوں نے ان کانوں میں پھر کام شروع کرا دیا ہے (سالنامۂ بروسہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۲۵)۔

۳- قرہ حصار شرقی جسے شابین (یا شیبین، شیب) قرہ حصار یا اس کے قرب و جوار میں پھٹکری کی کانوں کی وجہ سے قرہ حصار شاب خانہ بھی کہتے ہیں۔ ان کانوں میں قدیم زمانے میں بھی کام ہوتا تھا لیکن اس سے بھی زیادہ ازمنۂ وسطٰی میں ہوا۔ یہاں سے ایک خاص اور اعلٰی قسم کی پھٹکری نکلتی تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے ور لائیڈن، بار اول بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۲: ۳۸۳ ببعد؛ Travels، ۲: ۲۰۳ ببعد؛ (۲) C. Ritter : Kleinasien، ۱: ۲۰۸ ببعد؛ (۳) H. Barth : Reise von Trapezunt nach Scutari، تکملہ Petermann's Geogr. Mitteilungen، Gotha ۱۸۶۰ء، ص ۴۳ ببعد (مع شہر کے نقشے کے)؛ (۴) دریں بارہ A. D. Mordtmann کے نسخے در Ausland، ۱۸۶۳ء، ص ۶۰۳ ببعد، ۳۱۳ ببعد؛ (۵) O. Blau : Petermann's Geogr. Mitteilungen، ۱۸۶۵ء، ص ۲۵۲؛ (۶) Taylor در Journal of the R. Geogr. Soc.، ۱۸۶۸ء، ۲۷: ۲۹۳ ببعد؛ (۷) P. Triantaphy-

Ilides: ایتھنز ۱۸٦٦ء، ص ۱۱۳ ببعد؛ (۸) X. A. Sideropulos : در مطبوعات Greek Syllogos جلد ۱۸، Arch Supplem کا قسطنطینیہ؛ (۹) F. and E. Cumont : Studia Pontica، ج ۲؛ (۱۰) Voyage d, Exploration archeologique dans le Pont، ص ۲۹٦ ببعد (مع تصاویر).

۴۔ قرہ حصار بہرام شاہ (بیرام شاہ) کا ذکر پہلی مرتبہ حمداللہ مستوفی : نزھة القلوب ص ۹۷ میں ملتا ہے۔ سیدو رئیس سولھویں صدی میں سیواس سے بوزق اور 'قر شہر' جاتے ہوے یہاں آیا تھا (مرآة الممالک، استانبول ۱۳۱۲ء، ص ۹٦)۔ کاتب چلبی کے زمانے (سترھویں صدی) میں یہ ایالت سیواس کی ایک قضا تھی (جہان نما، ص ٦۲۲) آج کل یہ اس نام کے ناحیے کے، جو ولایت انقرہ کی سنجاق یوزغد کی قضاے معدن میں یوزغد سے ایک روز کی مسافت پر مشرق میں واقع ہے، مدیر ناحیہ کا صدر مقام ہے یہ مقام ہمارے نقشوں میں درج نہیں.

۵۔ قرہ حصار دیرجی ولایت انقرہ میں چورم Corum کی قضا کا ایک گاؤں ہے جو اس مقام کے شمال میں چند گھنٹوں کی مسافت پر واقع ہے جہاں ایوک Uyuk کے مشہور کھنڈر ہیں اور جہان نما، ص ٦۲۵ میں اس کا شمار سنجاق چورم کی قضاؤں میں کیا گیا ہے.

٦۔ قرہ حصار تکہ (جہان نما ص ٦۳۸؛ احمد رفیق علی جواد محل مذکور) جسے قرہ حصار ادلیہ Adalia بھی کہتے ہیں (اولیا : Travels وغیرہ ۲ : ۷۰۵)۔ یاقوت : معجم، ۴ : ۳۴ میں بحیثیت ایک گاؤں کے مذکور ہے جو انطاکیہ بلکہ انطالیہ) سے ایک روز کی مسافت پر واقع ہے۔ ابن فضل اللہ کے زمانے میں ایک شخص زکریا نے جو والی ادلیہ کا ایک سابق مملوک تھا، یہاں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا اور ایک چھوٹے سے علاقے پر جس میں ۳ شہر اور ۱۲ مستحکم قلعے شامل تھے، اپنی حکومت قائم کرلی (NE، ۱۳ : ۲۷۳ ببعد)۔ اب اس مقام کا نام محمد فاتح کے تذکرہ پیمائش اراضی (Revue Historque publ. par l'Institut d histoire Turque، حصہ ۲ : ۷٦) میں مذکور ہے۔ اور جہان نما (محل مذکور) میں بھی اس کا ذکر ادلیہ کی سنجاق کی ایک قضا کی حیثیت سے آیا ہے۔ احمد رفیق کے قول کے مطابق یہ قرہ ادلیہ میں جو ولایت قونیہ کا ایک حصہ ہے، سریک Sirik کی قضا کے ایک ناحیے کا صدر مقام تھا لیکن اس ولایت کے سالنامے میں صرف مقام سریک کا نام ملتا ہے۔ ہمارے نقشوں میں بھی قدیم نام درج نہیں، سریک جو ایک خستہ حال گاؤں ہے اور دریاے کوپرصو (Eurymedon) کے ایک معاون کے کنارے آباد ہے، وہی قدیم Selge ہے (Ritter : Kleinasien ۲ : ۵۱۵ ببعد ٦۵۳؛ G. Hirschfeld : Reise im sudwestlichen Kleinasien در S.B. Pr. Ak. W. ۱۸۷۵ء، ص ۴۳۱)۔ ناموں کی مماثلت محض اتفاق ہے کیونکہ سریک دراصل ایک ترک قبیلے کا نام ہے.

اس نام کا Günyüzi کا ایک گاؤں (سالنامہ) ہے نیز نقشوں میں اس کی نشاندھی کی گئی ہے.

وان قرہ حصاری (اولیا : کتاب مذکور) کا کوئی اور حوالہ نہیں ملتا.

(J. H. Mordtmann [تلخیص از ادارہ])

**قَرَہ خِتای :** (یا قراخطای) ملک ختا کے رہنے والوں کا وہ نام جو عام طور پر چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی سے اسلامی ماخذ میں ملتا ہے۔ ان لوگوں کا ذکر آٹھویں صدی عیسوی کے بعد کے چینی ماخذ میں موجود ہے اور وہ غالباً تنگز (اور ایک دوسرے نظریے کی رو سے

مغول) تھے اورخون کے ترکی کتبات میں خطای کا ذکر ترکوں کے دشمنوں کی حیثیت سے کئی بار آیا ہے اور ان سے پتا چلتا ہے کہ ترک اپنی لشکر کشی کے دوران میں جس جس علاقے میں پہنچے تھے، وہ اس کے انتہائی مشرق میں رہتے تھے، چینی مآخذ کی رو سے وہ منچوریا کے جنوبی حصے کے باشندے تھے۔ دسویں صدی کے آغاز سے اہل خطا نے فتوحات کی ایک مہم شروع کر دی اور چین کا شمالی حصہ فتح کر کے ایک خانوادۂ شاہی کی بنیاد رکھ دی (۹۱۶ء)، جو چین کے شاہی خاندان کی حیثیت سے لیاؤ (Liao) کے نام سے مشہور ہے۔ اس خاندان کے بانی آپوآکی (Apaoki) ہی نے شمالی مغولستان (منگولیا) کو مطیع کر لیا، جسے تقریباً ۸۴۰ء میں کرغیز فتح کر چکے تھے۔ ۹۲۴ء میں آپوآکی بذات خود قرہ قرم گیا، جہاں بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے عربوں کی، یا دوسرے لفظوں میں مسلمانوں کی، ایک سفارت کو باریاب کیا (Bretschneider: *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ۱: ۲۶۵)؛ اس علاقے میں مسلمانوں کی آمد کے بارے میں پہلی تحریری شہادت یہی ملتی ہے اور غالباً اس سفارت کی حیثیت محض ایک تجارتی قافلے کی تھی (اس میں شک نہیں کہ مغولستان (منگولیا) عرب جغرافیہ نویسوں کی حدود سے باہر واقع ہے اور ان کے نزدیک کرغیز ہی انتہائی شمال مشرق میں بسنے والے لوگ تھے)۔ چین کے مقامی شاہی خاندان سونگ (Sung) کے مقابلے میں، جو ۹۶۰ء کے قریب جنوبی چین میں برسر اقتدار آ چکا تھا، لیاؤ خاندان اپنی سلطنت کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہا، تاآنکہ ۱۱۲۵ء میں تنگز Tunguz کی ایک اور شاخ جُرجِن نے اہل خطا کو چین اور مشرق ایشیا سے باہر نکال دیا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادّہ]۔

دنیائے اسلام کے لیے قوم ختا کی وہ نقل و حرکت زیادہ اہمیت رکھتی تھی جو جُرجِن کے ہاتھوں چین میں ان کی سلطنت کے تباہ ہو جانے کے بعد ۱۱۲۵ء کے قریب مغرب کی طرف شروع ہوئی۔ یہ پوری قوم کی نقل مکانی نہیں تھی۔ ختای کا ایک حصہ جُرجن کی حکومت کے ماتحت چین ہی میں آباد رہا، جس نے آگے چل کر چنگیز خان [رکَ بآں] کے عہد میں موقع سے فائدہ اٹھا کر اس خاندان کے خلاف عام بغاوت بلند کر دیا اور سلطنت ختای دوبارہ حاصل کر کے مغول کی ایک باجگزار ریاست قائم کر لی۔ روسیوں اور مغول کے یہاں چین کا عام نام ختای مشہور ہے۔ جو ختای چین ہی میں رہے، نیز جو مغرب کی جانب ترک وطن کر گئے، انہیں اسلامی مآخذ نے قراختای لکھا ہے۔ چینی مؤرخ چین سے نکالے ہوئے ختای خاندان کو بدستور ”مغربی لیاؤ“ کے نام سے شاہی خاندان کا درجہ دیتے اور سلطنت چھن جانے کے باوجود ان کا تذکرہ مع القاب و ادوار حکومت وغیرہ کرتے رہے۔ غالباً یہ واحد مثال ہے کہ کسی غیرملکی نسل کے شاہی خاندان کے افراد کا ذکر ان کے چین سے نکل جانے کے بعد بھی چینی شہنشاہوں کی حیثیت سے کیا گیا ہو۔ بایں ہمہ مغربی لیاؤ کے بارے میں جو بیانات چینی تاریخوں میں ملتے ہیں وہ سنین کے اعتبار سے بہت غلط ہیں اور ان کے دوسرے پہلو بھی بے حد ناقص ہیں۔ چینی مآخذ میں ختای کے صرف ایک کُوچ کا ذکر ملتا ہے، جو انہوں نے موجودہ چینی ترکستان کے اندر کیا۔ اسلامی مآخذ سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ دراصل مغرب میں ختای حکومت کی

بنیاد اس نقل مکانی کے سبب نہیں رکھی گئی تھی، بلکہ اس کے برعکس کاشغر کے فرمانروا آرسلان خان احمد بن حسن نے ان لوگوں کو ایک ایسے مقام پر شکست فاش دے دی تھی جو کاشغر سے چند روز کی مسافت پر واقع تھا۔ ابن الأثیر [الکامل، ۱۱: ۵۵] کے خیال میں یہ لڑائی ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں ہوئی تھی، لیکن ممکن ہے کہ یہ اس سے چند سال بعد ہوئی ہو کیونکہ سلطان سنجر کے ایک خط میں، جو اس نے رمضان ۵۲۷ھ/۶ جولائی تا ۴ اگست ۱۱۳۳ء میں خلیفہ کے وزیر کو لکھا تھا، اس کا ذکر ایک تازہ واقعے کی صورت میں کیا گیا ہے (Barthold : *Turkestan etc.*، ۱ : ۳۵، ۳۷)۔ اغلب یہی ہے کہ نقل مکانی کرنے والے ختائیوں کی کوئی دوسری شاخ نسبةً شمالی راستے سے آئی اور اسے ان کی بہ نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہوئی، اس کا مفصل ترین حال ہمیں جوینی (تاریخ جہانگشای، طبع میرزا محمد قزوینی، ۲ : ۸۶ ببعد؛ ترجمہ در d' Ohsson : *Hist des Mongols*، ۱ : ۴۴۱ ببعد) اور اس کی پیروی میں Bretschneider (*Mediaeval Researches etc.*، ۱ : ۲۲۵ ببعد) کے یہاں ملتا ہے۔ اس بیان کی رو سے قراختای کرغیز کے ملک (دریاے ینیسی Yenisi کے کنارے پر) سے ہوتے ہوے جنوب مغرب کی طرف چلے اور اس علاقے میں پہنچ گئے جسے موجودہ زمانے میں کوگچک Cugacak کہتے ہیں اور یہاں انہوں نے ایمِل Imil کا شہر آباد کیا۔ اسے اپنا صدر مقام بنا کر انہوں نے کسی مداہنت کا سامنا کیے بغیر شہر بلاساغون [رک بآں] فتح کر لیا، جہاں اس علاقے کے ایلخانی مسلمان فرمانروا نے انہیں اپنے دشمنوں کے خلاف لڑنے کے لیے بلایا تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے (دوسرے لفظوں میں شمال سے) انہوں نے کاشغر اور ختن اور بعد میں ماوراءالنّہر اور خوارزم فتح کیے اور اس علاقے کے فرمانروا اتسز (۱۱۲۸ تا ۱۱۵۶ء) کو انہیں تیس ہزار دینار سالانہ خراج دینے کی شرط ماننی پڑی۔ ماوراءالنّہر اور خوارزم کی لڑائیوں کا حال خاص طور پر بڑی تفصیل سے ابن الأثیر اور چند قدیم مآخذ مثلاً عمادالدّین (Houtsma : *Recueil de textes rel. a l' hist. des Seljoucides*، جلد ۲) اور الرّاوندی (راحت الصّدور، طبع محمد اقبال، خصوصاً ص ۱۷۲ ببعد) کے یہاں مل جاتا ہے، اس سلسلے میں ہم نے Barthold : *Turkestan etc.* اور Marquart : *Osturkisch Dialektstudien* سے بھی استفادہ کیا ہے۔ رمضان ۵۳۱ھ/مئی - جون ۱۱۳۷ء میں سمرقند کے خان محمود نے خُجند میں اور ۵ صفر ۵۳۶ھ/۹ ستمبر ۱۱۴۱ء کو اس کے طاقت ور فرمانرواے اعلٰی سلطان سنجر نے سمرقند کے شمال میں صحراے قطوان میں شکست کھائی۔ اس کے بعد قراختای کی حدود سلطنت ایک زمانے میں کرغیزوں کے ملک (دریاے ینی سی کے کنارے) سے لے کر جنوب میں بلخ تک اور مغرب میں خوارزم سے لے کر مشرق میں اویغور [رک بہ بیش بالق] کے ملک تک پھیل گئیں۔ ان کے بادشاہ کا صدر مقام دریاے چُو کے کنارے بلاساغون کا شہر تھا۔ بادشاہ کا لقب گور خان تھا، جس کے معنی جوینی (۲ : ۸۶ تحت) نے ''خان خانان'' لکھے ہیں۔ لفظ گور کا مفہوم غالباً چینی میں یی لو (Ye-lu) سے ادا ہو سکتا ہے (جو لیاؤ شہنشاہوں کا خاندانی نام تھا)۔ دوسری خانہ بدوش سلطنتوں کے برعکس گور خان کے رشتے داروں یا دوسرے عالی مرتبہ افراد کو کسی قسم کی جاگیریں نہیں دی جاتی تھیں۔ کہتے ہیں کہ گورخان اول

نے کبھی کسی کو ایک سو سے زیادہ سپاھیوں کا افسر مقرر نہیں کیا تھا ۔ دوسری طرف تقریباً ھر جگہ (بلاساغون غالباً واحد استثنا ھے) مقامی خاندان گُور خان کے باجگزار کی حیثیت سے بدستور حکومت کرتے رھے ۔ سلطنت کا بڑا حصہ شاید انھیں باجگزار ریاستوں پر مشتمل تھا ۔ چین کی طرح یہاں بھی محاصل کا معیار کنبہ یا خانوادہ ھوتا تھا ۔ ھر خانوادے پر ایک دینار محصول عائد تھا ۔ گور خان کے داماد کو جُوَیْنی نے فُوما (چینی زبان میں بمعنی داماد) لکھا ھے، (لہٰذا Defremery : Hist. des Sultans de Kharezm، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۲۲۳، در حاشیہ، بر میر خواند؛ نیز طبع محمّد قزوینی، ۲ : ۱۷، ۱۸، ۲۰ : فرما - عَوْفی (لُباب الألباب، طبع براؤن، ۲ : ۳۸۵) نے ختا کا جو حال لکھا ھے اس میں مشہور چینی لفظ تَیْزہ (بانَیْزہ کے بجائے یہی پڑھنا چاھیے) ملتا ھے، جو بعد ازاں مغول نے بھی اختیار کر لیا تھا ۔ مشرک قراختائیوں کے عہد حکومت میں بھی مسلمانوں نے ملک میں اپنی اعلیٰ حیثیت برقرار رکھی ۔ جوینی (۲ : ۸۹) نے ایک دولتمند ملک التجار محمود بای کا ذکر کیا ھے، جو آخری گور خان کا وزیر تھا ۔ قریب قریب اسی زمانے میں ھمیں کاشغر میں ایک عیسائی اسقف کی موجودگی کا پتا چلتا ھے (Assemani : Bili Orient، ۳/۲ : ۵۰۲) ۔ چو کے مقام پر ملنے والے مسیحی کتبات کا تعلق بھی اسی زمانے سے ھے (Zaplski Vost. otd. arkh. Obshc، ۸ : ۲۹؛ W. Barthold : Zur Geschichte des Ghristentumes، etc.، Tubingen ۱۹۰۱ء، ص ۵۸)؛ لیکن معلوم ھوتا ھے کہ اس دور میں اسلام کا دائرۂ اثر بھی وھاں ایک حد تک پھیل چکا تھا ۔ فتوحات قراختای کی کہانی میں امرائے بلاساغون کے ملک کو دنیائے اسلام کی سرحد کہا گیا ھے ۔ تیرھویں صدی کے آغاز میں دو مسلمان ریاستوں کا ذکر ملتا ھے، جو دریائے ایلی [رَکّ بآن] کے شمال میں واقع تھیں (ایک موجودہ سِمِرِیچِیَہ Semiryecye کے شمالی حصے میں اور دوسری کُلجہ Kuldja) ۔ جب قراختای اور نَیْمَن Naiman فرمانروا کُوچْلک، جو ان کے بعد ایک بہت چھوٹے سے علاقے کا فرمانروا ھوا تھا، اپنی اپنی سلطنت سے محروم ھوگئے تو جیسا کہ چینی سفیر وُو-کُو-سُون کے سفرنامے (۱۲۲۰ تا ۱۲۲۱ء) سے صاف پتا چلتا ھے، قراختای کے آخری فرمانروا کو اسلامی رسوم اور اسلامی لباس اختیار کرنا پڑا (Bretschneider : Mediaeval Researches، etc.، ۱ : ۲۹) ۔ یہ سب باتیں قراختای کی تہذیب کے متعلق Marquart کے اس نظریے کے خلاف جاتی ھیں کہ "جب گرد و پیش کا ماحول ناگفتہ بہ تھا یہاں کی تہذیب سربلند تھی" (Osturkische Dialerkt Studian، ص ۲۰۹) ۔

بقول ابن الأثیر (۱۱ : ۵۷) پہلے گُور خانی فرمانروا کا انتقال رجب ۵۳۷ھ (۲۰ جنوری تا ۱۸ فروری ۱۱۴۳ء) میں ھوا تو اس کی بیوہ "اور اس کا بیٹا محمّد" اس کے جانشین قرار پائے ۔ مارکوار Marquart نے [اس عبارت میں] اِبْنُه محمّد کے بجائے "اِبْنَۃ عَمّہ" پڑھا ھے (Osttürk. Dialektst.، ص ۲۳۷)، لیکن یہ کہیں نہیں لکھا کہ گُور خان کی بیوی اس کی بنت عم بھی تھی ۔ علاوہ ازیں چینی مآخذ کی رو سے وہ تو محض نگران حکومت تھی کیونکہ اس کا بیٹا ابھی کمسن تھا ۔ بلاشبہہ مؤخر الذکر کا نام محمد نہیں ھو سکتا لیکن یہ بات متنازع فیہ ھی رھے گی کہ متن میں ترمیم کس صورت میں کی جائے (طبع بولاق، ۱۱ : ۳۶، میں بھی وَابْنہ محمد ھی لکھا

ہے)۔ اسلامی مآخذ میں ہمیں شاہانِ گور خانیہ کی کوئی مکمل فہرست مع ان کے سنینِ حکومت کے نہیں ملتی اور جو چند ایک حوالے ملتے بھی ہیں وہ ناکافی اور متضاد ہیں۔ جُوَینی نے قراختای سے متعلق باب (۲ : ۸۸ ببعد) میں پہلے گور خانی فرمانروا کی محض بیوہ اور بھائی کا ذکر کیا ہے۔ ایک اور جگہ (۲ : ۱۷) جیسا کہ چینی تاریخوں میں بھی مذکور ہے، اس نے گور خان اول کی بیٹی کی حکومت کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اسی ملکہ کا ذکر الراوندی کے یہاں بھی ملتا ہے (راحت الصدور، ص ۱۷۳)، لیکن وہ اس کا عہد حکومت خود اپنے زمانے، یعنی تیرھویں صدی میں قرار دیتا ہے، جسے صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ شاہانِ گورخانیہ کی ایک نسبۃً صحیح فہرست چینی تاریخوں میں دی ہوئی ہے، لیکن ان کی روایت بھی، خصوصاً جہاں تک اس کے سنین کی تفصیلات کا تعلق ہے، بدیہی طور پر غلط ہے۔ مارکوار Marquart (محل مذکور) نے اسلامی اور چینی مآخذ کو ہم آہنگ بنانے اور اس طرح مختلف فرمانرواؤں کے ادوار حکومت کی تاریخ معین کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ عام طور سے کامیاب نظر آتی ہے۔ اس کی رائے میں گور خان کی بیوہ نے ۱۱۵۰ء تک، اس کے بیٹے نے ۱۱۶۳ء تک، اس کی بیٹی نے ۱۱۷۸ء تک اور اس کے پوتے نے ۱۲۱۱ء تک حکومت کی؛ مؤخر الذکر کا حال چینی تاریخوں میں بھی ملتا ہے اور متعلقہ حروف کے عام تلفظ کے مطابق وہ چی۔لو۔کو (Či-lu-Ku) کے نام سے مشہور تھا۔ Marquart (de Groot کی پیروی کرتے ہوئے) اسے ترگو (Tirgu) پڑھتا ہے۔

اسی فرمانروا کے عہد میں سلطنت قراختای پر زوال آیا، جس کا سبب کچھ تو مغرب میں مسلمان حکمرانوں کی سرگرمیاں تھیں اور کچھ مغول کا وہ سیلاب جو انہیں دنوں میں شروع ہو رہا تھا۔ (ان کے بارے میں حالات و کوائف کے لیے دیکھیے Barthold اور Marquart کی تصنیفات؛ نیز رک بہ بُرہان؛ بخارا؛ چینگیز خان؛ محمدّ بن تکش)۔ دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی محض مذہبی آویزش ہی اس زوال کی اصل ذمے دار نہ تھی۔ محمد خوارزم شاہ نے، جو آگے چل کر اسلامی تحریک کا قائد بنا، اوائل عہد حکومت میں اپنے مسلمان حریفوں کے مقابلے میں کافر قراختائیوں اور بخارا کے روحانی فرمانرواؤں (صُدور) کی امداد پر بھروسا کیا تھا۔ قراختای کے خلاف سمرقند کے حاکم عثمان کی بغاوت کی توجیہ جُوَینی (۲ : ۹۱) نے یہ پیش کی ہے کہ گور خان نے اس سے اپنی بیٹی کی شادی کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ تاہم بعدازاں جب عثمان کے تعلقات اپنے خسر اور مسلمانوں کے نجات دہندہ محمد، [خوارزم شاہ] سے کشیدہ ہوگئے تو یہ شادی سرانجام پا گئی (کتاب مذکور، ۱۲۳)۔ ماوراءالنہر کے مسلمان باشندوں نے اپنے نجات دہندہ کے خلاف جو بغاوت برپا کی تھی اسے انتہائی سختی اور خونریزی کے ساتھ فرو کر دیا گیا (۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء)۔ جُوَینی نے جو مذکورۂ بالا واقعات قلمبند کیے ہیں ان کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ دراصل اس سے ایک سال قبل، یعنی ۱۲۱۱ء میں، نَیْمن فرمانروا کوچلک نے قراختای کو حکومت سے محروم کر دیا تھا۔ وہ ابتدا میں عیسائی تھا۔ اور بعدازاں مشرک (غالباً بدھ) ہوگیا تھا۔ اس کے تعلقات مسلمانوں سے ہمیشہ ایک سے نہیں رہے۔ وہ گور خان کے مسلم حریفوں کے حلیف کی حیثیت سے بھی نظر آتا ہے اور کاشغر کے بادشاہ کا ساتھی بھی (دیکھیے جمال القرشی، در

Barthold : *Turkestan etc.*، ۱ : ۱۳۳) - آگے چل کر وہ اسلام کا سخت ترین دشمن بن گیا۔ اس کے عہد میں وسط ایشیا میں پہلی بار (اور غالبًا ایک ہی بار) اسلام کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا گیا؛ نماز باجماعت کی ممانعت کر دی گئی، مسلمانوں کو مجبور کیا گیا کہ یا تو وہ عیسائی ہو جائیں یا مشرکین کا مذہب قبول کر لیں یا کم از کم قراختای کا لباس اختیار کر لیں۔ لوئی چہار دہم کے عہد کے پروٹسٹنٹوں کی طرح جن لوگوں نے مقاومت کی، انھیں یہ سزا دی گئی کہ سپاہیوں کو اپنے یہاں ٹھیرائیں اور ان کی خدمت کریں۔ اس بارے میں ہمارا واحد ماخذ جوینی (۱ : ۴۹ ببعد) ہے۔ کوچلک پر چنگیز خان نے فتح پائی تو مذہبی جبر و تشدد کا یہ سلسلہ ختم ہوگیا۔ قراختائی کی سابق مسلمان رعایا کو جو ۱۲۱۱ء ہی سے چنگیز خان کے ساتھ نامہ و پیام کر رہی تھی، مغول کی حکومت قائم ہو جانے پر مکمل مذہبی آزادی مل گئی۔ باقی ماندہ قراختائی نے اسلامی لباس اختیار کر لیا (رک بہ سطور بالا) جو کوچلک کے قانون کے سراسر برعکس تھا۔ وسط ایشیا میں قراختای کے عہد کا کوئی کتبہ یا عمارت یا کوئی اور نشان باقی نہیں رہا۔

گورخانی عہد کے ایک سابق امیر اور کرمان میں اس کے اخلاف کے بارے میں رک بہ مادہ ہای براق حاجب و کرمان۔

(W. BARTHOLD [تلخیص از ادارہ])

**قَرَہ خلیل** : [رک بہ چندرلی]۔

**قَرَہ دِنِز** : بحیرۂ اسود کا ترکی نام جسے قدیم اور بوزنطہ کے جغرافیے میں Pontus Euximus (مخفف Pontus) لکھا ہے - عرب جغرافیہ نویسوں نے یونانی نام Pontus اور Maeotis و بحیرۂ ازوف (Azov) بشکل بُنطس اور مَیوطِس اختیار کر لیے جو قدیم زمانے سے عربی تحریروں اور زبان میں نیطش اور مانیطش ہوگئے (Juynboll بر مراصد الاطلاع ۴ : ۱۹۳) اور انھیں بگڑی ہوئی صورتوں میں مشرقی جغرافیے کی آخری تصنیفات تک میں قائم ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور نام بھی مستعمل تھے، مثلاً بحر طرابزندہ Sea of Trebizond بحر قرم Crimea بحرالروس (دیکھیے mer de Rossie در Villehardouin طبع Wailly : ۲۲۶) جن کی وجہ استعمال اس تجارت سے معلوم ہوجاتی ہے جو اسلامی طرابزندہ اور جنوبی روس کے ساحلی علاقوں کے درمیان ہوتی تھی (یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld ۱ : ۴۹۹؛ الدمشقی : نخبة الدهر، طبع Mehren بمواضع کثیرہ؛ ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud، بمواضع کثیرہ؛ المسعودی : مروج الذهب طبع پیرس، ۱ : ۲۶۰ ببعد دیکھیے Marquart : *Osteuropäische u. ostasiatische Streifzüge*، ص ۱۶۲، ۳۳۳)۔

مآخذ : بحیرۂ اسود کے مختلف ناموں کی تاریخ ابھی تک نہیں لکھی گئی (۱) ترکوں کے عہد میں تجارت کے بارے میں؛ ازمنۂ وسطی کے آخری ایام کی بہترین تصنیف ہے : W. Heyd : *Histoire du Commerce du Levant*، لائپزگ ۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء، بار دوم ۱۹۲۳ء؛ (۲) Ch. Peyssonel : *Traite sur le commerce de la Mer Noire*، پیرس ۱۷۸۷ء؛ زمانۂ ما بعد کے لیے : (۳) Hommaire de Hell : *Les Steppes de la Mer Caspienne* پیرس و سٹراسبرگ ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ء؛ (۴) جن سیاسی اور بین الاقوامی حالات کی بنا پر اٹھارھویں صدی میں بحیرۂ اسود کا راستہ کھلا، ان پر تفصیلی بحث کے لیے [P. Hadji Mischef] : *La Mer Noire et les Detroits de Constantinople*، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۵) دیکھیے درین بارہ حواشی درجودت : تاریخ : ۲، ۲۸۴ و ۷ : ۴۸۵ ببعد؛ (۶) متعلقہ دستاویزات

Noradounghian نے *Recueil des traités internationaux de l'Empire Ottoman* جلد ۱ و ۲ پیرس و لائپزگ ۱۸۹۷ء تا ۱۹۰۰ء میں دی ہیں۔

(J. H. Mordtmann [تلخیص از ادارہ])

* **قرہ سو** : رک بہ الفرات۔

* **قرہ سی** : (۱) ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں ایشیاے کوچک کے ایک ترکمان شاہی خاندان کے بانی کا نام۔ سلاطین آل عثمان کے سامنے سب سے پہلے اسی خاندان نے ہتیار ڈالے تھے؛ (۲) اس علاقے کا نام جہاں یہ خاندان حکومت کرتا تھا، آج کل یہ ترکی کی ایک سنجاق ہے۔

(۱) کہتے ہیں کہ قرہ سی قرہ عیسیٰ یا قرہ اینہ کا مخفف ہے۔ یہ سلطان غیاث الدین مسعود سلجوق کے ایک باج گزار ترکمان سردار کا نام تھا جس نے Andronicos II Palaiologos کے عہد میں بوزنطیوں کا صوبۂ اماسیہ (Mysia) فتح کر کے سلطان کو دیا تھا (Ducas، ص ۱۳)؛ بوزنطی مؤرخین نے قرہ سی کے باپ کا نام (Nicephoros Gregoras، ۱ : ۲۱۳) [illegible] دیا ہے اور Mordtmann نے اسے (Pachymeres، ۲ : ۳۱۹، ۳۸۹) کے [illegible] یا [illegible] کا مرادف قرار دیا ہے۔ شاید اسی نام کی تہ میں عالم شاہ یا قلم شاہ پوشیدہ ہے (دیکھیے ابن بطوطہ، ۲ : ۳۸۱)۔

اگرچہ قرہ سی نے سارا اماسیہ ایک ہی بار فتح نہیں کیا تھا (چنانچہ ادرمید اور آسوس کے علاقے چودھویں صدی تک یونان کے قبضے میں رہے) لیکن اس کے پاس یقیناً بہت طاقت ہوگی، خصوصاً اس بیڑے کی وجہ سے جسے اس نے خود تیار کرایا تھا اور جس کی مدد سے وہ روملیا [روم ایلی] پر تاخت کرتا رہتا تھا۔ اس کا علاقہ مشرق اناطولی کے باشندوں کے لیے جو مغول کے ڈر سے بھاگ رہے تھے، جاے پناہ بن گیا تھا اور خود ترکوں کے لیے بھی جس وقت وہ دوبروجہ سے جسے ساری سا لتیق غازی (رک باں) کے زیر قیادت انہوں نے فتح کر لیا تھا، نکالے گئے، یہ معلوم نہیں کہ قرہ سی نے کتنی مدت حکومت کی۔ ۱۳۳۰ء کے قریب ہمیں اس علاقے کے دو اور فرمانرواؤں کا ذکر ملتا ہے، یعنی برگمہ میں یخشی خان کا اور بلکسری میں دمر خان کا۔ ان کا ذکر ابن بطوطہ (۲ : ۳۱۶، ۳۱۷) اور مسالک الأبصار (*Notes et Extraits*، ۱۳ : ۳۳۹، ۳۹۶ میں موجود ہے؛ (مرحان جس کا ذکر ص ۳۳۹ پر ہے غالباً دمرخان کی بگڑی ہوئی شکل ہے) میں آیا ہے۔ ان دونوں مستند بیانات سے بوزنطی مصنفین کو اتفاق ہے، اس کے سوا کہ بوزنطی مصنفین (Kantacuzenos، ۱ : ۳۳۹) [illegible] کو [illegible] کا باپ بتاتے ہیں لیکن مسالك الأبصار میں ان دونوں کو ایک دوسرے کا بھائی اور قرہ سی کے بیٹے بتایا گیا ہے۔

ترک مؤرخین کے ہاں جو سب کے سب عاشق پاشا زادہ کی پیروی کرتے ہیں (طبع استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۴۳ تا ۴۵) اس سے کچھ مختلف بیان نظر آتا ہے؛ وہ اس خاندان کا ذکر فقط اس سلسلے میں کہ اس کی مملکت کو اورخان نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا تھا، ضمنی طور پر کرتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق ایلی عجلان بیگ قرہ سی میں حکومت کرتا تھا۔ اس کے اور خان سے دوستانہ تعلقات قائم تھے، یہاں تک کہ اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے طرسون کو تعلیم و تربیت کے لیے اورخان کے دربار میں بھیج دیا تھا۔ عجلان کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا

(جس کا نام وقائع نگاروں کے ہاں نہیں ملتا) اس کا جانشین قرار پایا۔ اس نے رعایا کو اپنے آپ سے اس قدر متنفر کر دیا کہ اس کا وزیر حاجی ایلکی اس جابر حکمران کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اورخان کے پاس چلا گیا۔ اس کے چھوٹے بھائی طُرسُون نے اورخان سے وعدہ کر لیا کہ اگر اورخان ترزلُجہ، طورزلہ اور مَخرَم (Assos) کے علاقے اس کے قبضے میں رہنے دے تو وہ بَرگمہ، بلکسری اور ادرمد اس کے حوالے کر دے گا۔ اس معاہدے کی شرائط پر عمل کرتے ہوئے اورخان نے یونانیوں سے اولوباد (Lopadion) اور چند اور قلعے چھین لیے جو آج بھی سلطنت عثمانیہ اور قرہ سی کے درمیان یونانی علاقوں سے گھرے ہوئے علاقوں کی شکل میں موجود ہیں۔ اس کے بعد اورخان بلکسری کی طرف بڑھا جہاں سے عَجلان کا بیٹا بھاگ کر بَرگمہ چلا گیا۔ اورخان کی تحریک پر دونوں بھائیوں کے درمیان صلح کی گفت و شنید شروع ہوئی، مگر طُرسُون برگمہ کی فصیل پر عہد نامے کی شرائط طے کرتے ہوئے اپنے بھائی کے ہاتھوں، مارا گیا۔ اس کے بعد اورخان نے بڑے بھائی کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تختہ الٹ دیا۔ اسے بھی برگمہ سے ہاتھ دھونا پڑے اور وہ دو سال بعد بروسہ [بورسہ] میں بعارضۂ طاعون فوت ہوگیا۔ قرہ سی ایلی کا نظم و نسق حاجی ایلبکی کے سپرد کیا گیا اور تیماریوں (Timariots، جاگیرداروں) کو ان کی جاگیروں پر بدستور قابض رہنے دیا گیا۔ ترک مؤرخین نے ان واقعات کا زمانہ ۷۳۵ یا ۷۳۶ھ/۱۳۳۴ یا ۱۳۳۵ء بتایا ہے۔

اگر ہم اس بیان کا مقابلہ ان بیانات سے کریں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے تو عَجلان کے بڑے بیٹے اور ابن بطُوطہ کے دمر خان کو ایک ہی شخص تصور کیا جا سکتا ہے (جیسا کہ احمد توحید نے کیا ہے)۔ سیاح موصوف نے دمر خان کا حال مخالفانہ انداز میں لکھا ہے۔ اس صورت میں یَخشی خان عجلان ہی ہوگا۔ خود ابن بطُوطہ کہتا ہے کہ یَخشی خان کا مطلب محض ''اچھا خان'' (۲ : ۳۱۶) ہے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ اس کا اصلی نام عَجلان ہو، لیکن اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے اور Mordtmann اسے اغلب بتاتا ہے کہ ترک مؤرخین قرہ سی خاندان کی جو میعاد بتاتے ہیں، وہ اس سے کسی قدر زیادہ مدت تک برسر اقتدار رہا تھا، چنانچہ بوزنطی مصنفین کے ہاں ۱۳۴۳ء میں بھی ایک شخص سلیمان کا ذکر ملتا ہے جو قرہ سی کی نسل سے تھا (Nik. Greg.، ص ۷۴۱؛ Kantacuzenos، ۲ : ۴۷۶، ۵۰۷) اور جس نے Ventatzes کی ایک بیٹی سے شادی کی تھی۔ یہ بات اس امر کے عین مطابق ہے کہ اورخان نے یکم محرم ۷۴۱ھ/۲۷ جون ۱۳۴۰ء کو جس خط میں جانک کے حکمران کو اولوباد کی فتح کی خبر دی تھی، اس میں قرہ سی کے علاقے کا کوئی ذکر نہیں (فریدون: منشآت، ۱ : ۷۶)۔ Mordtmann اسی بنا پر یہ قیاس ظاہر کرتا ہے کہ اس ملک پر عثمانلی ترکوں کا مکمل قبضہ چند سال بعد (تقریباً ۱۳۴۵ء میں) ہوا تھا، لیکن وقائع نگاروں نے دونوں واقعات کو باہم خلط ملط کر دیا ہے۔ بہرحال خاندان قرہ سی اوغلو تیمور کے حملوں کے وقت بھی دوبارہ نہ اُبھر سکا، جیسا کہ اکثر دوسرے ترکمان خاندانوں کو نصیب ہوا۔

شاہان قرہ سی کے نہ تو کتبات ملتے ہیں نہ سکّے، قیاس یہ ہے کہ بلکسری کی چھوٹی سی مسجد عثمانلی عہد سے پہلے کی ہے۔

قرہ سی ایلی کی فتح کے ساتھ ہی بہت سے

قابل سیاست دان اور سپاہی سلاطین عثمانیہ کی ملازمت میں چلے گئے؛ مثلاً آجہ خلیل، جس نے دوبریجہ کے مہاجرین کی رہنمائی کی تھی؛ حاجی ایلبکی، جس کا اس سے قبل ذکر آ چکا ہے؛ فاضل بیگ اور مشہور غازی اورنوس بیگ [رک بان]۔

قرہ سی اوغلو جن علاقوں پر حکومت کرتے تھے ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے منجم باشی، ۳: ۳۶۔

مآخذ: (۱) J. H. Mordtmann: *Uber das türkische Fürstengeschlecht der Karasi in Mysien*، در *S.B. Pr.Ak.W.*، ۱۹۱۱ء، ص ۲ تا ۷؛ اسی موضوع پر ایک اور مقالے کے لیے دیکھیے (۲) *Revue Historique de l'Institut d'histoire Ottoman*، در *TOEM* عدد ۹، ص ۵۶۴ (احمد توحید: بالیکسریدہ قرہ سی اوغللری)؛ (۳) بوزنطی مآخذ کا متن میں ذکر کیا جا چکا ہے (بحوالۂ Mordtmann)؛ ترک مؤرخین: (۴) عاشق پاشا زادہ، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۴۳ تا ۴۵؛ نیز (۵) سعد الدّین: تاج التواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۷۹ھ، ۱: ۴۷؛ (۶) عالی: کُنہ الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۷۷ تا ۱۲۸۵ھ، ص ۴۳، ۴۵؛ (۷) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۶۱؛ (۸) مُنجّم باشی: صحائف الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ، ۳: ۳۶، ۲۲۸؛ نیز دیکھیے (۹) شہاب الدّین العُمَری: مسالک الابصار فی ممالک الامصار، مترجمۂ Quatremere: *Notes et Extraits*، ۱۳: ۲۳۹، ۳۶۵، ۳۶۶؛ (۱۰) ابن بطُّوطہ، محل مذکور؛ (۱۱) نجیب عاصم و محمد عارف: عثمانلی تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۳۵ھ، ص ۴۹۷؛ (۱۲) J. von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۱، پسٹ ۱۸۲۷ء، ص ۱۱۰ ببعد۔

(۲) قرہ سی کی سنجاق ولایت خداوند گار میں شامل ہے۔ گزشتہ صدی کے آخری ایام میں کچھ عرصے کے لیے اسے سنجاق بیغا [رک بان] کے ساتھ ملا کر ایک علحدہ ولایت بنا دی گئی تھی۔

قرہ سی وہی علاقہ ہے جو قدیم زمانے میں آماسیہ کہلاتا تھا۔ دریاے سِماو اور سوسغرلی اس علاقے کو مغربی اور مشرقی دو برابر کے حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ مشرقی حصہ گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوے پہاڑوں کے بے ڈھنگے سلسلوں کے باعث ناقابل گزر ہے اور اس میں کوئی چھوٹا یا بڑا شہر نہیں ہے۔ مغربی حصے کا درمیانی پہاڑی علاقہ بھی اگرچہ گھنے جنگلوں سے پُر ہے، لیکن ساحل سمندر کے قریب اس میں ہموار میدان آ جاتا ہے۔ سب سے زیادہ آباد علاقے، جہاں آسانی سے آمد و رفت ہو سکتی ہے، وہ ہیں جو باندیرمہ سے سمرنا [ازمیر] جانے والی ریلوے کے ساتھ ساتھ واقع ہیں۔ صدر مقام بالِکسری [رک بان] بھی یہیں ہے۔ جنوب مغرب میں یہاں کا اہم ترین مقام برغمہ ہے۔ اس علاقے میں برغمہ (Pergamon) کی پہاڑی کے علاوہ، جس کی چوٹی پر ایک قلعہ ہے، کئی ایک منفرد پہاڑیاں ملتی ہیں (قزاق طاغ شمال میں اور قرہ طاغ مغرب میں)۔ برغمہ کا میدان بہت زرخیز اور بڑا گنجان آباد ہے۔ ترکوں کے علاوہ یہاں بہت سے باہر سے آئے ہوے یونانی، نووارد مہاجر اور یُورُوک Yürük [خانہ بدوش] رہتے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے ساحلی شہروں، خصوصاً آدرمید میں یونانی عنصر غالب ہے، لیکن جوں جوں مشرق کی جانب جائیے، اسلامی عنصر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اندرون ملک میں رہنے والے یونانی بھی ترکی بولتے ہیں۔ بقول سامی [بک] اس سنجاق کے باشندوں کی کل تعداد تین لاکھ چالیس ہزار تھی، جس میں نصف

ترک تھے ۔

قرہ سی حسب ذیل قضاؤں پر مشتمل ہے : بالیکسری، ایوالق، کمرادرمید، ادرمید اردک، بالدیرمہ، کوتان، بیغادیچ، اور صندیرغی ۔ زمین کی زرخیزی، معدنیات کی کثرت اور مویشیوں کی پرورش کے باعث اس سنجاق سے خاصی بڑی تعداد میں اشیا برآمد ہوتی ہیں ۔ سامی [بک] کے بیان کی رو سے یہاں اشیائے برآمد کی مالیت اشیائے درآمد سے چھ گنی تھی ۔

مآخذ : (۱) سامی : قاموس الأعلام، ۵ : ۳۲۲۱؛ (۲) E. Banse : *Die Türkei*، Braunschweig ۱۹۱۱ء، ص ۲۶ تا ۳۱؛ (۳) V. Cuient : *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۴) حاجی خلیفہ : جہان نما، قسطنطنیہ ۱۱۲۵ھ، ص ۶۶۱ ۔

(J. H. KRAMERS)

* **قرہ صوبازاری** : (قریم کریمیا) کا ایک چھوٹا سا شہر، جو سیمفروپول Simferopol کے مشرق میں ۴۵ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۴ درجے ۲۶ دقیقے طول بلد مشرقی پر واقع ہے ۔ ۱۷۳۶ء میں جب روسیوں نے باغچہ سرای [رک بآں] کو تباہ کر دیا، تو کچھ عرصے تک قرہ صوبازاری [قریم کے] خان کا صدر مقام رہا، لیکن روسیوں نے ۱۷۳۷ء میں جنرل ڈوگلس Douglas کی قیادت میں اس شہر کو بھی فتح کر لیا ۔ اس شہر میں مشرقی تمدن کی علامات آج تک قائم ہیں، چنانچہ گوداموں اور قہوہ خانوں کے ساتھ کئی خان [سرائیں] بھی ہیں ۔ وسیع عمارتِ طاش خان بھی، جس کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ سترھویں صدی میں بطور قلعہ تعمیر کی گئی تھی، آج کل بھی کام دیتی ہے ۔ سترھویں صدی میں دریائے ڈان کے قزاقوں نے اس شہر کو کئی بار تاخت و تاراج کیا ۔ دیکھیے Veliaminof Zernof : *Matériaux pour servir à l'histoire du Khanat de Crimée*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۳ء، بمدد اشاریہ ۔

(W. BARTHOLD)

* **قرہ طاغ** : رک بہ مونٹی نگرو ۔

* **قرہ عثمان اوغلو** : رک بہ دِرہ بیگ (= درہ بے) ۔

* **قرہ فریہ** : [Verja]؛ مقدونیا کا ایک چھوٹا سا شہر، جو سلانیک سے ۴۰ میل جنوب مغرب میں اینجہ قرہ صو کے ایک معاون اِنا ذرہ کے کنارے خلیج سالونیکا Salonica کے قرب و جوار میں واقع ہے ۔ اس کا قدیم یونانی نام Βέροια ہے اور موجودہ یونانی نام Vérria (سلاو : Ber) ۔ اسی میں ترکوں نے اسم صفت قرہ کا اضافہ کر کے اسے قرہ فریہ کی شکل دے دی ہے ۔ بوزنطی مصنفین کی رو سے اس شہر کو ۱۳۴۳ء میں ترک بحری قزاقوں نے لوٹا تھا جو قرہ سی کے رہنے والے تھے ۔ یہ قزاق ستر جہاز لے کر یہاں اترے اور انہوں نے ویریا Verria اور ٹراجیانوپولس Trajanopolis کا علاقہ تاخت و تاراج کر دیا ۔ بالآخر شہنشاہ اینڈرونیکس Andronicus نے انہیں یہاں سے باہر نکال دیا ۔ قرہ فریہ ایک اہم فوجی مقام تھا ۔ اس پر ۱۳۴۳ء میں سربیا کا قبضہ ہوا اور ۷۷۵ھ/۱۳۷۳-۱۳۷۴ء میں اسے پہلی بار عثمانی ترکوں نے فتح کیا ۔ سلطان مراد ثانی کے عہد سے، جس میں سلانیک فتح ہوا تھا (۱۴۳۰ء)، جنگ بلقان کے زمانے تک قرہ فریہ سلطنت عثمانیہ میں شامل رہا ۔ نومبر ۱۹۱۲ء میں سلانیک کے دفاع کے لیے قرہ فریہ ترکوں کے آخری مورچوں میں سے ایک تھا، جو آخرکار اسی سال ۸ نومبر کو یونانیوں نے چھین لیا ۔ صلح نامہ ایتھنز Athens

(۴ نومبر ۱۹۱۲ء) کے زمانے سے یہ یونان کے قبضے میں ہے.

قرہ فریہ گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوے اغسطس طاغ Aghotos Dagh کے دامن میں ایک زرخیز علاقے میں واقع ہے جہاں ہر طرح کی فصلیں اور سبزیاں ہوتی ہیں۔ یہ تمباکو اور خاص طور پر انگور کے ان باغات کی وجہ سے مشہور ہے جو پہاڑ کی ڈھلانوں پر واقع ہیں۔ ریشم کی پیداوار کے باعث شہر میں کپڑا بننے کی ایک خاص اہم صنعت شروع ہوگئی ہے۔ اس کے قرب و جوار میں قدیم شہر Bέροια کے کھنڈر اب تک موجود ہیں۔ ترکی حکومت کے آخری ایام میں اس کے باشندوں کی تعداد دس ہزار سے کچھ کم تھی، جس میں سے ایک چوتھائی مسلمان تھے اور باقی آبادی یونانیوں، بلغاریوں اور اہل افلاق (Wallachians) پر مشتمل تھی۔ یہ سلانیک کی ولایت میں اسی نام کی قضا کا صدر مقام تھا.

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، د (۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۲ء): ۳۶۳۹؛ (۲) von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، بوداپسٹ ۱۸۲۹ء، ۱: ۱۲۷، ۶۰۰؛ (۳) de la Jonquière: *Histoire de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۴۰۴؛ (۴) حاجی خلیفہ: *Rumili und Bosna*، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۸۶؛ (۵) Pauly-Wissowa: *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*، ج ۳: کالم ۳۰۴ بعد.

(J. H. KRAMERS)

* **قرہ قرغیز**: رک بہ قیرغیز.

* **قرہ قلپاق**: (قرہ قالپاق = سیاہ ٹوپیوں والے)؛ وسط ایشیا کی ایک ترک قوم۔ روسی تاریخوں میں اس نام کی ایک قوم (Černii Klobutzi) کا ذکر بارھویں صدی میں ملتا ہے۔ یہ بات ابھی تک متعین نہیں کی جاسکی کہ یہ سیاہ ٹوپیوں والے اور موجودہ زمانے کے قرہ قلپاق ایک ہی قوم ہیں یا نہیں۔ سترھویں صدی کے آخر میں کہیں جا کر ہمیں وسط ایشیا کے قرہ قلپاق کے بارے میں کچھ نوشتے ملتے ہیں۔ شکیبن Skibin اور تروشن Troshin کی سفارتی روئداد (۱۶۹۴ء) کی رو سے اس زمانے میں قرہ قلپاق سیردریا کے کنارے ترکستان کے شہر سے دس روز کی مسافت پر رہتے تھے۔ پھر ان کے بارے میں اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہ ذکر ملتا ہے کہ وہ خوانین خیوا کے ملک کے قرب و جوار میں رہتے تھے۔ ۱۷۲۲ء کے قریب سفیر ورشن Vershinin کی معرفت پیٹر اعظم اور قرہ قلپاق کے خان ابوالمظفر سعادت عنایت محمد بہادر کے درمیان ایک معاہدہ طے ہوا (*Polnoye Sobraniye Zakonow*، ۱۷۲۲ء، شمارہ ۱۰۱۳)۔ والگا قلمق (Volga Kalmucks) کے مشرقی علاقے، جو کوہ یورال اور والگا کے درمیان واقع تھے، ان پر قرہ قلپاق دھاوے کرتے رہتے تھے۔ اس زمانے میں بھی ان کی بسراوقات صرف اپنے مویشیوں کے ریوڑوں اور لوٹ مار پر نہیں تھی بلکہ وہ زراعت بھی کرتے تھے۔ وہ اپنے کھیتوں میں مصنوعی ذرائع سے آب پاشی کرتے تھے اور (جھیل ارال میں) مچھلیاں بھی پکڑتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ والگا کے علاقے سے نقل مکانی کرکے وسط ایشیا میں چلے آئے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے تقریباً وسط میں قرہ قلپاق کی ایک جماعت کا سرمائی مستقر سیر دریا کی وسطی گزرگاہ پر خواص میں واقع تھا (ارہ تپہ Ura Tübe کے شمال میں)۔ ان قرہ قلپاق کے فرمانروا (تورہ) نے ۱۷۵۵ء میں بخارا کے اتالیق محمد رحیم سے ایک معاہدہ کر لیا۔ قرہ قلپاق کے تین ہزار خاندان سمرقند میں

آباد کیے گئے اور وہاں سے وہ چار سو خروار اناج وصول کرتے تھے۔ تورہ کے بیٹے نے اتالیق کی فوج میں شمولیت اختیار کرلی (محمد وفا کرمینگی، مخطوطہ، در Asiatic Museum، عدد c. 581 b، ورق ۱۳۸ ب)۔ ۱۸۶۸ء میں Radloff (Aus Siberien، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ۱ : ۲۲۸) نے سمرقند کے شمال مشرق میں قرہ قلپاق کی کچھ آبادیاں دیکھیں، جو "زیادہ زمانہ نہ گزرا تھا کہ وہاں آمو دریا سے" نقل مکانی کرکے آئے تھے۔ ان کی ایک معتدبہ تعداد (تقریباً بیس ہزار) ابھی فرغانہ میں موجود تھی۔ کہتے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے اواخر میں قازقوں نے قرہ قلپاق کو سیر دریا کی زیریں وادی سے نکال دیا تھا۔ بعد میں بھی ان کا ذکر کتابوں میں کہیں کہیں ملتا ہے [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وؔ لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادہ]۔

قرہ قلپاق کی مقامی بولی کی چھان بین سب سے پہلے S. Byelyayew نے ۱۹۰۳ء میں کی۔ اس زمانے میں جو چند کتابیں لکھی گئی تھیں وہ آگے چل کر (۱۹۱۷ء میں) *Protokoli Zakaspiyskago Kruzka Iyubiteley Arkheologii etc.*، حصص ۳ و ۴، میں شائع ہو گئیں۔ قرہ قلپاق سے متعلق معلومات ان سب کتابوں میں مل جاتی ہیں جو ترکستان اور وہاں کی آبادی کے بارے میں لکھی گئی ہیں، مثلاً (۱) Fr. v. Schwartz: *Turkestan*، ص ۱۷؛ (۲) Kostenko: *Turkestanskiy Kray*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۰ء، ۱ : ۳۲۹ ببعد؛ (۳) Massal'skiy: *Turkestanskiy Kray*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۴۹۰ ببعد؛ (۴) *Aziatskawa Rassiwa*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء (جو حکومت کی طرف سے شائع شدہ کتاب ہے)، ۱ : ۱۶۳ ببعد؛ (۵) Vambéry: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۳۷۴ بعد۔ ابھی تک ایسی کوئی تصنیف پیش نہیں کی گئی جو صرف قرہ قلپاق قوم کے حالات و کوائف سے مخصوص ہو۔

([تلخیص از ادارہ] W. BARTHOLD)

**قَرَہ قُورُوم**: (قرا قُرم)؛ وسط ایشیا کا ایک سلسلۂ کوہ، جو کوہستان ہمالیہ کے شمال میں اس سے قریب قریب متوازی واقع ہے۔ یہ سلسلہ مغرب میں ۷۳ درجے طول بلد تک پھیلتا چلا گیا ہے۔ ابھی تک اس امر کی ٹھیک تحقیق نہیں ہو سکی کہ یہ مشرق کی طرف کہاں تک پھیلا ہوا ہے۔ ایک زمانے میں لوگوں کا خیال یہ تھا کہ درۂ قراقرم اس کی مشرقی حد ہے، لیکن بہت سے مشہور جغرافیہ دانوں کے نظریات کی رو سے یہ سلسلۂ کوہ اس سے بہت آگے تبت میں بھی چلا گیا ہے اور ان کی رائے میں کوہستان تنگ لہ (Tangla) کو بھی اسی کا ایک حصہ سمجھنا چاہیے۔ یہ خیال سب سے پہلے ۱۸۳۶ء میں Klaproth نے پیش کیا اور اب اسے Burrad، Sven Hedin اور دوسرے لوگ بھی مانتے ہیں، بلکہ وہ تو ماورائے ہمالیہ کے پہاڑوں کو بھی سلسلۂ قراقرم ہی میں شمار کرتے ہیں۔ اگر یہ رائے صحیح مان لی جائے تو یہ پورا سلسلہ تقریباً ۱۲۵۰ میل لمبا ہوگا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وؔ لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) M. Elphinstone: *An Account of the Kingdom of Caubul*، ۱۸۱۵ء؛ (۲) Cunningham: *Ladak*، ۱۸۵۴ء؛ (۳) G. Bonvalat: *De Paris au Tonkin a travers le Tibet inconnu*، ۱۸۹۲ء؛ (۴) H. von Schlagintweit: *Reisen in Indien und Hochasien*، ۱۸۷۱ء؛ (۵) F. von Richthofen: *China*، ۱۸۷۷ء؛ (۶) W. W. Rockhill: *Diary of a Journey* through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892؛ (۷) Georg Wegener: Versuch einer Orographie des Kwen-lun، ۱۸۹۱ء؛ (۸) F. Grenard: Mission Scientifique dans la Haute Asie، ۱۸۹۰-۱۸۹۵ء، ۱۸۹۸ء؛ (۹) Martin Conway: Climbing and Exploration in the Karakoram-Himalayas، ۱۸۹۴ء؛ (۱۰) J. L. Dutreuil de Rhins: Mission Scientifique dans la Haute Asie، ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) Arthur Neve: Picturesque Kashmir، ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) O. T. Crosby: Tibet and Turkestan، ۱۹۰۵ء؛ (۱۳) S. G. Burrard و H. H. Hayden: A Sketch of the Geography and Geology of the Himalaya Mountains and Tibet، ۱۹۰۷ء؛ (۱۴) Bullock Workman: Ice-bound Heights of Mustagh، ۱۹۰۸ء؛ (۱۵) وهی مصنف: The Call of the Snowy Hispar، ۱۹۱۰ء؛ (۱۶) وهی مصنف: Two Summers in the Ice-wilds of Eastern Karakorum، ۱۹۱۷ء؛ (۱۷) F. Frech: Aus der Vorzeit der Erde، ۱۹۱۱ء؛ (۱۸) Filippo de Fillippi: Karakorum and Western Himalaya، ۱۹۱۲ء؛ (۱۹) Aurel Stein: Ruins of Desert Cathay، ۱۹۱۲ء؛ (۲۰) Arthur Neve: Thirty years in Kashmir، ۱۹۱۳ء؛ (۲۱) Jacot Guillarmod: Six mois dans l' Himalaya, le Karakorum et l' Hindu-Kush؛ (۲۲) Sven Hedin: Southern Tibet، ۱۹۲۲ء؛ (۲۳) Ph. C. Visser: Naar Himalaya en Kara-korum، ۱۹۲۳ء؛ (۲۴) وهی مصنف: Wetenschappelijke Bijlage، ۱۹۲۴ء۔

(Ph. C. Visser [و تلخیص از ادارہ])

* **قرہ قوروم**: دریاے اورخون کے کنارے منگولیا کا ایک شہر، جو تیرھویں صدی میں کچھ عرصے کے لیے (تقریباً ۱۲۳۰ تا ۱۲۹۰ء) مغول شہنشاھوں کا صدر مقام رہا اور اب کھنڈروں کی صورت میں موجود ہے۔ اس شہر کے مفصل ترین حالات یورپی سیاحوں میں سے Rubruk (لاطینی طبع، در Recueil de Voyages et de Mémoires، ۱۸۳۹ء، ۴: ۳۰۵ ببعد؛ مترجمۂ W. W. Rockhill، مطبوعۂ Hakluyt Society، سلسلۂ دوم، خصوصاً ص ۲۲۰، مع حواشی از مترجم) اور مسلمان مؤرخوں میں سے جُوَیْنی [رک بآن] (تاریخ جہانگشای، طبع میرزا محمد قزوینی، خصوصاً ۱: ۱۹۱ ببعد و ۱۹۲) کے یہاں ملتے ہیں اور کھنڈروں کے متعلق سب سے زیادہ مفصل حالات ارکان مہم اورخون (۱۸۹۱ء) کے قلم سے Sbornik Trudow Orkhonskoy Ekspedicii، حصہ ۱ (۱۸۹۲ء) میں۔ Radloff: Atlas der Alterthümer der Mongolei میں کھنڈروں کا ایک نقشہ (لوح ۳۴) اور ایک بڑے ایرانی کتبے کا (جو مکمل حالت میں محفوظ نہیں رہا) نقش (لوح ۴۸) محفوظ ہے؛ مؤخر الذکر کے بارے میں دیکھیے E. Blochet، در T' oung Pao، ۱۸۹۷ء، ۸: ۳۰۹ ببعد۔ جُوَیْنی نے بالکل درست لکھا ہے، قرہ قوروم سے ذرا نیچے قدیم اویغور سلطنت (آٹھویں سے نویں صدی تک) کے دارالحکومت اردو بالیغ کے کھنڈر واقع تھے۔ یہ شہر چونکہ اب کھنڈر بن چکا تھا اس لیے اس زمانے میں ماوو بالیغ (برا شہر) کے اور آج کل خَرَہ بلگسون (= سیاہ شہر") کے نام سے مشہور ہے۔ مغول شہنشاہ اوکتای (۱۲۲۹ تا ۱۲۴۱ء) نے جو شہر بسایا تھا وہ بھی شروع شروع میں سرکاری طور پر اردو بالیغ کے نام سے مشہور تھا۔ قرہ قورم ایک عام پسند نام تھا۔ لسانیت کی رو سے، جیسا کہ Rockhill نے خیال ظاہر کیا ہے، قرہ قوروم قرہ قورن [= سیاہ پڑاؤ یا لشکر] کی بگڑی ہوئی شکل قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کے معنی ہیں "سیاہ ملبہ" (دیکھیے Radloff: Versuch eines

*Wörterbuchs etc.*، بذیل مادّہ *Korum*) اور یہ وہ نام ہے جو آج بھی پہاڑی علاقوں میں اکثر ملتا ہے۔ جُوَینی نے صاف صاف لکھا ہے کہ یہ اس پہاڑی علاقے کا اصل نام تھا جو اورخون کے منبعوں کے اردگرد واقع ہے۔ Rockhill نے (d' Obsson کی پیروی کرتے ہوئے) جُوَینی سے یہ بیان منسوب کیا ہے کہ یہ شہر نصف فرسخ لمبا تھا، لیکن یہ نہ تو تاریخ جہانگشای کے مطبوعہ نسخے میں ملتا ہے نہ قلمی نسخے میں۔ Rubruk کے بیان کے مطابق قرہ قورم ایک چھوٹا سا شہر تھا اور St. Denys کے مضافات سے، جو پیرس میں واقع ہیں، کسی صورت بڑا نہ تھا اور St. Denys کی خانقاہ مغول شہنشاہ کے محل سے کہیں زیادہ وسیع تھی۔ بہرحال مغول شہر قرہ قوروم کے کھنڈروں سے بلا شبہہ یہ پتا چلتا ہے کہ وسعت کے اعتبار سے وہ اچھا اوسط درجے کا شہر ہوگا۔ اویغور کا اردو بالیغ اس کی نسبت خاصا بڑا شہر تھا۔ دوسری طرف یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھیے کہ شہر پر جو مختصرسا شان و شوکت کا زمانہ آیا اس میں یہاں بہت سی عمارتیں بنوائی گئیں۔ Rubruk اور جُوَینی نے ان شاہی محلات کا پورا حال لکھا ہے جو شہر اور اس کے مضافات میں موجود تھے۔ ان میں سے بعض کو چینی اور بعض کو مسلمان معماروں نے تعمیر کیا تھا۔ Rubruk کی رائے کے مطابق آگے چل کر یہاں کی تعمیرات میں روسی اور مغربی یورپ کے معماروں نے بھی حصہ لیا۔ بقول جوینی قرہ قورم [=قرا قرم] سے دو فرسخ دور مشرق کی جانب بالیغ (=تحفوں کی صورت میں لائے ہوئے قیمتی سامان کا شہر) کا محل واقع تھا۔ جب مغول شہنشاہوں نے اپنا دارالحکومت چین میں منتقل کر لیا تو قرہ قوروم صرف منگولیا کے گورنر کا صدر مقام رہ گیا۔ مارکو پولو خود تو قرہ قوروم نہیں گیا تھا، لیکن اس کے قول کے مطابق (مترجمۂ Yule-Cordier، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۱ : ۲۲۶) گورنر کا محل قلعے میں تھا۔ جب مغول کا شاہی خاندان چین سے نکال دیا گیا (۱۳۶۸ء) تو شہنشاہ قرہ قوروم میں لوٹ آئے۔ پندرھویں صدی میں اس خاندان کا تختہ الٹ جانے کے بعد اس شہر کی ساری اہمیت ختم ہوگئی۔ آج کل اِرْدنی تُسو کی عظیم الشان بدھ خانقاہ یہاں موجود ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **قَرَہ قُوم** : (ترکی، بمعنی ''سیاہ ریت'')، روسی ترکستان کا ایک صحرا، جو دریاے جیحون، اُست اُرت نیز اس سلسلۂ کوہ کے درمیان واقع ہے جو بحیرۂ خَزَر کے کنارے نظر آتے ہیں۔ اس کا مقابلہ قزل قُوم (=سُرخ ریت) کے صحرا سے کیا جا سکتا ہے، جو سیر دریا (دریاے سیحون) اور آمو دریا (دریاے جیحون) کے درمیان واقع ہے۔ قرہ قوم (رقبہ ۱۳۸٬۰۰۰ مربع میل) قزل قوم سے کہیں زیادہ ویران اور بنجر علاقہ ہے اور اس میں زرخیز زمین کے ٹکڑے بھی قزل قوم سے کم پائے جاتے ہیں۔ سیر دریا کے شمال سے شروع ہوکر جو ریتلا علاقہ جھیل چَلْکَر تک پھیلا چلا گیا ہے اسے ''قرہ قوم کوچک'' کہتے ہیں؛ دیکھیے Franz Mahatschek : *Landeskunde von Russisch-Turkestan*، Stuttgart ۱۹۲۱ء، ص ۵ ببعد، ۲۸۵ و بمدد اشاریہ)۔ جُوَینی نے تاریخ جہانگشای میں جس قَرَہ قُوم کا ذکر کیا ہے، راقم کے نزدیک وہ غالبًا قَرَہ قُوم کوچک ہی ہے (مخطوطات کی عبارت ٹھیک ٹھیک نہیں پڑھی جاتی؛ دیکھیے طبع میرزا محمد قزوینی، سلسلۂ یادگار گب، ۱۶/۱: ۹۱ ببعد و ۲ : ۱۰۱ ببعد)۔

(W. BARTHOLD)

* **قَرَہ قویونلو** : (قرہ قویونلو، ترکی، بمعنی سیاہ بھیڑوں والے)، ایک ترکمان خانوادہ، جس نے ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء سے ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء تک ایران اور عراق پر حکومت کی۔ جلایری سلطان اُوَیس کے عہد میں بیرام خواجہ نے، جو قبیلہ بہارلُو کا سردار تھا، اپنی شجاعت اور جوانمردی کے طفیل سلطان کے دربار میں ایک اہم منصب حاصل کر لیا۔ سلطان کے انتقال پروہ مَوصِل، سِنْجار اور اَرْجیش پر قابض ہوگیا۔ ۷۸۲ھ/۱۳۸۰ء میں اس کی وفات پر اس کا بیٹا قرہ محمّد تُورمُش، جو سلطان احمد بن سلطان اُوَیس کے یہاں ملازم تھا، اپنے باپ کا تخت و سلطنت سنبھالنے کے لیے واپس آیا اور شام میں ایک لڑائی میں مارا گیا (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)۔ اس کے بعد قرہ محمّد کے بیٹے قرہ یوسف نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور دارالحکومت کے لیے تبریز کا شہر پسند کیا۔ وہ تیمور سے نبرد آزما ہوا، بایزید یِلدِرِم کے یہاں پناہ لی اور جب فاتح (تیمور) نے ایشیائے کوچک پر لشکر کشی کی تو اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عراق عرب پر قبضہ کر لیا۔ جب تیمور نے ابوبکر کو اس پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا تو وہ بغداد کی مدافعت نہ کر سکا اور پسپا ہو کر مصر کے مملوک سلاطین کے پاس چلا گیا، جنھوں نے کچھ عرصے کے لیے اسے قید کر لیا اور تیمور کی وفات کے بعد اسے رہائی مل سکی۔ اس نے ایک ہزار افراد کو، جو اس کے ساتھ آئے تھے، اپنے جھنڈے تلے جمع کیا اور ہزارہا مشکلات پر قابو پانے کے بعد دیار بکر فتح کر لیا۔ بعد ازاں اس نے نخچوان کے جوار میں مرزا ابوبکر کو شکست دی (۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء) اور تبریز پر دوبارہ قبضہ کر کے وہاں مقیم ہوگیا۔ اگلے سال اس نے ابوبکر کو، جو اپنے باپ میران شاہ کے ساتھ آیا تھا، پھر شکست دی اور وہ میدان جنگ میں مارا گیا۔ اس نے اپنے بیٹے پیر بُداق کو، جسے سلطان احمد نے اپنا متبنّٰی بنا رکھا تھا، اپنے ساتھ رفیق کی حیثیت سے تخت پر بٹھایا۔ اس نے قرہ عثمان بَیْندری سے دیار بکر چھینا؛ سلطان احمد کو، جو تبریز کے قریب ہی شکست کھا کر گرفتار ہوا تھا، موت کے گھاٹ اتارا؛ عراق عرب فتح کیا (۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء) اور قرہ عثمان کو شکست دے کر اس سے صلح کر لی۔ شیروان کے بادشاہ شیخ ابراہیم اور گرجستان کے بادشاہ کُستَنْدِیل نے جو لشکر اس کے خلاف بھیجا تھا اسے اس نے بالکل تباہ و برباد کر دیا۔ ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں اس نے عراق عجم کے شہر السُّلطانیہ، قزوِیْن اور ساوہ فتح کیے۔ اسی سال جب تیمور کا بیٹا اور جانشین شاہ رخ اس کے خلاف ایک عظیم لشکر لیے آرہا تھا تو اس نے ماہ ذوالحجہ/دسمبر میں اوجان کے شہر میں علیل ہو کر، پینسٹھ برس کی عمر میں، چودہ سال حکومت کرنے کے بعد، وفات پائی۔ ترکمانوں نے اس کی نعش کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ وہ دو روز بے گور و کفن پڑی رہی اور اس کے بعد اسے ارجیش میں اس کے دادا بیرام خواجہ کے پہلو میں دفن کر دیا گیا۔

اس کا سب سے بڑا بیٹا امیر اسکندر اپنے قبیلے کے منتشر افراد کو دوبارہ متحد کر کے شاہ رخ کے مقابلے میں معرکہ آزما ہوا، لیکن دو دن کی مسلسل جنگ کے بعد شکست کھائی (۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء)؛ تاہم جب اس کا حریف خراسان واپس چلا گیا تو اس نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دوبارہ آذربیجان پر قبضہ کر لیا۔ اس نے حسب ذیل حکمرانوں کو شکست دے کر ہلاک کر ڈالا : شمس الدّین، سلطان اَخْلاط (۸۲۸ھ)؛ کُردوں کے سردار سلطان احمد اور عزالدین شیر

(۸۳۰ھ/۱۴۲۶ء)؛ بعد ازاں اس نے شیروان اور السلطانیہ کے شہر ایک بار پھر چھین لیے۔ ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء میں اس کی شاہ رخ سے جنگ ہوئی اور اگرچہ اس کے بھائی جہان شاہ نے جوانمردی کے بڑے جوہر دکھائے، تاہم اسے شکست ہوئی اور وہ ایشیاے کوچک کی طرف بھاگ گیا۔ تیموری سلطان نے اس کے ایک اور بھائی ابو سعید کو اس کی جگہ تخت پر بٹھا دیا۔ اس سے فائدہ اٹھا کر وہ ایک بار پھر میدان جنگ میں اترا اور اپنے بھائی کو گرفتار کرکے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ شیروان کے باشندوں کی شکایت پر، جو لوٹ مار سے برباد ہوگئے تھے، شاہ رخ نے ۸۳۸ھ/۱۴۳۴ء میں ایک نیا لشکر روانہ کیا، جس کے ساتھ جہان شاہ اور اس کا بھتیجا شاہ علی بھی اپنی اپنی فوجیں لے کر مل گئے۔ مقابلے کی تاب نہ لا کر اسکندر نے راہ فرار اختیار کی اور جب تیموری فرمانروا نے وہاں جہان شاہ کا تقرر کر دیا تو وہ پھر لوٹا، مگر شکست کھائی اور قلعۂ النجق میں محصور ہوگیا۔ یہاں اس کے بیٹے قباد نے اس کی ایک بیوی کی شہ پر، جسے اس نوجوان سے عشق ہوگیا تھا، اسے قتل کر ڈالا (۸۴۱ھ/۱۴۳۷ء)۔ اس نے سولہ برس حکومت کی۔

میرزا جہان شاہ، جس کا تقرر شاہ رخ نے کیا تھا(۸۳۹ھ/۱۴۳۵ء)، آذربیجان کا تنظم ونسق درست کرنے میں مصروف ہوگیا اور اس میں نئے نئے صوبوں کا اضافہ کیا: عراق عجم(۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء)؛ اصفہان، جہاں کے باشندوں کا قتل عام ہوا؛ فارس، کرمان اور خراسان ۸۶۲ھ/۱۴۵۸ء، جہاں کے شہر ھرات کو اس نے اپنا دارالحکومت بنایا۔ اسے مجبوراً تیموری سلطان ابوسعید سے، جو اس سے نبرد آزما ہوگیا تھا، خراسان کا صوبہ حوالے کرکے صلح کرلی پڑی کیونکہ اس کا بیٹا حسن اس کی قید سے فرار ہو کر آذربیجان پر قابض ہوچکا تھا۔ وہ نہایت تیز رفتاری سے روانہ ہوا۔ اس کوچ کے دوران میں وہ جس علاقے سے بھی ہو کر گزرا اسے ویران کر ڈالا اور اس دوران میں بار برداری کے بہت سے جانور بھی ھلاک ہوگئے۔ بالآخر اس نے اپنے بیٹے کو گرفتار کر لیا اور اسے ملک بدر کر دیا۔ اس کے ایک اور بیٹے پیر بداق نے، جسے اس نے اس کی بداعمالیوں کی پاداش میں والی فارس کے عہدے سے معزول کرکے بغداد میں جلا وطن کر دیا تھا، ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء میں بغاوت کر دی اور ایک سال تک محصور رہا۔ بالآخر اس نے ایک حیلے سے پیر بداق سے ہتھیار رکھوا لیے اور اسے موت کے گھاٹ اتار کر اس کی جگہ اپنے ایک اور بیٹے محمد میرزا کا تقرر کر دیا۔ اس نے آذربیجان عراق عرب و عراق عجم، کرمان، نیز عمان کے ساحل پر بلاشرکت غیرے حکومت کی۔ سردی کے باعث وہ دیار بکر فتح کرنے کے منصوبے کو عملی جامہ نہ پہنا سکا (۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء)۔ وہاں سے واپس آ کر وہ ایک روز شکار پر گیا ہوا تھا کہ اس کے دشمن اوزون حسن بیندری نے اس پر اچانک حملہ کر دیا اور وہ فرار ہونے کی کوشش میں مارا گیا (۱۲ ربیع الآخر/۱۲ نومبر)۔ اس نے ستر برس عمر پائی اور بتیس سال تک برسر حکومت رہا۔

اوزون حَسَن [رک بآں] نے اس کے جلاوطن بیٹے حَسَن علی کا خیر مقدم کیا، جس کے حواس پچیس برس تک قید رہنے کے باعث ٹھکانے نہیں رہے تھے۔ اس نے بدمعاشوں کی ایک جماعت تیار کی اور تبریز پر چڑھ دوڑا، جہاں اس کے بھائی حسین علی درویش کو اس کی مرضی کے خلاف بادشاہ بنا دیا گیا تھا اور وہ اسی زمانے میں محلاتی

سازش کا شکار ہو کر موت کے گھاٹ اتر چکا تھا۔ حسن علی نے تخت سنبھالا، عوام میں اپنا روپیہ تقسیم کیا اور اپنے بھائی کا انتقام لیا۔ جب اس کی فوج کے سردار اس سے روگردانی کر کے اوزون حسن سے جا ملے تو اس نے ھمذان کے لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کی، مگر گرفتار ہوا اور ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء میں قتل کر دیا گیا۔ یہاں اس خاندان کی مرکزی شاخ کا خاتمہ ہو جاتا ہے.

قرہ قویونلو کی جس شاخ نے بغداد پر حکومت کی اس کے حسب ذیل فرمانروا یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوئے: شاہ محمد بن قرہ یوسف (م ۸۳۷ھ/۱۴۳۳ء) کو اس کے باپ نے اس صوبے کے نظم و نسق کا کام سونپا تھا، لیکن تیئیس سال بعد اسے معزول کر کے اس کی جگہ اس کے بھائی اسپان کا تقرر کر دیا۔ اس نے بارہ سال حکومت کی اور ۸۴۸ھ (۱۴۴۴ء) میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا فولاد تخت نشین ہوا اور اسی کے عہد حکومت میں جہان شاہ نے بغداد فتح کر کے اس خاندان کا خاتمہ کر دیا.

**مآخذ**: (۱) میر خواند: روضة الصفاء، ج ۶، خصوصاً ص ۱۴۳، ۱۶۸، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۵۱، ۲۶۰؛ (۲) خواند امیر: حبیب السیر، ۳/۳: خصوصاً ص ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۳؛ (۳) منجم باشی، ۳: ۱۴۹ ببعد؛ (۴) Cl. Huart: *Histoire de Bagdad*، ص ۲۲ تا ۲۵.

(Cl. Huart)

٭ **قَرَہ گُوز**: (= قرہ کوز) ترکی خیال ظلّ [زَبان] کا اہم ترین کردار۔ خیال ظلّ (پرچھائیوں کے تماشے) سے مسلم اقوام تقریباً بارھویں صدی عیسوی سے آشنا ہیں۔ اس کی اصل کا سراغ، بقول Jacob شاید مشرقی ایشیا میں ملے گا، لیکن تمثیلات کے موضوعات کے اعتبار سے اس کے ڈانڈے یونانی Mime سے ملتے نظر آتے ہیں (Horowizt، Reich)۔ موجودہ زمانے کے ترکی تماشاگر اپنے فن کی ابتدا اپنی برادری (Guild) کے سرپرست شیخ کُشتری (یعنی تستری، ایران کے تُستر یا شوشتر کا باشندہ) سے منسوب کرتے ہیں، جس کے نام سے وہ اپنے ظلّ خیالی سٹیج کو شیخ کُشتری میدانی (''شیخ کُشتری کا میدان'') کہتے ہیں۔ ترکی وقائع نویسوں کے بیان کے مطابق ایک شخص شیخ کُشتری نامی چودھویں صدی میں ایران سے نقل وطن کر کے ایشیاے کوچک میں آیا اور شہر بروسہ میں دفن ہوا۔ خیال ظلّ کی ابتدا کے بارے میں مختلف اساطیری بیانات کے لیے دیکھیے Ritter: قراگوز، ۱: ۵۔ خیال ظلّ کے اداکار آپس میں ایک طرح کی فنّی زبان بولتے ہیں. جس میں ''جپسی'' عناصر کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس تماشے کے خانہ بدوش (جپسی) لوگوں سے تعلق کے حق میں ایک اور دلیل یہ ہے کہ خیال ظلّ کے اہم ترین کردار قراگوز کو ایک خانہ بدوش کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ خیال ظلّ ایک عام خاکہ ہے ان سب چیزوں کی بے ثباتی کا، جو شعرا خصوصاً تصوف کے دلدادہ شعرا) کے نزدیک فانی ہیں۔ اہل تصوف کے اس خیال نے جس کا اظہار وہ خود کرتے ہیں کہ دنیا کی سب چیزیں محض ایک پرتوی وجود رکھتی ہیں اور ان کی ہستی کا سبب محض وہ روشنی ہے جو اس ذات ازلی سے جو تنہا حقیقت و اصلیت رکھتی ہے اشیا میں حلول کر گئی ہے۔ خیال ظلّ میں ایک رمز کا اطلاق نظر آتا ہے۔ خیال ظلّ کے اداکار اس غزل میں، جو غزل پردہ (پردہ غزلی) کہلاتی ہے، اپنے کھیل کے اس پند آموز پہلو کی جانب توجہ منعطف کرنے کے شائق ہوتے ہیں.

خیال ظلّ کا ظاہری ساز و سامان یورپی پتلیوں (Marionette) کی تماشاگاہ (theatre) کی طرح ایک سٹینڈ Stand پر مشتمل ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کھلے ہوئے سٹیج کے بجائے اس میں ایک کینوس Canvas کی چادر ایک سرے سے دوسرے سرے تک تنی ہوئی اور تیل کے ایک لیمپ سے روشن ہوتی ہے۔ اس چادر (پردے) کے ساتھ تماشے کا اداکار ایک ایک فٹ اونچی رنگین مورتیں، جو خشک کھال کی بنی ہوتی ہیں، جما کر لگا دیتا ہے۔ چند چھڑیوں کے ذریعے جو چھلے دار سوراخوں میں سے گزرتی ہوئی مورتوں کے اندر لگی ہوتی ہیں، ان کو حرکت دی جاتی ہے۔ پردے پر ظاہر ہونے والی سب تصویریں ایک ہی اداکار کے قابو میں ہوتی ہیں۔ اس کے معاون صرف دو گانے بجانے والے ہوتے ہیں۔ بالعموم یہ کھیل رات کے پہلے پہر میں دکھائے جاتے ہیں، لیکن نجی تقریبوں، مثلاً ختنے کی محفلوں میں بھی، انھیں تفریحاً دکھایا جاتا ہے۔

ترکی خیال ظلّ کے مثالی کھیل کا دور حسب ذیل ہوتا ہے: ایک تمہیدی تصویر (گوشتُرمہ) کھیل شروع ہونے سے پہلے پردے پر دکھائی جاتی ہے، اسے بانسری کی تعارفی نغمہ سرائی کے دوران میں ہٹا دیا جاتا ہے اور کھیل کے دو اہم ترین کرداروں میں سے ایک حاجی ود ایک گیت گاتا ہوا پردے پر ظاہر ہوتا ہے۔ گیت کے خاتمے پر حاجی ود کھیل کے تمہیدی مذہبی کلمے کے طور پر ”ہَیِّ حق“ (=اے خدا) پکارتا ہے، غزل گاتا ہے، خدا کی حمد و ثنا کرتا ہے، شیطان پر لعنت بھیجتا ہے اور سلطان کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ ایک رسمی تمہید کے بعد وہ اپنے ساتھی قراگوز کے لیے اپنے اشتیاق کا اظہار کرتا ہے اور اس کے مکان کے دروازے کے سامنے (جسے اس منظر کی جائے وقوع تصور کیا جاتا ہے) اس کی خاطر حزین و غمگین سروں میں گانا شروع کر دیتا ہے۔ قراگوز برافروختہ ہو کر بھاگتا ہوا باہر نکل آتا ہے اور دونوں آپس میں مار پیٹ شروع کر دیتے ہیں، جس کے خاتمے پر حاجی ود بالعموم کچھ دیر کے لیے غائب ہو جانے کے بعد واپس آ جاتا ہے۔ اب کھیل کی اصل تمہید کا آغاز ہوتا ہے، جو حاجی ود اور قراگوز کے مابین ایک مکالمے (محاورہ) پر مشتمل ہوتی ہے۔ پھر ایک مقررہ عبوری تقریر کے بعد اصلی کھیل، یعنی تمثیلی حصہ (فصل)، شروع ہو جاتا ہے، جس کا خاتمہ بھی چند غیر متبدل اور یکساں تمثیلی واقعات پر ہوتا ہے، یعنی قراگوز حاجی ود کے کان پر ایک مکا مارتا ہے اور حاجی ود ”آقای پردہ“ کو یہ بتانے کے لیے جاتا ہے کہ قراگوز نے پردہ چاک کر کے گرا دیا ہے اور اسے تلف کر دیا ہے۔ اس کے بعد وہ کھیل کے نقائص کی جانب چشم پوشی کی التماس کرتا ہے اور اب کی بار [قراگوز] حاجی ود کو اور بھی زیادہ زور سے مکا رسید کرنے کی دھمکی دے کر چلا جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر آئندہ شام کے لیے کھیل کا اعلان کر دیا جاتا ہے۔

بڑے کردار ہمیشہ حاجی ود اور قراگوز ہوتے ہیں۔ اوّل الذکر ایک شائستہ اور معمر شخص ہے، جو افیون خوری کا قدرے دلدادہ ہے۔ اس سے پردے پر ظاہر ہونے والے سب کردار بخوبی واقف ہوتے ہیں اور وہ اکثر ان کا معتمد علیہ بن جاتا ہے۔ قراگوز ایک ان پڑھ، غیر مہذب، خانہ بدوش (جپسی) ہے، جو سمجھ بوجھ اور سوچ بچار کے کہنہ نمائندے

[حاجی وڈ] کے مقابلے میں سادگی اور طبعی زندہ دلی کا نمونہ پیش کرتا ہے۔ یورپین پتلیوں (marionettes) کے تھیٹر کے اپنے ہم جنسوں کی طرح وہ عوام کا حقیقی منظور نظر ہوتا ہے۔ وہ سر سے گنجا ہے اور بعض اوقات برہنہ نظر آتا ہے۔ یہ دونوں خصوصیتیں قدیم یونانی mime سے ایک طرح کا تعلق ظاہر کرتی ہیں۔ دونوں کردار مخصوص قسم کی ٹوپیاں پہنے ہوتے ہیں جو خیال ظلّ سے خصوصی طور پر متعلق ہیں۔

حاجی وڈ اور قراگوز کے درمیان گفتگو کا مزاحیہ پہلو زیادہ تر بے شمار ضلع جگت کی مثالوں اور ایہامات پر منحصر ہوتا ہے، جو قراگوز کے اپنے دوست کے عالمانہ الفاظ کو ہمیشہ غلط طریقے پر سمجھنے سے اور ان کی مزاحیہ تاویلات کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ تمہیدات کسی خاص نقل (فصل) تک محدود نہیں ہوتیں بلکہ آنے والی نقل کی لمبائی کے مطابق انہیں پیش کرنے کے لیے حسب منشا منتخب کر لیا جاتا ہے۔ جہاں تک مکالمے کے موضوع کا تعلق ہے، اس کا تقریباً ہمیشہ ایک ہی مقصد ہوتا ہے، یعنی حاجی وڈ کی علمیت اور قراگوز کی جہالت کے تضاد سے مزاحیہ اثرات کی تخلیق۔ مثال کے طور پر حاجی وڈ قراگوز کو ہجے سکھاتا ہے۔ ایسے کھیل تجویز کرتا ہے جو اس کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں، اس کے ہمراہ رمضان کی راتوں میں ایک گانے والے پہریدار کی حیثیت سے سڑکوں پر گشت کرتا ہے، بحالیکہ قراگوز سب گیت بے سرے گاتا ہے اور ان کا مطلب غلط سمجھتا ہے، یا اسے کچھ جملے جلدی جلدی دہرانے کے لیے بتاتا ہے، یا اس کے ساتھ ایسے کھیل کھیلتا ہے جن کا خاتمہ لازمی طور پر لڑائی کی صورت میں ہوتا ہے۔

تمثیلی حصے (فصل) کی نمائش، جو تمہید کے بعد ہوتی ہے، صنعت منظری (scenic technique) کی بعض ایسی خصوصیات ظاہر کرتی ہے جو ظلّ خیالی سٹیج کے لوازم کا طبعی نتیجہ ہیں۔ پردے کی سفید سطح، جس کے پہلو شاذ و نادر ہی اشکال سے مزین ہوتے ہیں، ہمیشہ قراگوز کے مکان کے سامنے کے کوشتری چوک کا منظر پیش کرتی ہے، بحالیکہ مکان مذکور کی نمائندگی پردے کا چوکھٹا کرتا ہے۔ چونکہ قراگوز کو برابر اپنے مکان کی کھڑکی میں سے تشریحات کے ذریعے کھیل کا ساتھ دینا ہوتا ہے، اس لیے اکثر ایک ہی منظر میں کھیل کے کئی مناظر جمع ہو جاتے ہیں، جن میں سے ایک خاصے دور کا منظر، یعنی کھیل کا اصلی منظر ہوتا ہے اور دوسرا قراگوز کے مکان کے سامنے کا چوک۔ تماشے کی جھڑپوں کے ذریعے ان کرداروں کو بھیڑ بھاڑ میں خلط ملط کر دینے کا امکان رہتا ہے، اس لیے ایک دوسرے کو پہچاننے کے قابل دید مناظر پیش کیے جا سکتے ہیں [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول و دوم بذیل مادّہ].

**مآخذ:** (۱) F. V. Luschan: *Das türkische Schattenspiel*، در *Internat Arch f. Ethnegr*، لائیڈن ۱۸۸۹ء، ۲ : ۱ تا ۹، ۸۱ تا ۹۰، ۱۲۵ تا ۱۴۳؛ (۲) I. Kunas: *Három Karagöz-Játék Török Szövegét főljegyezte és magyara forditotta* (منقول از *Nyelvtu-domanyi Közlemények*، ج ۲۰، بوڈاپسٹ ۱۸۸۹ء؛ (۳) وهی مصنف: *Über türkische Schattenspiele*، در *Ungarische Reveu*، بوڈاپسٹ ۱۸۸۷ء، ۷ : ۲۵۲ تا ۲۳۵؛ (۴) وهی مصنف: *Türkisches Puppen theater. Karagös-schaukelspiel*، در *Ethnologische Mittellungen aus Ungarn*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۲ء، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۵۸؛ (۵)

وهی مصنف، در Proben der Volks-litterature der türkischen Stämme herausgegeben von W. Radloff، ج ۸ : Mundarten der Osmanen، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء، ص xxx تا xjii، ۳۱۰ تا ۳۶۸؛ (۶) وهی مصنف : Beiträge zur Karagös-Litteratur، در Keleti Szemle، ۱ (۱۹۰۰ء) : ۱۳۰؛ (۷) G. Jacob : Zur grammatik der vulgär Türkischen Karagös-، در ZDMG، ۵۲ (۱۸۹۸ء) : ۶۹۵ ببعد؛ (۸) وهی مصنف : Komödien، ۳ حصے، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۹) وهی مصنف : Bekri Mustafa. Ein türkischen Hajâlspiel aus Brussa، متن و ترجمه، در ZDMG، ۵۳ (۱۸۹۹ء) : ۶۲۶ ببعد؛ (۱۰) وهی مصنف، در Türkische Literatur geschichte in Einzeldarstellungen، جلد اول : Das türkische Schattentheater، برلن ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) وهی مصنف : Zur Geschichte des Schattenspiels، در Keleti Szemle، بوڈاپسٹ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۳۶؛ (۱۲) وهی مصنف : Schattenspielbibliografie (= E. Littmann : Arabische Schattenspiele، برلن ۱۹۰۱ء، تتمه ۲)؛ (۱۳) وهی مصنف: Türkische Volkslitteratur، برلن ۱۹۰۱ء؛ (۱۴) وهی مصنف : Das Schattentheater in Seiner Wanderung vom morgenland zum Abendland. Vortr. geh. bei der Philol Vers. zu strassburg am 4 Okt. 1911، برلن ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) وهی مصنف: Zwei türkische Inschrifien، در ZDMG، ۵۸ (۱۹۰۴ء) : ۸۱۱ تا ۸۱۴ (= Allgemeine Zeitung، مورخه ۱۵ اپریل ۱۹۰۴ء، تکمله)؛ (۱۶) وهی مصنف : Erwähnungen des Schattentheaters in der Welt litteratur، برلن ۱۹۰۶ء؛ (۱۷) وهی مصنف : Geschichte des shattentheaters. Erwetterte Neubearbeitung des Vortrages : Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۸) وهی مصنف : Die Erwähnungen des Schattentheaters und der Zauberlaterne bis zum Jahre 1700 Erweiterter bibliographischer Nachweis، برلن ۱۹۰۲ء؛ (۱۹) K. Sussheim : Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Qaragöz)، در ZDMG، ۶۳ (۱۹۰۹ء) ۷۳۹ ببعد؛ (۲۰) Hellmut Ritter نے Karagöz türkische Schattenspiele, hsg. übers. u. erkl., 1. Folge Die Blutpappel, Die Falsche Braut, Die Blutige Nigar، هینوور ۱۹۲۴ء، میں خیال ظل کی تمثیلات کو زیاده سے زیاده مع ترجمه شائع کر دیا هے.

(H. Ritter [و تلخیص از اداره])

* **قره گوز لو** : (= سیاه آنکھوں والا)، ایک ترک قوم، جو همدان کے گرد و نواح میں رهتی اور وهیں کی حکومت کو خراج ادا کرتی تھی (Curzon : Persia and the Persian Question، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲ : ۲۷۰، ۴۷۲)۔ اٹھارهویں صدی کے نصف آخر میں ایران کی داخلی شورشوں کے سلسلے میں قره گوز لو کا ذکر اکثر آتا هے (دیکھیے J. v. Hammer : Geschichte des Osmanischen Reiches، بار دوم، بوڈاپسٹ ۱۸۳۶ء، ۴ : ۵۷۴؛ تاریخ زندیه، طبع Beer، لائیڈن ۱۸۸۸ء، ص ۲۳، ۳۲، ۹۳)۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں قره گوز لو کی تعداد تقریباً باره هزار بتائی گئی هے (C. Ritter : Erdkunde، ۸ : ۳۰۴ و ۹ : ۷۸)۔ قره گوز لو فارس کے ایک چھوٹے سے ترک قبیلے کا نام بھی هے، جس کا تعلق ایلات خمسه کے قبائلی وفاق کے عثمانلو گروه سے هے (Tumanskiy : Ot Kaspiyskago moria k khormuzskomu prolivu i obratno، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۴ء، ص ۸۷)۔ ایک تاتاری گاؤں بھی، جو سابقه حکومت یلیزوتپول Yelisawetpol کے ضلع جوانشیر میں شامل تھا،

قرہ گوزلو کے نام سے مشہور ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **قرہ مُصْطَفٰی پاشا** : سلطنت عثمانیہ کے دو وزرائے اعظم کا نام : (۱) قرہ مصطفٰی پاشا (یا کمان کش مصطفٰی پاشا)، جو نسلاً آرناو [البانوی] تھا۔ شروع میں اسے ینی چریوں کی صف سے منتخب کرکے کیایا [کتخدا] بنایا گیا، لیکن بعدازاں برطرف کر دیا گیا۔ ۱۰۴۳ھ میں (جو ۸ جولائی ۱۶۳۳ء سے شروع ہوتا ہے) اسے سِگبان باشی (ینی چریوں کا سپہ سالار) کے عہدے پر مامور کیا گیا۔ پھر علی الترتیب مختلف مدارج ترقی طے کرتا ہوا وہ ۱۰۴۴ھ میں (جس کی ابتدا ۲۰ مارچ ۱۶۳۵ء سے ہوتی ہے) ینی چریوں کا آغا، ۵ جمادی الاولٰی ۱۰۴۵ھ/۱۷ اکتوبر ۱۶۳۵ء کو امیر البحر (قپودان دریا) اور شعبان ۱۰۴۷ھ میں (جس کا آغاز ۱۹ دسمبر ۱۶۳۷ء سے ہوتا ہے) صدر اعظم کے منصب تک پہنچ گیا۔ وہ اس عہدے پر اپنی سزائے موت تک فائز رہا، جو اسے یکم محرم ۱۰۵۳ھ/۲۲ مارچ ۱۶۴۳ء کو سلطان ابراہیم اول کے حکم سے دی گئی (دیکھیے J. v. Hammer : *Gesch. des Osman. Reiches*، ۵ : ۳۲۶ ببعد)۔ قرہ مصطفٰی پاشا نے اپنے دور وزارت میں کفایت شعاری اور انتظامی صلاحیت میں ناموری حاصل کی، جس کا تمام مؤرخین مدح و تحسین سے اعتراف کرتے ہیں۔ حسین وجیہی، جس نے ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء اور ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء کے مابین سلطنت عثمانیہ کی تاریخ تصنیف کی، قرہ مصطفٰی پاشا کا مہردار تھا۔ قرہ مصطفٰی نے متعدد عمارات کی تعمیر یا تجدید کی۔ اس نے مسجدیں تعمیر کیں، پل بنوائے اور کئی بستیوں کے خاکے تیار کیے (مثلاً سیواس کے قریب ارتق آباد)۔ اس کے بارے میں بہترین رائے اس کے ایک معاصر Ism. Bullialdus (در *Ducae Historia Byzantina*، پیرس ۱۶۴۹ء، ص ۲۶۳ ببعد) نے پیش کی ہے : ”وہ ایک ایسا شخص تھا جسے خواہ کتنا ہی جاہل کیوں نہ سمجھا جائے اور جو نہ پڑھنا جانتا ہو نہ لکھنا، لیکن اس کے باوجود وہ دشوار اور پیچیدہ معاملات سلطنت کو بڑی ہوشیاری اور مستعدی سے انجام دیتا تھا“۔ قرہ مصطفٰی پاشا استانبول میں پارمق قپو میں، جو دیوان یولو پر واقع ہے، اپنے بنائے ہوئے ایک مدرسے میں مدفون ہے (نعیما : تاریخ، ۲ : ۳۰ ببعد)۔

**مآخذ** : (۱) Knolles-Rycaut : *The Turkish History*، لنڈن ۱۶۸۷ء، ۲ : ۵۵؛ (۲) J. v. Hammer : *Gesch. des Osm. Reiches*، بوداپست، ۵ (۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء) : ۳۲۹ ببعد؛ (۳) محمد ثریا : سجل عثمانی، قسطنطینیہ، ۴ (۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ھ) : ۳۹۰؛ (۴) عثمان زادہ احمد تائب : حدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۷۱؛ (۵) نعیما : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۷ھ، ۲ : ۲۵، ۳۰، ۳۱؛ (۶) حسین وجیہی : تاریخ، مخطوطۂ ویانا (Flügel : *Katalog*، ۲ : ۲۷۱؛ J. v. Hammer، در *GOR*، ۹ : ۲۰۶، عدد ۸۳)، ج ۲۵؛ (۷) رامز پاشا زادہ محمد افندی : خریطۂ قپودانان دریا، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۵۰ ببعد۔

۲۔ قرہ مصطفٰی پاشا، معاصر ہوی انا، مرزیفون کا رہنے والا تھا اور وہیں ۱۰۴۴ھ میں (جس کا آغاز ۲۷ جون ۱۶۳۴ء سے ہوتا ہے) اور بعض دوسرے بیانات کے مطابق ۱۶۲۰ء میں پیدا ہوا (دیکھیے Barozzi-Berchet : *Relazioni degli ambasciatori e balli veneti a Constantinopoli*، وینس ۱۸۷۹ء، ۲ : ۲۰۷) جس کے بیان کی رو سے ۱۶۷۷ء کے لگ بھگ اس کی عمر ۵۲ سال تھی۔ وہ ایک

"سپاھی"، کپتان اوروج (دیگر ماخذ کی رو سے حسن آغا) کا بیٹا تھا، جو بغداد کے محاذ جنگ پر مارا گیا تھا۔ اس کا باپ کوپرولو محمد پاشا کا دوست تھا، جس نے اس لڑکے کو تعلیم دلائی۔ سب سے پہلے اسے سلحدار، پھر تلخیص جی (استاد خطابت) کا منصب ملا۔ ذوالحجہ ۱۰۶۸ھ میں (جو ۳۰ اگست ۱۶۵۸ء سے شروع ھوتا ہے) وہ میر آخور (سردار لشکر) مقرر ھوا اور محرم ۱۰۷۰ھ میں (جس کا آغاز ۸ ستمبر ۱۶۵۹ء کو ھوا) اسے وزارت کا منصب دے کر سلسترہ Silistria کا بیگلربیگی [بگلہ بیگی] بنا دیا گیا (دیکھیے Barozzi- Berchet: ۲، ۱۳۳ ببعد؛ Voyages du Sieur A. de la Motraye، ھیگ ۱۷۲۷ء، ۱ : ۳۳۹)۔ رمضان ۱۰۷۰ھ (تاریخ آغاز ۱۱ مئی ۱۶۶۰ء) میں وہ دیار بکر کا والی، رجب ۱۰۷۲ھ (تاریخ آغاز ۲۰ فروری ۱۶۶۲ء) میں قپودان دریا (امیر البحر اعلیٰ) اور رمضان ۱۰۷۳ھ (تاریخ آغاز ۹ اپریل ۱۶۶۳ء) میں رکاب قائم مقامی (وزیر اعظم کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام) مقرر ھوا۔ دو سال بعد اسے قپودان دریا (امیر البحر) کے عہدے سے برطرف کر دیا۔ ۱۶۷۲ء میں وہ ادرنہ میں قائم مقام تھا (d'Arvieux: کتاب مذکور؛ Knolles-Ricaut، کتاب مذکور، ۲: ۲۶۳، ۲۷۷)۔ ۱۰۸۶ھ (تاریخ آغاز ۲۸ مارچ ۱۶۷۵ء) میں اس کی نسبت سلطان کی بیٹی کوچک سلطانہ سے ھوگئی۔ شعبان ۱۰۸۷ھ (تاریخ آغاز ۹ اکتوبر ۱۶۷۶ء) میں اسے صدر اعظم مقرر کر دیا گیا۔ صدر اعظم کی حیثیت سے اس کی سیاسی حکمت عملی وھی تھی جس پر اس کے جلیل القدر پیش رو عمل پیرا رہے تھے اور جس کا خلاصہ صرف ایک لفظ "جنگ" میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ داخلی امن برقرار رکھنے کے لیے جنگ، سلطان کو خوش کرنے کے لیے جنگ، سلطنت عثمانیہ کی شان و شوکت بڑھانے کے لیے جنگ اور بالخصوص خود اپنے عز و جاہ میں اضافے کے لیے جنگ! کہتے ھیں کہ اس کے ھر فعل کے پیچھے ھوس جاہ اور طمع مال کا جذبہ کارفرما رھتا تھا (دیکھیے Barozzi: کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۷؛ Rycaut: *The Present State of the Ottomann Empire*، ص ۸۹ ببعد)۔ اس کے ھم عصر یورپی وقائع نگار اسے عموماً ایک نا انصاف، ظالم اور حریص انسان بتاتے ھیں (دیکھیے Barozzi: کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۷: "venale, crudela et ingiusto")۔ اسی طمع اور حب جاہ کے چکر میں اس نے ۱۶۸۳ء کے اواخر گرما اور خزاں میں آسٹریا پر چڑھائی کر دی اور وی انا کا محاصرہ کر لیا، حالانکہ بطور سپہ سالار اس میں کسی قسم کی اھلیت نہ تھی۔ اس سے قبل ۱۶۷۷ء کے موسم بہار میں وہ روس کے خلاف جنگ میں ھزیمت اٹھا کر ایک ایسا صلحنامہ کرنے پر مجبور ھو چکا تھا (بمقام رَدزِین Radzin، مورخہ ۱۱ فروری ۱۶۸۱ء) جو باب اعلیٰ کے لیے مضرت رساں تھا۔ ۱۶۸۳ء میں اس نے شہنشاہ لیوپولڈ Leopold پنجم کے خلاف جنگ چھیڑ دی اور یہی جنگ اس کی تباھی کا باعث ھوئی۔ ھنگری کا تاج وھاں کے سب سے بڑے باغی توکولی Tokoly کے حوالے کر کے [جس نے سلطان ترکیہ کی سیادت تسلیم کر لی تھی] وہ آسٹریا کی حدود میں داخل ھوا، اور پیش قدمی کرتے ھوئے جہاں سے گزرا وھاں کا سارا علاقہ تباہ و برباد کرتا گیا۔ ۱۴ جولائی کو اس نے دو لاکھ سپاھیوں کے ساتھ وی انا کا محاصرہ کر لیا۔ [شہنشاہ لیوپولڈ بھاگ کر بویریا چلا گیا، لیکن] کاؤنٹ سٹارھمبرگ Count Starhemberg کی سرکردگی میں دس ھزار سپاھیوں نے بڑی دلیری

اورجوانمردی سے شہر کی حفاظت کی۔ قریب تھا کہ شہر والے ہتیار ڈال دیں کہ اتنے میں ۱۲ ستمبر ۱۶۸۳ء کو جرمنی اور پولینڈ کی متحدہ فوج کی کمک آ پہنچی۔ قرہ مصطفٰی پاشا کو شکست فاش ہوئی اور وہ اپنی بچی کھچی فوج کے ساتھ ہنگری کی جانب فرار ہوگیا۔ ۲۵ دسمبر ۱۶۸۳ء کو سلطان کے حکم سے اس کا سر قلم کر دیا گیا، جسم تو بلغراد کی مسجد میں، جسے اس نے وی انا کی طرف کوچ کرنے سے قبل خود تعمیر کرایا تھا، دفن کر دیا گیا اور سر ادرنہ میں سلطان محمد رابع کے سامنے پیش ہوا اور مسجد صاریجہ پاشا میں دفن کر دیا گیا (کتبۂ مزار، در J. v. Hammer: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۹: ۳۳)۔ بقول J. v. Hammer (در *Gesch.*، ۶: ۹۱۵؛ ۴۰۰؛ نیز در *Wiens erste aufghobene turkische* وی انا ۱۸۲۹ء، ص ۱۱۹ ببعد، جس کی تائید میں کارڈینل کولیبوز Cardinal Leopold von Coliowitz کی دستاویزات، مؤرخہ ۷ ستمبر ۱۶۹۶ء، پیش کی گئی ہیں اور جسے V. v. Renner نے بھی *Wiene in Jahre 1683*، وی انا ۱۸۸۳ء، ص ۴۶۵ میں تسلیم کیا ہے) شہر وی انا کے موزۂ تاریخی میں، جو پہلے اسلحہ خانہ تھا، ایک ترک کی کھوپری محفوظ ہے اور یہ قرہ مصطفٰی ہی کی ہے؛ لیکن یہ بیان غلط ہے۔ وہاں ایک طلسمی عبا اور ایک ریشم کی لچھی بھی محفوظ ہے، لیکن ان دونوں کا مسئلہ اس سے بھی زیادہ مشتبہ ہے؛ دیکھیے A. Camesina در *Berichte und Mitteilungen des Altertumsvereines zu Wien*، ج ۸، وی انا ۱۸۶۵ء، ضمیمہ، ص xlix ببعد؛ نیز J. v. Hammer، در *Katalog der Historischen Ausstellung der Stadt Wien 1883*، وی انا ۱۸۸۳ء، عدد ۱۴۵)۔ قرہ مصطفٰی پاشا بے حد متمول تھا اور اس نے اپنے پیچھے بہت بڑی جاگیر چھوڑی۔ (Sieur A. de la Mottraya: کتاب مذکور، ص ۳۴۹، کی رو سے اس کے حرم کی عورتوں کی تعداد ڈیڑھ ہزار تھی اور اتنی ہی لونڈیاں تھیں؛ چھے سات سو حبشی خواجہ سرا تھے اور بے اندازہ خزانے تھے جو سب حکومت کی تحویل میں چلے گئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے پیچھے ایک کروڑ بیس لاکھ طلائی سکے (ducats) چھوڑے تھے (دیکھیے Franz Wagner: *Historia Leopoldi Magni*، آگسبرگ ۱۷۰۹ء، ۱: ۲۳۱)۔ متعدد مدرسوں کے علاوہ (دیکھیے J. v. Pammer: *Gesch.*، ۹: ۱۵۸ حاشیہ، ۱۸۸، ۱۸۹) اس نے استانبول، غلطہ، ادرنہ، بلغراد، جدہ اوراپنے آبائی شہر میں کئی ایک مسجدیں بنوائیں۔ اس کا محل (ترناقچی بالیسی، جو قسطنطینیہ کے قریب قورو چشمہ پر واقع تھا)، نہایت اعلٰی ساز و سامان سے آراستہ تھا (دیکھیے J. v. Hammer: *Gesch.*، ۷: ۲۶۲)؛ استانبول میں اس کے شاندار مقبرے کو لوگوں کے ایک ہجوم نے برباد کر دیا (Barozzi: کتاب مذکور، ص ۲۳۳)۔ قپلاق مصطفٰی پاشا اس کا بیٹا تھا (اس کے اخلاف کے بارے میں دیکھیے سجل عثمانی، ۴: ۳۰۲)۔ اس کی ایک بہن کی شادی قپلان پاشا (م ۱۰۹۱ھ/ ۱۶۸۰ء، بمقام ازمیر؛ Magni: *Viaggi par la Turchia*، پرما ۱۶۷۹ء، ص ۴۸۸) سے ہوئی تھی۔ قرہ مصطفٰی پاشا کو بارہا تمثیلوں اور رومانی داستانوں میں ہیرو کی حیثیت دی گئی ہے (دیکھیے مثلاً *Cora Mustapha Grand Vesir, Histoire contenant son élevation, ses amours dans le sérail, ses divers emphois, le vrai sujet qui lui a fait entereprendre le siége de Vienne et les particularités de sa mort* [= تاریخ قرہ مصطفٰی، صدر اعظم، جس میں اس کے عروج و ترقی، محل شاہی

میں اس کے معاشقوں، اس کے مختلف مشاغل اور
محاصرۂ وی‌انا کے سلسلے میں اس کی حقیقی غرض و
غایت کا ذکر کیا گیا ہے]، پیرس ۱۶۸۳ء؛
L' Orient dans la littérature : Pierre Martino
*française au XVII$^{e}$ et au XVIII$^{e}$ siècle*، پیرس
۱۹۰۶ء)۔

**مآخذ** : متن میں مندرجہ تصنیفات کے علاوہ (۱)
*Mémoires* : F. Pétis de la Croix، پیرس ۱۷۳۵ء،
۲ : ۷۰ ببعد؛ (۲) *Mémoires contenants* : d' Arvieux
*ses Voyages*، پیرس ۱۷۳۵ء، ۳ : ۳۰۱؛ (۳)
*Voyages* : J. Chardin، طبع L. Langlès، پیرس
۱۸۱۱ء؛ (۴) Charles-Français Ollier Marquis de
Nointel (م ۱۶۸۵ء) و *Journal* : Galland Antoine
*pendant son séjour à Constantinople* (۱۶۷۲-
۱۶۷۳ء)، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ج ۱ و ۲،
بمواضع کثیرہ؛ (۵) *The History of* : Paul. Rycaut
*the Turkish Empire 1623-1677*، لنڈن ۱۶۸۰ء؛ (۶)
*Geschichten aus dem Leben dreier* : M. Brosch
*Grossvezire*، گوتھا ۱۸۹۹ء، ص ۱۵۰ ببعد؛ (۷)
*Gesch. des Osman. Reiches* : D. Kantemir، ھامبورگ
۱۷۴۵ء، بمواضع کثیرہ؛ (۸) Ant. Geropoldi :
*Ottomano Bilancia historicopolitica dell' Impero*،
وینس ۱۶۸۶ء؛ (۹) C. de la Magdeleine :
*Mirroir Ottoman*، باسل ۱۶۷۷ء؛ مولداویہ پر
لشکر کشی کے بارے میں : (۱۰) *Extracts from the*
*Early=) Diaries of Dr. John Covel 1670-1679*
*Voyages and Travels in the Levant*، طبع J.T. Bent)،
The Hekluyt Society، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۲۸۲؛ (۱۱)
*Les voyages du Marquis de Nointel* (۱۶۷۰ تا
۱۶۸۰ء)، طبع A. Vandel، پیرس ۱۹۰۰ء، بمواضع
کثیرہ؛ (۱۲) *The Life of Hon. Sir Dudley North*،
طبع Roger North، لنڈن ۱۷۴۴ء، ص ۱۰۲؛ (۱۳)
*Under the Turk in Constantinople, A Record of*
*Sir John Finch's Embassy*، ۱۶۷۴ تا ۱۶۸۱ء، طبع
G. F. Abbot، لنڈن ۱۹۲۰ء، بمواضع کثیرہ؛ نیز دیکھیے
Register، ص ۳۱۴؛ (۱۴) راشد: تاریخ، مطبوعۂ استانبول،
ص ۷ ببعد؛ (۱۵) محمد ثریا : سجل عثمانی، قسطنطینیہ
۱۳۱۳-۱۳۱۵ھ، ۳ : ۳۰۲؛ (۱۶) عثمان زادہ احمد
تائب : حدیقة الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۰۹
ببعد؛ (۱۷) رامز پاشا زادہ محمد افندی : خریطۂ قپودانان
دریا، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۸۶ ببعد؛ مصطفیٰ پاشا کی
جانب سے باشندگان وی انا کے نام پیغام جنگ کے لیے
دیکھیے (۱۸) *Osterr. Milit. Zeitschrift*، وی انا
۱۸۱۳ء، ص ۹۳؛ نیز J. H. Mordtmann، در *Byz.*
*Zeitschr.*، ۱۹۱۲ء، ۲۱ : ۱۳۳ و G. Jacab، در
*De Islam*، ۷ : ۲۸۱ ببعد؛ اوڈینبرگ Oedenburg
(Szopron) کے شہریوں کے نام اس کے پیغام کے لیے
دیکھیے (۱۹) خلیل ادھم بے، در *Revue Historique*
*Ottomane*، ۱۳۳۰ھ، ۳ : ۹۲۳ ببعد؛ نیز G. Jacob،
در *Der Islam*، ص ۲۳۸ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

* **قرہ یازیجی** : ایشائے کوچک میں ایک زبردست بغاوت کا رہنما، جو ۱۵۹۹ء سے ۱۶۰۲ء تک برپا رہی۔ اس کا اصلی نام عبدالحلیم تھا اور وہ سِکبان بیلک باشی (سکبانوں کی جمعیت کا سردار) تھا۔ اس کے پیروؤں میں کردوں اور ترکمانوں کے علاوہ وہ کثیرالتعداد سپاہی شامل تھے جو زیادہ‌تر صدر اعظم چغالہ کے سخت اور ظالمانہ سلوک سے تنگ آ کر ہنگری میں متعینہ فوج میں سے بھاگ آئے تھے اور اسی لیے انھیں فراری کہا جاتا ہے؛ ان کا ایک اور نام جلالی بھی ہے، چنانچہ ان کی بغاوت خروج جلالیان کے نام سے مشہور ہے۔ قرہ یازیجی کی پہلی کارروائی یہ تھی کہ ۱۰۰۸ھ

میں اس نے الرُّها یا اُرفہ (Edessa) پر قبضہ کر لیا۔ اسی زمانے میں حبشہ کے سابق بیگلربیگ حسین پاشا نے، جسے ایک سال قبل ناظر بنا کر آناطولی بھیجا گیا تھا، سلطان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور جب اسے یہ اطلاع ملی کہ سنان پاشا زادہ محمد پاشا اس سے مؤاخذہ کرنے کے لیے قونیہ آ پہنچا ہے تو اس نے قرہ یازیجی کے پاس پناہ لی۔ یہ دونوں الرُّها میں محصور ہو کر مقابلہ کرتے رہے، یہاں تک کہ وہ چاندی کے سکوں کو گلا کر بندوق کی گولیاں بنانے پر مجبور ہو گئے۔ انجامِ کار قرہ یازیجی نے حسین پاشا کو سرکاری فوجوں کے حوالے کرکے ان سے صلح کر لی۔ حسین پاشا کو قسطنطینیہ بھیج دیا گیا اور وہاں اسے بڑی بے رحمی سے موت کی سزا دی گئی۔ اس کے بعد قرہ یازیجی کو آماسیہ کا والی مقرر کیا گیا۔ یہاں اس نے ایک بار پھر جبر و تشدد کا بازار گرم کر دیا۔ اولیا چلبی (قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ۲ : ۱۸۴) بتاتا ہے کہ وہاں کے باشندے اپنا مال و متاع لے کر پہاڑوں کے غاروں میں جا چھپے۔ محمد پاشا نے اسے پھر وہاں سے بھگایا اور سیواس کے گرد و نواح میں واقع پہاڑوں کے اندر پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ موسم سرما دیار بکر میں گزارنے کے بعد اس نے دوسری بار قرہ یازیجی پر چڑھائی کر دی، لیکن سیواس کے بیگلربیگ محمود پاشا اور دوسرے ممتاز افراد نے قسطنطینیہ جا کر اربابِ حکومت کو یقین دلایا کہ قرہ یازیجی اپنے برے طریقے چھوڑ چکا ہے؛ چنانچہ اسے اس شرط پر چورم کی سنجاق دے دی گئی کہ وہ حلف وفاداری اٹھا لے۔ بایں ہمہ اس نے اپنے بھائی دلی حسن (نعیما، ۱ : ۱۲۸ میں ایک جگہ اس نام کو حسین لکھا ہے) کے ساتھ مل کر اپنی باغیانہ تحریک پھر جاری کر دی۔ اب ابراہیم پاشا، سابق والی دمشق اور حسن پاشا، سابق والی بغداد کو اس کی سرزنش کے لیے بھیجا گیا، لیکن ان دونوں پاشاؤں کو قیصریہ کے مقام پر ۱۰ شوال ۱۰۰۸ھ/۲۵ اپریل ۱۶۰۰ء کو بیس ہزار باغیوں نے شکست فاش دی۔ اس فتح کے بعد قرہ یازیجی ان تمام علاقوں پر جو اس نے دولت عثمانیہ سے چھینے تھے، خود مختار حکمران بن بیٹھا۔ آخر کار وزیر حسن صوقوللی نے ۱۲ شوال ۱۰۱۰ھ/ ۵ اپریل ۱۶۰۲ء کو بمقام سیپالُو Sepealu اسے شکست دی اور باغی جانِک [سیواس] کے پہاڑوں میں فرار ہو گئے۔ یہاں اسی سال ماہ رمضان میں قرہ یازیجی نے وفات پائی (سجلِّ عثمانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ۳ : ۱۰۳ ببعد، کی رو سے اس کی وفات ۱۰۰۹ھ ہی میں ہو چکی تھی)۔ اس کا بھائی دلی حسن اور اس کے تین سردار، شاہ وردی، یُولرقاپدی اور طویل نامی اس کے جانشین قرار پائے۔ انہوں نے اس کی لاش کے کئی ٹکڑے کرکے انہیں مختلف مقامات میں دفن کر دیا تاکہ ترکانِ عثمانیہ اسے نذرِ آتش نہ کر سکیں۔ اس کے ان نئے سرداروں نے حسن پاشا کے خلاف کامیابی سے لڑائی جاری رکھی تاآنکہ وہ توقاد میں ان کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔

یہ بغاوت اس وقت تک جاری رہی جب تک مراد پاشا نے اس کا نہایت خونریزی سے خاتمہ نہیں کر دیا (۱۶۰۵ء)؛ لیکن اس کی اندرونی تاریخ کا ابھی تک اچھی طرح مطالعہ نہیں ہو سکا ہے۔ یہ کہنا بعید از عقل نہ ہوگا کہ اس کی تہ میں شیعی مذہبی رجحان کام کر رہا تھا (دیکھیے Babinger، در *ZDMG*، ۷۶ : ۱۴۳) جیسا کہ شاہ وَردی جیسے ناموں سے خیال پیدا ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ زمانہ بغاوت

کے لیے بڑا سازگار تھا کیونکہ ترکوں کی فوج کا بڑا حصہ ھنگری میں قنیزہ کے محاصرے میں مشغول تھا ۔ جلالی کے نام کے بارے میں دیکھیے Babinger : *Isl.*، ۱۱ : ۴۰، حاشیہ ۳ .

**مآخذ :** (۱) نعیما : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۷ھ، ۱ : ۸۸ ببعد، ۱۲۰ ببعد، ۱۲۸، ۱۵۲: نعیما زیادہ تر حسن بے زادہ کے وقائع نامہ کے حوالے دیتا ہے؛ (۲) von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۴ : ۲۷۱، ۳۰۳ ببعد .

(J. H. Kramers)

* **قَرِیب :** عروض کی ایک جدید بحر کا نام جو ترکوں اور ایرانیوں کے ھاں مستعمل ہے اس کے ھر مصرع میں حسب ذیل ارکان ھوتے ھیں : مفاعیلن، مفاعیلن، فاعلاتن .

بڑے بڑے زحافات یہ ھیں : مُفَاعلن از قبض [رک بآں]، مفاعیل از کف [رک باں]، فعلاتن از خبن [رک بآں]، فاعلات = فاعلان از قصر [رک بآں] اور آخر میں فاعلا (فاعلن) از حذف [رک بآں] .

یہاں اس بات کا اضافہ ضروری ہے کہ فارسی میں مفاعیلن خرم [رکن کے حروف اوّل کا حذف] سے فاعیلن (مفعولن) ھو سکتا ہے .

**مآخذ :** رک بہ عروض .

(محمد بن شنب)

* **قَرْیَہ :** گاؤں یا چھوٹا قصبہ (بلد) ۔ یہ لفظ اب کسی بڑے قصبے یا شہر کے لیے اس صورت کے سوا استعمال نہیں ھوتا کہ اس قصبے کی بڑائی ظاھر کرنے کے لیے لفظ قریہ کے ساتھ کسی اسم صفت کا اضافہ کر دیا جائے ۔ البتہ قرآن مجید میں، جہاں یہ لفظ متعدد بار آیا ہے، اس کا اطلاق کسی اسم صفت کے اضافے کے بغیر ہر چھوٹے بڑے شہر پر ھوتا ہے اور مکہ اور القدس (یروشلم) بھی اسی زمرے میں آ جاتے ھیں ۔ قریہ کا لفظ آج کل زیادہ تر ان چھوٹے چھوٹے قصبوں یا دیہات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، جنھیں ھندوستان میں ھم موضع کہتے ھیں، یعنی دوسرے لفظوں میں مالگزاری کے اعتبار سے وہ اکائی جو کسی ضلع یا مقامی علاقے کا صدر مقام نہ ھو .

**مآخذ :** لغات، بذیل مادّہ .

(T. W. Haig)

⊗ **قُرَیش :** قرآن مجید کی ایک سورت کا نام؛ قبیلۂ قریش [رک بآں] کا ذکر آنے کی وجہ سے اس سورت کا نام قریش رکھا گیا؛ عدد ترتیب ۱۰۶؛ قرآن مجید میں سورت الفیل [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الماعون [رک بآں] سے قبل درج ہے ۔ ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ انتیسویں سورت ہے، جو سورۃ التین کے بعد اور سورۃ القارعۃ [رک بآں] سے قبل نازل ھوئی (الکشاف، ۴ : ۸۰۰؛ الاتقان ۱ : ۱۰؛ لباب التاویل ۱ : ۸) ۔ جمہور اھل علم کے نزدیک یہ سورت مکی ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۲۳۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۱۵۴؛ البحر المحیط ۸ : ۵۱۳) ۔ اس سورت کی آیات چار ھیں ۔ [مجدالدین الفیروز آبادی کے مطابق اس سورت میں چار آیات، انیس کلمات اور تہتر حروف ھیں (بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۵۳۵)] .

ماقبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۲۳۸)، تفسیر المراغی، (۳۰ : ۲۴۴)، لباب التأویل (۴ : ۱۴۴) اور البحر المحیط (۸ : ۵۱۳)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید عمرانی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۶۰)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۷۰۲)؛ علوم عصریہ کے لیے الجواھر فی تفسیر القرآن

الکریم (۲۵ : ۲۶۵)؛ اس سورت کے بارے میں وارد ہونے والی مختلف احادیث نبویہ کے لیے تفسیر ابن کثیر (۴ : ۵۵۳) اور فتح البیان (۱۰ : ۴۵۱)؛ لغوی، نحوی اور فلسفیانہ بحثوں کے لیے تفسیر کبیر (۸ : ۳۸۵)، تفسیر البیضاوی (۲ : ۳۱۵) اور الکشاف (۴ : ۸۰۰) اور سورت کی مختلف آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی کی احکام القرآن (ص ۱۹۶۹ء)۔

سورت الفیل میں حرم مکہ کے محفوظ و مامون ہونے کے باعث قریش مکہ پر اللہ کے احسان عظیم کا ذکر تھا۔ اب اس سورت میں قریش کے اس وقار اور احترام کا ذکر ھے جو انھیں حرم مکہ کے باشندے ہونے اور بیت اللہ کے پڑوسی ہونے کے باعث حاصل تھا کہ وہ سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف تجارتی کارواں بھیجتے تھے، جو اللہ کے فضل و احسان سے بحفاظت آتے جاتے رہتے تھے۔ اس انعام و احسان کا، جو خوشحالی اور بے خوفی کی صورت میں ہوا، تقاضا ھے کہ وہ صرف اسی رب کعبہ کی عبادت کریں جس کے گھر کا پڑوسی ہونے کے باعث انھیں یہ سب کچھ میسر آیا (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۶۰ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۳۵ ببعد؛ الکشاف، ۴ : ۸۰۳؛ تفسیر البیضاوی، ۲:۳۱۵)۔

**مآخذ** : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ق ر ش؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) المصعب الزبیری : کتاب نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۵) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۶) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۹) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۱) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۱۲) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۴) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) الرازی : تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۶) الطنطاوی: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۷) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۸) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۹) محمد عبدہٗ المصری : تفسیر القرآن، جزءعم، بذیل سورۃ قریش، ص ۱۵۹ ببعد، طبع ۱۳۴۱ھ؛ [(۲۰) مجدالدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۵۳۵]۔

(ظہور احمد اظہر)

**قُرَیش** : حجاز (جزیرۃ العرب) کا مشہور⊗ و معروف اور عظیم الشان قبیلہ، جو مکۂ مکرمہ اور اس کے گرد و نواح میں مقیم تھا۔ قریش نَضْر بن کنانۃ کی اولاد ھیں۔ نَضْر کا سلسلۂ نسب یہ ھے : نَضْر بن کنانۃ بن خُزَیمۃ بن مُدْرِکۃ بن الیاس بن مُضَر بن نزار بن مَعَدّ بن عَدْنان۔ اس لحاظ سے قریش مُضَری اور عَدْنانی ٹھہرے۔ قریش کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ھیں : (۱) قریش کا لفظ قَرْش سے مأخوذ ھے، جس کے معنی ھیں کمانا اور جمع کرنا (الصّحاح) ؛ (۲) یہ لفظ تَقْرِیش سے نکلا ھے، جس کے معنی کمانے کے علاوہ تفتیش و جستجو کرنا، تلاش کرنا ھیں۔ کہا جاتا ھے کہ فِہر بن مالک بن نَضْر حاجت مندوں کی حاجتوں کا پتا لگا کر ان کی ضرورتیں پوری کیا کرتا تھا۔ وہ غریبوں کو دولت دیتا، ننگوں کو کپڑا پہناتا، پناہ گزینوں کو پناہ دیتا، خوف زدہ لوگوں کا خوف دور کرتا اور بھولے بھٹکے لوگوں کو راستہ دکھاتا

تھا ۔ اس وجہ سے اس خاندان اور قبیلے کا نام قریش پڑ گیا (النویری : نہایة الارب، ج ۲)؛ (۳) ابن حزم نے نقل کیا ہے کہ اس قبیلے میں ایک شخص قریش بدر بن یَخْلُد بن نَضْر تھا اور وہ زمانۂ جاهلیت میں اپنے تجارتی قافلوں کی قیادت و رهنمائی کیا کرتا تھا ۔ اس کی وجہ سے اس قبیلے کا نام قریش مشہور ہوگیا (جَمهرة انساب العرب، ص ۱۱)؛ (۴) تَقَرُّش سے ماخوذ ہے، جس کے معنی هیں تھوڑا تھوڑا مال یا کوئی چیز جمع کرنا ۔ اس قبیلے کی اجتماعیت کے پیش نظر اسے قریش کے نام سے پکارا گیا (الزمخشری : الفائق)؛ (۵) ایک قول یہ بھی ہے کہ قریش قِرش کی تصغیر ہے ۔ قِرش اس بڑی مچھلی کو کہتے هیں جو سمندر کے دوسرے جانوروں کو کھا جاتی ہے (ابن خلدون : العِبر) ۔ مذکورۂ بالا تمام معانی معجم متن اللغة میں بھی مذکور هیں (دیکھیے بذیل مادّۂ قرش) ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ قریش کا لقب نضر کے ہوتے یعنی فہر بن مالک بن نضر کے لیے استعمال ہوا ۔ ابن سعد کا قول ہے کہ فہر بن مالک هی سے قریش کا آغاز ہوا ۔ فہر سے پہلے کے نضر قریشی نہیں کہلاتے (طبقات، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱ : ۵۵) ۔ اسی طرح ابن حزم کی رائے ہے کہ فہر بن مالک کی اولاد هی قریش هیں اور ان کے علاوہ کوئی قریشی نہیں (جَمهرة انساب العرب، ص ۱۲) ۔ جوامع السیرة (ص ۳) میں بھی مرقوم ہے کہ فہر بن مالک بن النضر هی تمام قریشیوں کا جد امجد ہے اور فہر کی اولاد هی قریشی کہلا سکتی ہے ۔ اس کی اولاد کے علاوہ کوئی دوسرا قریش میں شامل نہیں ۔ مفتی محمد عبدہٗ سورۂ قریش کی تفسیر کے ضمن میں رقمطراز هیں کہ بقول قرطبی قریش ان عرب قبائل کا نام ہے جو نَضْر بن کنانة کی اولاد سے تھے اور فقہا اس توجیہ کے حق میں هیں، لیکن زبیر بن بکار کے مطابق یہ نام فہر بن مالک بن نضر کی اولاد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس پر ماهرین نسب کا اتفاق ہے (تفسیر القرآن، قاهرة ۱۳۴۱ھ، جزءعم، بذیل سورة قریش، ص ۱۵۹) ۔

بات یوں معلوم ہوتی ہے کہ سب سے پہلے قریش کا لقب نَضْر بن کنانہ کے لیے استعمال ہوا، پھر اس کی اولاد قریش کہلائی ۔ جب فہر بن مالک کا زمانہ آیا تو یہ نام (قریش) زیادہ مقبول اور زبان زد عوام ہونے لگا، نیز قبیلۂ قریش کو فہر کی طرف اس لیے بھی منسوب کیا گیا کہ نضر کی نسل فہر کی اولاد میں منحصر و محدود ہو کر رہ گئی ۔ نضر کی نسل فہر کے سوا اور کسی سے نہیں چلی، اس لیے قریش کا لقب فہر کی اولاد کے لیے بولا جانے لگا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قصی بن کلاب النضری الکنانی نے نضر بن کنانہ کی اولاد یعنی قبیلۂ قریش کے بکھرے ہوئے خاندانوں اور گروهوں کو جمع کیا اور ان میں قومی اجتماعیت اور جماعتی وحدت پیدا کی ۔ اس نمایاں خدمت کی وجہ سے قصی بن کلاب کو قریش کا لقب ملا ۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ نضر بن کنانة کی اولاد کی سب شاخوں کو قریش کے لقب سے پکارا جاتا ہے ۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کا قبیلہ بنو تَیم، حضرت عمر فاروق رضؓ کا قبیلہ بنو عدی، حضرت عثمان رضؓ کا قبیلہ بنو امیہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور حضرت علی مرتضی رضؓ کا قبیلہ بنو هاشم سب قریش میں شامل هیں ۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ارشاد سے اس کی تائید ہوتی ہے : اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی کِنَانَةَ مِنْ وُلْدِ اِسْمٰعِیْلَ وَاصْطَفٰی قُرَیْشًا مِنْ کِنَانَةَ وَاصْطَفٰی مِنْ قُرَیْشٍ بَنِی هَاشِمٍ وَاصْطَفَانِی مِنْ

بنی ہاشم (مسلم : الصحیح ، کتاب الفضائل ، حدیث ۱ ؛ احمد بن حنبل : مسند ، ۴ ؛ ۱۰۷) ، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے بنو کنانہ کو چن لیا اور بنو کنانہ میں سے قریش کو پسند فرمایا اور قریش میں سے بنو ہاشم کو پسند کیا اور بنو ہاشم میں سے مجھے برگزیدہ فرمایا ۔

قریش کے دو بڑے گروہ تھے : (۱) قریش البطاح : وہ قبائل قریش جو مکۃ مکرمہ کے بطحاء میں سکونت پذیر تھے اور ان میں کَعْب بن لُؤَیّ کی اولاد بالخصوص بنو عبد مَناف ، بنو عبدالعُزّٰی ، بنو عبدالدّار ، بنو زُہْرَۃ ، بنو تَیْم ، بنو مَخْزُوم ، بنو جُمَح ، بنو سَہْم وغیرہ مشہور ہیں ؛ (۲) قریش الظّواہر : وہ قبائل قریش جو مکۃ مکرمہ کے باہر رہتے تھے ۔ ان میں قبائل بنو عامر بن لؤی ، بنو محارب ، بنو الحارث ، تیم الأدْرَم بن غالب وغیرہ شامل ہیں ۔

کعب بن لؤی بن فہر بن غالب عربوں کے ہاں بڑی قدر و منزلت رکھتا تھا اور عام الفیل سے پہلے کعب کی موت سے تاریخ کا حساب رکھا جاتا تھا ۔ وہی پہلا سردار تھا جو قریش کو جمعے کے دن جمع کرکے خطاب کیا کرتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بعثت یاد دلا کر انھیں تلقین کیا کرتا کہ وہ آپؐ پر ایمان لائیں اور آپؐ کا اتباع کریں (القلقشندی : نہایۃ الأرب ، ص ۳۰۷) ۔ کعب کی اولاد میں مُرّہ ، عَدی اور ھُصَیص قابل ذکر ہیں ۔ مُرّۃ بن کعب کی اولاد میں کِلاب اور تَیْم مشہور ہوے ۔ پھر کِلاب کے دو بیٹے قُصَیّ اور زُہرہ بڑے نامور ہوے ۔ قصی کے بیٹوں میں عبد مناف خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ـد مناف کے چار بیٹے تھے : ہاشم ، مُطّلِب ، عبد شمس اور نَوْفَل ۔ ہاشم کی والدہ کا نام عاتکۃ بنت مُرّہ بن ہلال تھا ۔ ہاشم کے بیٹوں میں سے عبدالمطّلب (= شیبہ) کی نسل اور اولاد دنیا میں مشہور ہوئی اور عبدالمطلب کے بیٹوں میں سے حضرت عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کی زوجۂ محترمہ حضرت آمنہ بنت وہب کے بطن سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ان کے ہاں پیدا ہوے (جمہرۃ انساب العرب) ۔

قصی بن کلاب بھی قریش کا نامور سردار تھا ۔ اس نے قریش کے منتشر قبائل کی شیرازہ بندی کی اور انھیں مجتمع کرکے وحدت قومی کا عملی سبق دیا اور ان کی عزت و عظمت قائم کی ۔ اسی نے دارالندوۃ کی بنیاد رکھی، جہاں قریش کے تمام امور اور معاملات طے کیے جاتے تھے (نہایۃ الارب) ۔

عبد مناف کے بیٹوں میں سے ہاشم اور عبدشمس ملکی سیاست اور قبائلی ریاست میں برابر کے شریک رہے ۔ چونکہ حاجیوں کی دیکھ بھال اور مہمان نوازی اور خاطر مدارات ہاشم کے سپرد تھی، اس لیے وہ موسم حج میں زائرین بیت اللہ کے لیے کھانے پینے کا انتظام و اہتمام بڑی خوش اسلوبی سے کرتے ، قحط کے زمانے میں غیر ملکوں سے غلّہ اور خوراک لا کر حاجت مندوں میں تقسیم کرتے تھے ۔ ان اوصاف کی وجہ سے جناب ہاشم کا نام اور اثر و رسوخ دور دور تک کے لوگوں میں پھیل گیا ۔ دوسرے ممالک اور علاقوں کے حکمرانوں کے ہاں باریابی کی وجہ سے دنیاوی اور سیاسی عزت و وجاہت بھی حاصل تھی ۔ جناب ہاشم نے قریش کے لیے غیر ملکوں میں تجارتی سہولتیں حاصل کیں اور اندرون ملک قریش کے تجارتی قافلوں کو اس وجہ سے امن و امان میسر آیا کہ قریش بیت اللہ کے محافظ ہیں اور زائرین بیت اللہ کی

خدمت اور مہمان نوازی کرتے ہیں۔

جناب ہاشم کے نامور بیٹے اور حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے دادا جناب عبدالمطّلب بھی قریش کے مشہور و معروف سردار تھے۔ عبدالمطلب کا نام عامر تھا۔ چونکہ پیدائش کے وقت ان کے سر میں کچھ سفید بال تھے، اس لیے انھیں شیبہ بھی کہا جاتا ہے۔ عبدالمطلب اپنی فیاضی، خدمت حجاج، بیکسوں کی امداد، مظلوموں کی فریاد رسی اور قومی ہمدردی کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے۔ سقایۃ اور رفادہ (یعنی حاجیوں کے پینے کے لیے پانی اور کھانے کے لیے اشیاے خوردنی کا مہیا کرنا) قریش کے ہاں ایک قدیم دستور چلا آ رہا تھا، جسے قصی بن کلاب نے نہایت عمدہ اور مضبوط روایات پر قائم کیا تھا۔ جب عبدالمطّلب نے نظم و نسق سنبھالا تو رفادہ کے سلسلے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی کیونکہ قریش کا ہر گھر مقدور بھر اس میں حصہ لیتا اور کھانا وغیرہ مہیا کر دیتا تھا، لیکن پانی مہیا کرنے میں خاصی دقت پیش آتی تھی۔ مکے اور اس کے گرد و نواح میں گھوم پھر کر چشموں، کنووں وغیرہ سے مشکیزوں میں پانی حاصل کرکے حاجیوں کو مہیا کیا جاتا تھا۔ بڑی تگ و دو اور سخت محنت و مشقت کے بعد کہیں جا کر معلوم ہوا کہ بیت اللہ میں بئر زمزم موجود ہے، جو ساز و سامان سے اٹا پڑا ہے۔ جناب عبدالمطلب نے بئر زمزم کو از سر نو کھود کر صاف کیا اور حاجیوں کے لیے آب زمزم مہیا کیا۔

جناب عبدالمطلب ایک طرف تو بڑے حسین و جمیل تھے اور دوسری طرف سیرت و کردار کی بہت سی خوبیوں اور اعلیٰ اوصاف کے مالک تھے۔ وہ بڑے مہمان نواز، کنبہ پرور، سخی اور فیاض تھے۔ انسانوں کے علاوہ جنگلی جانوروں اور پرندوں کو بھی پہاڑوں اور صحراؤں میں روزی مہیا کرتے تھے۔ ان اوصاف کی بنا پر لوگ انھیں الفیّاض کے لقب سے یاد کیا کرتے تھے۔ قبیلۂ قریش میں نامور حَکَم (جج) بھی تھے اور فیصلوں میں اپنے عدل و انصاف کے لیے نیک نام رکھتے تھے۔ وہ ملّت ابراھیمی پر قائم و دائم تھے اور ہمیشہ نیکی اور پاک بازی کی تلقین کرتے اور برائی اور بدکرداری سے منع کرتے تھے۔ شراب نوشی، زنا، ظلم و بغاوت، دختر کشی اور بیت اللہ میں برہنہ طواف کرنے سے لوگوں کو روکا کرتے تھے۔

جناب عبدالمطلب کے دس بیٹے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے والد بزرگوار جناب عبداللہ سب سے چھوٹے تھے۔ باقی صاحبزادوں کے نام یہ ہیں: حمزہ، عبّاس، ابوطالب، زبیر، المُقوّم، حارث، ابو لھب (عبدالعزّی)، ضِرار، قُثَم۔ عبدالمطّلب کی اولاد میں سے صرف حضرت عبّاس اور ابو طالب کی نسل بڑھی اور بکثرت پھیل گئی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے والد بزرگوار جناب عبداللہ بھی اخلاق حمیدہ کے پیکر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ذات گرامی سے تو قریش کے نام کو چار چاند لگ گئے۔

یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے خاندان کے سارے افراد، عورتیں اور مرد، اعلیٰ اخلاق اور عمدہ اوصاف سے متصف تھے۔ آپؐ کے سارے آبا و اجداد اپنے اپنے وقت میں قبیلے کے مشہور و معروف سردار اور قائد ہوئے ہیں۔ وہ سب شجاعت و بہادری، جود و کرم، عفّت و عصمت اور عدل و انصاف ایسے اخلاق

فاضلہ کے حامل تھے۔ آپؐ کے آبا و اجداد کی مائیں بھی نہایت پاک باز، بلند اخلاق اور رفیع القدر خواتین تھیں۔ غرض کہ آپؐ شرافت نسبی اور طہارت صُلبی کا اعلٰی ترین نمونہ ہیں۔

قریش میں بنو ہاشم تاریخ ساز خاندان ہوا ہے اور تاریخ اسلام میں اس خاندان کی نسل سے بہت سے نامور گھرانے معرض وجود میں آئے، جنھوں نے مذہب و سیاست اور ریاست میں بڑا نام پیدا کیا۔

بنو ہاشم کے مختصر تذکرے کے بعد قریش کے دیگر چند خاندانوں کا ذکر کیا جاتا ہے:

بنو مُحارب بن فہر: یہ خاندان مکے سے باہر رہتا تھا۔ محارب کا بیٹا شَیبان، اس کا بیٹا عَمرو اور عمرو کی اولاد میں واثِلہ، حبیب، حَجْوان اور وَدّاد مشہور ہوے۔ اس خاندان کے حسب ذیل اشخاص قابل ذکر ہیں: ضَحّاک بن قیس، جو مرج راهط کے مقام پر مروان بن حکم سے لڑتے ہوے مارا گیا؛ ضِرارؓ بن الخطاب صحابی، شاعر اور مشہور شہسوار تھے۔ ان کا والد الخطاب بن مِرْداس زمانۂ جاہلیت میں ”قریش الظَّواہر“ کا سردار تھا اور وہ اپنے قبیلے والوں سے آمدنی کا مِرْباع (چوتھائی حصہ) وصول کیا کرتا تھا؛ اسی طرح عبدالملکؓ بن قَطن اور کُرْزؓ بن جابر صحابی تاریخ میں مشہور گزرے ہیں۔

بنو الحارث بن فہر: یہ بھی مکے سے باہر رہتے تھے۔ اس کے مشہور خاندانوں میں بنو ضَبّہ (نسبت: الضَّبّی) بنو ضَباب اور بنو قَیس ہیں۔ بنو الحارث کے نامور اشخاص حسب ذیل تھے: مشہور سپہ سالار امین الامّت حضرت ابو عُبَیدہؓ عامر بن عبداللّٰہ بن الجَرّاح (=ابو عبیدہ بن الجَرّاح)، جن کی قیادت میں اسلامی فوجوں نے شام فتح کیا؛ نامور سالار لشکر حضرت عِیاضؓ بن غَنْم، جنھوں نے خلافت فاروقی میں الجزیرہ کا علاقہ فتح کیا اور دومۃ الکبرٰی میں فاتحانہ قدم رکھا؛ عُقْبہ بن نافع، جنھوں نے افریقیہ فتح کیا اور قَیروان کی بنیاد ڈالی۔ بنو الحارث بن فہر کے بہت سے افراد کو بدری ہونے کا شرف حاصل ہوا اور افریقیہ اور اندلس میں ان کی اولاد بکثرت پھیل گئی۔ غالب بن فہر کے دو بیٹے خاص طور پر قابل ذکر ہیں: تَیم الاَدْرَم اور لُؤَیّ۔ پھر بنو تیم الادرم بن غالب بن فہر کی اولاد میں الحارِث، ثَعْلَبہ، وھب، کَبِیر اور جَوّاب قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے بنو جَعْوَنَہ فلسطین میں آباد ہوگئے۔ بنو تیم الادرم صحرا نشین تھے۔

بنو عامر بن لُؤَیّ: عامر کے دو بیٹے حِسْل اور مَعِیص تھے۔ بنو عامر کا مشہور جاہلی شہسوار عمرو بن عبد وُدّ بن ابی قیس تھا، جسے حضرت علیؓ نے جنگ خندق میں قتل کیا تھا۔ عمرو بن عبد وُدّ کا بیٹا سُہَیل بن عمرو تھا، جو بنو عامر کا سردار تھا اور جس نے حدیبیہ [رکّ بآں] میں قریش مکہ کی نمائندگی کرتے ہوے صلح نامہ طے کیا تھا۔ بعد میں سہیل بن عمرو نے اسلام قبول کرلیا۔ اس کے خاندان میں اسلام خوب پھیلا۔ عمرو کا ایک بیٹا ابو جَنْدَل العاصی بن عمرو بن سہیل صلح حدیبیہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوا، مگر معاہدۂ صلح کی پابندی کرتے ہوے آپ نے ابو جندل کو مکے واپس بھیج دیا۔ انھیں مکے میں نہایت سخت تکلیفیں دی گئیں۔ عبد وُدّ کی اولاد میں امّ المؤمنین حضرت سَوْدہؓ بنت زَمْعَہ تھیں، جنھیں حرم نبوی بننے کا شرف حاصل ہوا۔ بنو حِسْل بن عامر کے خاندان میں عبداللّٰہ بن سَعْد بن ابی سَرْح مشہور اسلامی سپہ سالار تھے، جنھوں نے افریقیہ میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا

اور حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں مصر کے والی رہے اور انہیں کے زیر قیادت اسلامی فوجوں نے طرابلس الغرب فتح کیا۔

بنو کَعب بن لُؤَیّ: کعب کے تین بیٹے مُرّہ ہُصَیص اور عَدِی تھے، جو بطحاے مکہ میں سکونت پذیر تھے اور ''قریش البطاح'' کہلاتے تھے۔ ہُصَیص بن کعب کی اولاد میں بنو جُمَح اور بنو سَہْم زیادہ مشہور ہیں۔ بنو جمح کے خاندان میں اُمیّہ بن خلف اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور تھا جو جنگ بدر میں اسلام کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا تھا۔ اس کا بیٹا صَفْوان بن اُمَیّہ اپنے قبیلے کا سردار تھا اور فتح مکہ کے دن مسلمان ہوا۔ اس خاندان میں عبدالحکیم بن عَمرو بن صفْوان گزرا ہے، جس کا شمار ''فِتْیان قریش'' (= جوانان قریش) میں ہوتا تھا۔ اسی نے اپنے بھائی بندوں کے لیے ایک کتاب خانہ قائم کیا تھا، جو علمی کتابوں کے علاوہ کتب شطرنج و نرد وغیرہ پر مشتمل تھا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۰)۔ حضرت عثمانؓ بن مظعون اور ان کے بھائی عبداللہ، قُدامہ اور سائب، سب مہاجر اور بدری صحابی تھے۔ ان کی بہن زینبؓ بنت مظعون حضرت عمر فاروقؓ کی زوجہ محترمہ اور امّ المؤمنین حضرت حَفْصہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی والدۂ ماجدہ تھیں۔ اسلام کے نامور سپہ سالار اور فاتح حضرت شُرَحْبِیل بن حسنہ [رک بآں] بھی اسی قبیلے کے فرزند تھے۔ اس خاندان کے بہت سے لوگ مشرف باسلام ہوے اور مشرق و مغرب میں انہوں نے بڑا نام پیدا کیا۔ بنو سَہْم بن عَمرو بن ہُصَیص بن کعب کے خانوادے میں بھی بڑے نامور لوگ پیدا ہوے۔ مشہور صحابی حضرت عمروؓ بن العاص بن وائل نامور سیاست دان، مدبر اور سپہ سالار تھے۔ ان کے بیٹے حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص مشہور صحابی اور محدث ہیں۔ عُقبہ بن نافع الفِہری فتح افریقیہ کے لیے شہرت رکھتے ہیں۔ صحابی عبداللہ بن الزِّبَعْرٰیؓ مشہور شاعر تھے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے محدث، قاری اور مجاہد اس خاندان کے چشم و چراغ تھے۔

بنو عَدِی بن کعب: عدی کے دو بیٹے تھے: رَزاح اور عُوَیج۔ پھر ان دونوں سے کئی شاخیں پیدا ہوئیں۔ اس خاندان کے قابل ذکر افراد میں زَید بن عمرو بن نُفَیل کا نام سر فہرست ہے، جس نے زمانۂ جاہلیت میں بت پرستی ترک کرکے دین ابراہیمی (حنیفیت) اختیار کر لیا تھا۔ ان کے بیٹے حضرت سعیدؓ بن زید عشرہ مبشرۃ، یعنی ان دس صحابۂ کرام میں سے ہیں جنہیں جنت کی بشارت دی گئی تھی۔ اسلامی عہد میں اس خاندان کی زیادہ تر شہرت حضرت عمرؓ بن الخطاب اور ان کی اولاد کی وجہ سے ہوئی۔ اَنساب قریش کا سب سے بڑا عالم ابو جَہْم بن حُذَیفہ بھی بنو عدی کا چشم و چراغ تھا (ابن درید: الاشتقاق؛ جمہرۃ انساب العرب)۔

بنو مُرّہ بن کعب: مُرّہ کے تین بیٹے تھے: کِلاب، تَیْم اور یَقْظَہ۔ تَیْم بن مرّہ کے خاندان میں خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکر الصدیقؓ اور حضرت طَلحہؓ بن عبیداللہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یقظہ کی اولاد میں بنو مخزوم زیادہ مشہور ہیں۔ اس خاندان میں بھی خاصے نامور لوگ پیدا ہوے، مثلاً اَرْقَمؓ بن ارقم (بدری صحابی)، جن کے گھر میں مسلمان پوشیدہ طور پر جمع ہوا کرتے تھے؛ حضرت ابو سَلَمہ عبداللہؓ، جو مہاجرین اولین میں سے تھے؛ حضرت خالدؓ بن ولید (سیف اللہ) اور حضرت عِکرمہؓ بن ابی جہل بھی اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ مشہور دشمنان اسلام، مثلاً ابو جَہل، ابو اُمَیّہ بن ابی

حذیفہ اور ولید بن مغیرہ بھی اسی خاندان میں سے تھے۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک عطا کے سلسلے میں بنو مخزوم سے ترجیحی سلوک کیا کرتا تھا۔ حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی دادی، یعنی جناب عبداللہ بن عبدالمطلب کی والدہ فاطمہ بنت وھب بھی بنو مخزوم سے تھیں۔

بنو زُھْرَہ بن کلاب: کلاب بن مُرّہ کے دو بیٹے تھے: زُھْرَۃ اور قُصَیّ۔ زھرہ کی اولاد الحارث اور عبد مناف پر مشتمل تھی۔ عبد مناف بن زھرہ کے دو بیٹے تھے: وَھْب اور وُھَیْب۔ وھب بن عبد مناف کی اولاد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی والدہ حضرت آمنہ مشہور ہیں۔ بنو زھرہ کے خاندان کے بہت سے افراد مشرف باسلام ہوئے۔ مشہور صحابۂ کرام حضرت سَعْدؓ بن ابی وَقّاص، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عَوف اور ان کے سولہ سالہ بھائی عُمَیْرؓ بن عوف، جو غزوۂ بدر میں شہید ہوئے، اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ اس خاندان میں نامور محدثین اور فقہا بھی گزرے ہیں، مثلاً نامور محدث محمد بن مسلم المعروف بہ ابن شہاب الزھری (م ۱۲۴ھ/۷۴۲ء) اور فقہاے مدینہ میں سے طَلْحہ بن عبداللہ بن عوف، جو حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے بھتیجے تھے۔ بنو زھرہ کے خاصے افراد اندلس کے شہروں (باجہ اور بطلیوس وغیرہ) میں آباد ہوگئے تھے؛ بالخصوص حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد بڑی پھیلی اور مشہور ہوئی (جمهرة انساب العرب، ص ۱۲۸ تا ۱۳۵)۔

بنو عبدالدّار: قصی بن کلاب کے بیٹوں میں سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے جد امجد جناب عبد مناف کا ذکر ہو چکا ہے۔ قصی کا دوسرا بیٹا عبدالدّار تھا۔ اس خاندان میں بھی کئی نامور لوگ پیدا ہوئے۔ عبدالدار کے تین بیٹے تھے: عبد مَناف، عثمان اور السَّبّاق۔ یہ خاندان بھی خاصا پھیلا اور بڑھا۔ حضرت مُصْعَب بن عُمَیرؓ جیسے بدری صحابی بھی اسی خاندان سے تھے، جو غزوۂ احد میں علم بردار تھے اور اسی معرکے میں شہید ہوئے تھے۔ اسی خاندان میں سے ابو طلحہ اور شَیْبہ بھی تھے۔ عثمان بن طلحہ بھی، جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے خانۂ کعبہ کی کنجی عطا کی تھی، انھیں میں سے تھے۔ ایک روایت کی رو سے آپؐ نے خانۂ کعبہ کی کنجی عثمان کے بھائی شیبہ بن طَلْحہ کے سپرد کی تھی۔ بنو طلحہ (شیبہ کا خاندان) آج تک خانۂ کعبہ کے متولی چلے آ رہے ہیں۔

بنو عبدالعُزّٰی: بن قصی بن کلاب بھی نامور لوگوں کا خاندان تھا۔ عبدالعُزّٰی کا بیٹا اسد تھا اور اسد کی اولاد میں الحارث، الحُوَیْرِث، حبیب، المطلب، نوفل اور خُوَیْلِد ہوئے اور ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا خویلد بن اسد کی بیٹی تھیں۔ حضرت الزبیرؓ بن العَوّام بن خویلد اور ان کے بیٹے عبداللہ بن زبیرؓ اور مصعب بن زبیرؓ نیز حَکیمؓ بن حِزام بن خویلد مشہور صحابی تھے۔ حَکیم بن حزام کو دارالندوہ وراثت میں ملا تھا، جو انھوں نے حضرت امیر معاویہؓ کے پاس ایک لاکھ درہم کے عوض فروخت کر دیا تھا (جمهرة انساب العرب، ص ۱۲۱)۔ اس خاندان میں بھی علم انساب و حدیث کے ماہرین نے بڑا نام پیدا کیا۔ مشہور راوی اور ماہر انساب ابو عبداللہ الزبیر بن بکار [رک بہ ابن بکار]، جو مکے کے قاضی اور مدینے کے امیر رہے ہیں، اسی خاندان کے فرد تھے۔

بنو امیہ، بنو نَوفَل اور بنو مطلب بھی قریش کے اعلٰی خاندان تھے۔ بنو عبد شمس کے خاندان میں سے بنو امیہ نے بڑا نام پیدا کیا۔ ان میں نامور خلفا اور فاتحین پیدا ہوئے، مثلاً امیر المؤمنین

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ؛ امیر معاویہؓ اور ان کا خاندان؛ مروان بن حکم اور اس کا خاندان، جس نے مشرق و مغرب میں اسلامی سلطنت پر حکمرانی کی ۔ اسی طرح بنو ہاشم کی اولاد میں سے بنو عباس نے قریش کا نام خوب روشن کیا اور اسلامی سلطنت پر صدیوں تک اپنا ڈنکا بجایا ۔

قریش کا مذہب : اصلاً وہ ابراہیمی مذہب کے پیرو تھے ۔ مرور زمانہ کے ساتھ ان میں بت پرستی رواج پاگئی ۔ بقول ابن حزم دین ابراہیمی کو بدلنے والا اور عربوں کو بت پرستی (عبادۃ الاوثان) کی دعوت دینے والا عَمْرو بن لُحَیّ تھا اور اس شخص کے بارے میں جہنم کی خبر احادیث میں مذکور ہے (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) ۔ قریش کے گنے چنے سمجھ دار اور عقل مند لوگ دین ابراہیمی پر قائم رہے اور وہ حَنِیف (جمع : حُنَفَاء) کہلاتے تھے ۔ قریش کے چند ایک لوگ عیسائی بھی ہوگئے تھے، جن میں شَیْبَہ بن ربیعہ بن عبد شَمس ، عثمان بن الحُوَیْرِث بن اَسَد بن عبدالعُزّٰی بن قُصَیّ اور وَرقہ بن نَوفَل بن اسد کا ذکر کیا جا سکتا ہے (جمہرۃ انساب العرب ، ص ۱۹۴) ۔ کہا جاتا ہے کہ بنو تمیم کے لَقِیْط بن زُرَارہ نے مجوسی مذہب اختیار کر لیا تھا (جمہرۃ ، ص ۱۹۴) ۔

عام عرب قبائل کی طرح قریش کی بھاری اکثریت بت پرست تھی ۔ ان کے بتوں (اصنام) میں ہُبَل ، اللّات ، اَلْعُزّٰی وغیرہ مشہور ہیں ۔ ہبل وسط کعبہ میں نصب تھا اور اس کے محافظ و نگران کے پاس قسمت کے تیر (اَزْلام) ہوتے تھے ۔ فتح مکہ کے دن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے سارے بت پاش پاش کر دیے اور تیروں کے ذریعے قسمت آزمائی کو قرآن مجید نے ممنوع قرار دے دیا ۔

قریش کے بیشتر خاندان بادیہ نشین تھے ، البتہ قریش مکہ (قریش البطاح) شہری زندگی بسر کرتے اور کھاتے پیتے لوگ تھے ۔ ان میں سے اکثر تجارت کرتے تھے ۔ ان کی تجارت اور کاروبار کا سلسلہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا ۔ تِہامہ کے باہر تَبالہ ، جُرَش اور نَجْران میں قریش کی تجارتی بستیاں موجود تھیں ۔ شام ، یمن اور ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں ان کے تجارتی کاروان آتے جاتے رہتے تھے ۔ ان کے خوشحال لوگ موسم گرما طائف میں گزارتے تھے ۔

قریش مکہ اپنی ذہانت و فطانت ، دوربینی ، حلم و برد باری ، شجاعت و حماست ، جود و کرم ، مہمان نوازی اور دوست داری کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے ۔

زمانۂ جاہلیت میں قریش کی جنگوں میں اَیّام الفِجار اور یوم العَنَبْ زیادہ مشہور ہیں ۔ قریش اور قَیس عَیلان کے درمیان چار معرکے ہوئے ۔ چونکہ یہ معرکے ان چار حرمت والے مہینوں (اَلاَشْہُرُ الحُرُم) میں ہوئے تھے جن میں جنگ کرنا ممنوع تھا ، اس لیے اس کا نام ایام الفِجار پڑگیا ۔ یوم العَنَب قریش اور بنو عامر کے درمیان ہونے والی جنگ کا نام ہے ۔ اسی طرح عبدالمطلب کے زمانے میں قریش کا ایک معرکہ بنو کِنانہ سے نواحِ مکہ میں ہوا ، جس میں بنو کنانہ کو ہزیمت ہوئی ۔ اس معرکے کا نام یوم نَکِیْف ہے ۔

جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے لوگوں کو دعوت اسلام دی تو سب سے زیادہ مخالفت قریش کی طرف سے ہوئی ۔ قریش کے تمام قبائل آپ سے برسر پیکار ہوگئے ۔ اعدائے رسول اور دشمنان اسلام میں قریش کے مندرجۂ ذیل لوگ سر فہرست ہیں : ابو لَہَب (= عبدالعُزّٰی بن عبدالمطّلب) ، ابو سفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ، عُتْبَہ بن ربیعہ ، شَیْبَہ بن ربیعہ ، عُقْبَہ بن ابی مُعَیْط ،

ابو سفیان (صَخر بن حَرب بن اُمَیّہ) ، حَکَم بن العاص ابن امیہ ، النَّضر بن الحارث بن عَلقَمَہ بن کَلَدَہ ، ابو البَختَری العاصی بن ہشام بن اَسَد ، ابو جَہل (= عَمرو بن ہشام بن المغیرہ) ، ولید بن مغیرہ (حضرت خالدؓ بن الولید کا باپ) ، العاصی بن وائل بن ہاشم (حضرت عمروؓ بن العاص کا والد) امیّہ بن خلف بن وہب وغیرہم ۔ اس کے مقابلے پر ایمان لانے والے بھی اکثر قریشی تھے ۔ حبشہ کو ہجرت کرنے والے بھی اکثر قریشی تھے ۔ جب کفار قریش نے دیکھا کہ ان کی سختی اور مخالفت کے باوجود اسلام پھیل رہا ہے اور لوگ حلقہ بگوش اسلام ہو رہے ہیں تو انہوں نے ایک صحیفے کے ذریعے مسلمانوں کے مکمل مقاطعے کا اعلان کرتے ہوئے اس امر کی بڑی تاکید کی کہ بنو ہاشم اور بنوالمطلب سے سلسلۂ مناکحت اور خرید و فروخت قائم نہ رکھا جائے ، ان سے بات چیت تک بند کر دی جائے اور ان کے پاس اٹھنا بیٹھنا بھی ختم کر دیا جائے ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بنو ہاشم اور بنو المطلب شِعب ابی طالب میں جاکر پناہ گزین ہوگئے اور برابر تین سال تک اس گھاٹی میں محصور رہے ۔ بالآخر قریش ہی کے چند باہمت لوگوں نے اس مقاطعے کو ختم کرنے کی کامیاب کوشش کی ۔ حضرت خدیجہؓ اور ابو طالب کی وفات کے بعد سفہائے قریش نے اور مظالم ڈھانے شروع کر دیے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت مُصعَب بن عُمَیرؓ اور ابن اُمِّ مکتومؓ (= عمرو بن قیس) ایسے قریشی مسلمانوں کو بیعت عَقَبہ اُولٰی کے بعد مدینے روانہ فرمایا تا کہ وہ اہل مدینہ کو اسلام سکھائیں ۔ حضرت مصعبؓ کی تبلیغی مساعی بار آور ہوئیں اور مدینے کے گھر گھر میں اسلام کے چرچے ہونے لگے ۔ جب کفار قریش کی توقعات کے خلاف اسلام مکے سے باہر مدینے میں بھی تیزی سے پھیلنے لگا ، تو انہوں نے مختلف قبائل کے تعاون سے سازش کی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ایک رات سوتے میں شہید کر دیا جائے ۔ اللہ تعالٰی نے آپؐ کو بذریعۂ وحی مطلع فرما دیا اور ساتھ ہی ہدایت کی آپؐ مکے کو چھوڑ کر مدینے جاکر سکونت اختیار فرمائیں ۔ ہجرت نبوی کے بعد اسلام بڑی تیزی سے پھیلنے لگا اور قبائل مدینہ کی اکثریت آغوش اسلام میں آ گئی ۔ یہ صورت احوال قریش مکہ کے لیے اور بھی باعث تشویش و اضطراب بن گئی ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جنگوں اور لڑائیوں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا ۔ سب سے پہلا اہم معرکہ میدان بدر میں ہوا ، جو غزوۂ بدر کے نام سے مشہور ہے ۔ کفار قریش نے بڑا زور مارا ، لیکن انہیں بری طرح ہزیمت اٹھانی پڑی ۔ ان کے ستر آدمی مارے گئے اور ستر مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوئے ، جن میں قریش کے بعض نامور سردار بھی تھے ۔ مقتول قریشیوں میں حَنظَلہ بن ابی سفیان ، عُبَیدہ بن سَعید بن العاصی ، عُقبہ بن ابی مُعَیط ، عُتبہ بن ربیعۃ بن عبد شمس ، شَیبہ بن ربیعہ ، ولید بن عتبہ ، زَمعۃ بن الاسود بن المطلب ابن اسد ، ابو البَختَری العاصی بن ہشام ، نَوفَل بن خُوَیلد بن اسد ، النضر بن الحارث بن کلدہ اور ابو جہل بن ہشام ، امیہ بن خلف ایسے نامور سردار شامل تھے ۔ اس کے بعد قریش مکہ کا جوش انتقام اور بھڑکا اور انہوں نے احد اور خندق کے معرکوں میں مسلمانوں کو مٹانے کی ہر ممکن کوشش کی ، لیکن وہ اپنی کوششوں میں کامیاب نہ ہو سکے ۔ آخر کار فتح مکہ (۸ھ) کے بعد کفار قریش کا زور ہمیشہ کے لیے ٹوٹ گیا اور قریش کیا تقریباً سارے عرب قبائل حلقہ بگوش اسلا

ہوگئے۔

بعد میں اسلامی حکومت کی توسیع اور اسلام کی اشاعت و تبلیغ میں قریش نے بھرپور حصہ لیا۔ خلفاے اربعہ، خلفاے بنی امیہ اور خلفاے بنی عباس سب قریشی تھے۔ راویان حدیث میں نامور قریشی صحابہ کی کثرت ہے، مثلاً اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاصی۔

قریش کی فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور قریش کی زبان کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے قریش کے سیاسی و سماجی اثر و رسوخ اور اسلام لانے کے بعد دینی فہم و فراست اور اصابت رائے کا اعتراف و اعلان فرمایا ہے (دیکھیے ابو داوٗد الطیالسی: مسند، (تبویب جدید: منحۃ المعبود)، طبع احمد عبدالرحمٰن البنّاء الساعاتی، ۲: ۱۹۹، قاہرہ ۱۳۷۲ھ)۔ نیز قریش کی سیاسی فہم و فراست اور حسن تدبر کے پیش نظر ہی آپؐ نے خبر دی تھی کہ ''الائمۃ من قریش'' یعنی سیاسی امامت کی اہلیت قریش میں موجود ہے اور جب تک یہ اہلیت ان میں رہے گی وہ سیاسی راہنمائی اور رہبری کرتے رہیں گے۔ قریش نے ایک عرصے تک اپنی طبعی ذہانت اور سیاسی بصیرت کا لوہا منوایا۔

عصر حاضر میں قریش کا اطلاق ان اشراف قریش پر ہوتا ہے جو قریشی نسل سے ہیں۔ حجاز میں ان کی سکونت زیادہ تر منٰی، عرفات اور اس کے قرب و جوار میں ہے۔ پاک و ہند میں بھی قریشی خاندان موجود ہیں۔ حجاز میں قبیلۂ ثقیف کی ایک شاخ کو بھی قریش کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ لوگ علاقۂ طائف میں آباد ہیں۔ ان میں حضری بھی ہیں اور بدوی بھی۔

قریش جہاں جہاں گئے اپنا نام ساتھ لے گئے اور ان کی یادگار کئی جگہ اب تک موجود ہے۔ شہر واسط میں ایک نہر کا نام قریش ہے اور ایک بستی ابو قریش کے نام سے موسوم ہے۔ اعمال حِمْص میں ایک گاؤں (قریہ) القریشیۃ کہلاتا ہے۔ اعمال زَبِیْد (یمن) میں ایک بستی کا نام القُرَشِیَّۃ ہے۔ مصر کے ایک گاؤں کو بھی القُرَشِیَّہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قریش کی طرف نسبت قُرَشی بھی ہے اور قریشی بھی۔

**مآخذ**: (۱) ابن سعد: طبقات، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱: ۵۵ ببعد؛ (۲) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن درید: الاشتقاق، بمدد اشاریہ؛ (۴) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۵) تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۶) الجوھری: الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۷) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۱: ۳۵۱ تا ۳۹۰؛ (۸) وھی مصنف: نھایۃ الارب، ۳۲۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) ابن حبیب: المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) المصعب الزبیری: نسب قریش؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایۃ والنھایۃ؛ (۱۲) النویری: نھایۃ الارب، ۲: ۳۵۲ تا ۳۶۲؛ (۱۳) البکری: معجم ما استعجم، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) فؤاد حمزہ: قلب جزیرۃ العرب، ص۱۳۵، ۱۵۸؛ (۱۵) البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، ص ۵۲؛ (۱۶) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۱۷) وھی مصنف: ما رأیتُ وما سمعتُ، ص ۱۰۱؛ (۱۸) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ۔

(عبدالقیوم)

**قُرَیش بن بَدْران**: عَلَمُ الدین ابو المَعالی * العُقَیلی، جسے ۴۲۵ھ/۱۰۳۳-۱۰۳۴ء میں بدران کی وفات پر نَصِیْبِین کا حاکم تسلیم کیا گیا۔ اس نے اپنے دو چچاؤں قِرْواش [رک بآں] اور ابو کامل کی باھمی کشمکش میں اوّل الذکر

کا ساتھ دیا۔ ۴۴۳ھ/۱۰۵۲ء میں ابو کامل کے مرنے پر الموصل اور نصیبین دونوں قریش کی حکومت میں یکجا ہوگئے۔ کچھ عرصے بعد ۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء میں وہ اپنے بھائی المُقلّد اور بنو عُقَیل کے اور شخص کامل کے خلاف جنگ میں الجھ گیا، لیکن یہ جنگ زیادہ مدت تک جاری نہ رہی اور صورت حال میں بھی کوئی تبدیلی رونما نہ ہوئی۔ ۴۴۶ھ/۱۰۵۴-۱۰۵۵ء میں قِرواش نے الأنبار کے شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ در حقیقت یہ عُقیلیوں ہی کی ملکیت تھا، لیکن قرواش ہی کے عہد میں بغداد کے عامل البَساسیری [رک بآں] نے اسے فتح کرکے وہاں طغرل بیگ سلجوقی کے نام کا خطبہ پڑھوا دیا تھا۔ اسی سال ماہ ذوالحجّہ میں البساسیری نے ایک بار پھر الأنبار کی طرف پیش قدمی کر کے اس کا محاصرہ کر لیا اور اہل شہر نے جلد ہی اس کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں طغرل بیگ بغداد میں داخل ہوا تو البَساسیری دارالخلافہ چھوڑ کر نکل گیا۔ بعد ازاں جب وہ ایک کثیر فوج لے کر لوٹا اور فاطمی خلیفہ المُستَنصِر کی حمایت کا اعلان کیا تو طغرل بیگ نے اپنے ابن عم قُتُلمِش کو اس کے مقابلے کے لیے روانہ کیا۔ اسی اثنا میں دُبَیس بن علی بن مَزْیَد جیسا طاقت ور امیر البَساسیری سے جاملا تھا، چنانچہ قریش بھی، جو ایک مدت سے سلجوقی سلطان کی وفا داری کا دم بھرتا رہا تھا، مؤخّر الذکر سے مل گیا۔ اواخر شوّال ۴۴۸ھ/اوائل جنوری ۱۰۵۷ء میں البَساسیری اور دُبَیس نے طُغرُل بیگ کی فوجوں کو سنجار کے قریب شکست فاش دی۔ قُتُلمِش بھاگ نکلا، لیکن قریش زخمی ہوگیا اور اسے ہتیار ڈالنا پڑے۔ اب طُغرُل بیگ خود میدان میں نکلا اور اس نے تکریت کا شہر فتح کرلیا، جو بنو عقیل کے قبضے میں تھا۔ جب آغاز ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں اس کا بھائی یاقوتی اس سے آملا تو الموصل بھی فتح ہوگیا۔ اب سلطان خود تو نَصیبین کی طرف بڑھا اور اپنے سپہ سالار ہزار اسپ کو ایک اور فوج دے کر دُبَیس اور قریش کے مقابلے میں روانہ کیا۔ ان دونوں کو شکست ہوئی اور وہ صلح کے ملتجی ہوئے۔ دُبَیس اپنی مملکت کو لوٹ گیا اور قریش البَساسیری سے جا ملا، جس نے الرَّحْبَہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں ان دونوں نے دوبارہ الموصل پر قبضہ کر لیا، لیکن جب طُغرُل بیگ بغداد سے چل کر وہاں پہنچا تو یہ شہر چھوڑ کر نکل گئے۔ سلطان انھیں شہر میں نہ پا کر ان کے پیچھے روانہ ہوا اور نَصیبین تک ان کا تعاقب کیا۔ یہاں پہنچ کر اسے اپنے بھائی ابراہیم سے نمٹنے کے لیے واپس ہونا پڑا، جس کے بارے میں اسے شبہہ پیدا ہو گیا تھا کہ وہ بغاوت کرنے والا ہے۔ اب البَساسیری اور قریش نے اس کے خلاف پیش قدمی کی۔ سلطان کے حامیوں نے دارالخلافے کا دفاع کرنے کی کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ اسی سال ماہ ذوالقعدہ (دسمبر ۱۰۵۸ء) میں البَساسیری بغداد میں داخل ہوا اور خلیفہ القائم کو قُرَیش کے دامن میں پناہ لینا پڑی، جو اسے ایک محفوظ مقام میں لے آیا۔ البَساسیری صرف ایک سال تک یہاں اپنی حکومت قائم رکھ سکا جس کے بعد طغرل بیگ نے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ قریش ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء میں ۵۱ سال کی عمر پا کر فوت ہوا. اس وقت وہ نصیبین اور الموصل کا حکمران تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۲۷۹، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۱۲ ببعد، ۳۳۰ تا ۳۳۳، ۳۳۹ تا ۳۴۵، ۱۰: ۱۰؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۴: ۲۶۳

تا ۲۹۶ ؛ (۳) Weil : *Gesch. d. Chalifen* ، ۳ : ۸۸ ، ۹۲ ، ۹۶ تا ۱۰۱ ، ۱۰۵ ؛ (۴) Houtsma : *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* ، ۲ : ۱۲ ببعد ، ۱۵ ببعد ، ۳۴ ؛ نیز دیکھیے (۵) ابن خلکان ، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld ، عدد ۷۴۵ ، مترجمۂ de Slane ، ۳ : ۵۱۳ ببعد، بذیل مادۂ المقلّد بن المسیّب ،

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊗ **قُرَیْظَه** : بنو قُرَیْظه ، یثرب کے تین یہودی قبائل میں سے ایک قبیله جو بنو النَّضِیْر کا رشته دار تھا ۔ دونوں قبیلے مل کر بنو دَرِیه کہلاتے تھے اور بیان کیا جاتا ہے که یه دوسرے یہودیوں کے مقابلے میں خاصی مدت بعد یثرب میں آباد ہوے۔ یه بتانا ممکن نہیں که ان کا اصل فسطینی خاندان نسلاً کس حد تک عربوں سے مخلوط ہوگیا تھا ، لیکن الیعقوبی کا یه بیان قابل یقین نہیں ہے که یه دونوں قبیلے در حقیقت بنو جُذام (قُضاعة) تھے ۔

بنو قُرَیْظه کی دو شاخیں تھیں : بنو کَعب اور بنو عَمْرو ؛ وہ شہر سے باہر جنوب کی طرف وادی مَہْزُور کے ساتھ ساتھ اپنے ہم نسب قبیلے هَدَل کی معیت میں رہتے تھے ؛ ان کے شمال مغرب میں قبیلۂ اَوْس الله کا علاقه تھا ، شمال مشرق میں بنو عبدالأَشْہَل کا اور مشرق میں الحَرّة [رک بآن] واقع تھا ۔ قُرَیْظه نے جو زمینوں کے مالک اور زراعت پیشه تھے ، زراعت کو بہت ترقی دی ، چنانچه اپنی زرعی پیداوار نیز تجارت کی بدولت بڑی فارغ البالی سے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت محمدؐ صلّی الله علیه وآله وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری کے وقت ان میں ۷۵۰ سپاہی تھے اور ان کے پاس ہتھیاروں اور زرہوں کے بڑے ذخیرے موجود تھے ۔

بنو نَضِیر کی طرح بنو اوس کے حلیف ہونے کی وجه سے انہوں نے بھی ان کی طرف سے جنگ بُعَاث [رک بآں] میں شرکت کی تھی ، جو ان کے علاقے میں هجرت سے چند سال پہلے لڑی گئی تھی ۔

[بنو قریظه کا ذکر کتب احادیث و سیر و مغازی اور تواریخ میں اس بد عہدی اور غداری کے سلسلے میں بالخصوص آتا ہے جو انہوں نے غزوۂ خندق کے موقع پر کی] ۔

دیگر یہودیوں کی طرح [رک به قینقاع ؛ نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۳۵۲ ، حضرت محمدؐ صلّی الله علیه و آله وسلّم کے قریظی دشمنوں کی فہرست] بنو قریظه کا رویه بھی اسلام کے بارے میں شروع ہی سے معاندانه رہا تھا، لیکن مدینے کے محاصرے (غزوۂ خندق ، ذوالقعده ، ۵ھ) تک کوئی کھلم کھلا کشیدگی پیدا نه ہوئی تھی [غزوۂ خندق (رک بآں) کے موقع پر بنو قریظه کا کردار نہایت معاندانه اور غدارانه تھا ۔ انہوں نے بنو غطفان اور قریش مکه سے سازش کرکے احزاب کو مدینے پر چڑھائی کی دعوت دی تھی] ۔ حُیَی بن اَخْطب ، جسے ابو سفیان نے بنو قریظه کے سردار کعب بن اسد کے پاس بھیجا تھا ، بنو قریظه کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا ، حالانکه بنو قریظه رسول الله صلّی الله علیه آله وسلّم سے ایک تحریری معاهدۂ اتحاد کر چکے تھے ۔ آنحضرت صلّی الله علیه و آله وسلّم نے [اوس و خزرج کے دو سرداروں] حضرت سعدؓ بن معاذ، حضرت سعدؓ بن عباده اور [ان کے ساتھ حضرت خَوّات بن جُبَیر اور حضرت عبداللهؓ بن رواحه] کو ان کے رویے کی تحقیق کے لیے بھیجا اور ان لوگوں نے واپس آ کر ان کی غداری اور عہد شکنی کی تصدیق کر دی] ۔

بنو قُرَیظَه نے قریش اور غطفان سے

مل کر مدینے پر حمله کرنے کا منصوبه بنایا تھا ، [لیکن محاصرۂ مدینه کے دوران میں حضرت نُعَیم بن مسعود بن عامر غطفانی کے سیاسی تدبر اور حربی بصیرت و دانشمندی نے بنو قریظه اور قریش میں بد اعتمادی کی فضا پیدا کر کے پھوٹ ڈلوا دی ۔ جب قریش مکه نے ناکام و نامراد ہو کر محاصرہ اٹھا لیا اور واپس لوٹ گئے تو حکم الٰہی سے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے اپنے صحابہؓ کو بنو قریظه کے خلاف لشکر کشی کا حکم دیا (جوامع السیرة، ص ۱۹۱ ؛ ۱۹۲ ؛ ابن خلدون (اردو ترجمه)، ۱ : ۳۵۰)] ۔ [بنو قریظه کی بد عہدی] کی وجه سے مسلمانوں کو دوران محاصرہ میں سخت تشویش اور پریشانی رہی تھی اور یہودیوں سے نفرت پیدا ہو گئی تھی ، چنانچه قریش کی واپسی کے روز ہی رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم پر وحی نازل ہوئی که آپؐ اس وقت تک جنگ بند نه کریں جب تک که قریظه کو [عہد شکنی اور غداری کی] سزا نه دے لیں ؛ چنانچه اسی دن شام کو ان کے قلعے کا محاصرہ شروع ہو گیا (۲۳ ذوالقعدہ)، جو ۱۵ یا ۲۵ دن تک جاری رہا اور جس کے دوران میں جانبین میں مقابله ہوتا رہا ۔

بالآخر قریظه نے اطاعت قبول کرنے کا فیصله کر لیا اور انھیں شرائط کی استدعا کی جو بنو نضیر سے کی گئی تھیں ، لیکن انھیں بتایا گیا که بنو نضیر کا معامله قدرے مختلف تھا ۔ انھیں بتا دیا گیا که ان کو غیر مشروط طور پر ہتیار ڈالنا ہوں گے اور جو کچھ ان کے پاس ہے وہ مسلمانوں کے حوالے کرنا پڑے گا ۔ انھوں نے اپنے حلیف اور حامی ابو لبابہؓ بن عبدالمنذر کی طرف رجوع کیا که شاید اس کی سفارش سے انھیں اپنا علاقه چھوڑ کر کہیں اور چلے جانے کی اجازت مل جائے، لیکن ابو لبابہؓ نے انھیں یه بات سمجھا دی که معامله نہایت نازک صورت اختیار کر چکا ہے اور اطاعت ناگزیر ہے ، اور اشارۃً یه بھی بتا دیا که اطاعت کے بعد تباہی قطعی ہے - بعد میں ابو لبابہؓ کو اس انجام والی بات پر بڑی پشیمانی ہوئی [ابو لبابہؓ نے صدق دل سے توبه کر لی اور اللہ تعالٰی نے ان کی توبه قبول فرما لی (جوامع السیرة، ص ۱۹۳)] ۔

بالآخر بنو قریظه مقابلے کی تاب نه لا کر ہتیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے ۔ اطاعت قبول کر لینے کے بعد قریظه کو ان کی عورتوں اور بچوں سے الگ کر دیا گیا اور انھیں حراست میں لے لیا گیا - قبیلۂ اَوس نے ان کی سفارش کی اور آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم سے یه منظوری لے لی که بنو قریظه کی قسمت کا فیصله ان کے حلیف قبیلۂ اوس کے سردار حضرت سعدؓ بن معاذ پر چھوڑ دیا جائے [چنانچه انھیں حکم مقرر کر دیا گیا ۔ حضرت سعدؓ بن معاذ غزوۂ خندق میں زخمی ہو جانے کے باعث مسجد نبوی میں زیر علاج تھے ۔ حضرت سعدؓ اسی حالت میں بنو قریظه کے بارے میں فیصله سنانے کے لیے آ گئے اور سب سے پہلے انھوں نے بنو قریظه سے دریافت کیا که کیا وہ ان کے فیصلے کو قبول کریں گے ۔ بنوقریظه نے رضا مندی ظاہر کی تو حضرت سعدؓ نے یه فیصله دیا که بنو قریظه کے تمام مرد جو سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں ، قتل کر دیے جائیں ، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کے مال و اسباب کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے ۔ دوسرے دن صبح کو چھے سات سو آدمی سر عام قتل کر دیے گئے - یه بات قابل ذکر ہے که جن چار آدمیوں نے اسلام قبول کر

لیا تھا، انھیں قتل نہیں کیا گیا۔ ان مقتولوں میں بنو قریظه کی ایک عورت بُنانه زوجۂ الحکَم القُرَظی بھی تھی جس نے ایک دیوار سے چکی کا پاٹ گرا کر حضرت خَلّاد بن سُوَید بن الصامت کو شہید کر دیا تھا۔ اسی جرم کی پاداش میں اسے بھی قتل کیا گیا۔ عورتوں اور بچوں کو مدینے میں جنگی قیدیوں کی حیثیت سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اسی طرح بنو قریظه کے اموال کو بھی مال غنیمت کے عام دستور کے مطابق تقسیم کر دیا گیا۔ ہر پیادہ مجاہد کو ایک حصه اور ہر سوار کو تین تین حصے دیے گئے۔ سواروں کی تعداد چھتیس تھی۔ قیدیوں میں سے رَیْحَانه بنت عمرو بن خُنَافَه بطور لونڈی آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے حصے میں آئی اور آخری وقت تک آپؐ کی خدمت میں رہی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے که آپؐ نے اسے آزاد کر کے اپنے نکاح میں لے لیا (دیکھیے شبلی نعمانی: سیرة النبی، ۱ : ۴۴۰)]۔

[دیگر یہودی قبائل کے مقابلے میں بنوقریظه سے اس سختی کا باعث ان کی غداری، عہد شکنی، کھلی بغاوت اور دشمنان اسلام سے مل کر مسلمانوں کے خلاف وہ سازش تھی جس نے مدینے کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا۔ اگر بنوقریظه کا بس چلتا تو کفارقریش اور بنوغطفان سے مل کر مسلمانوں کو مٹا دینے میں کوئی کسر اٹھا نه رکھتے۔ ایسے بد خواہ اور معاند دشمنوں کی یہی سزا تھی که انھیں ہمیشه کے لیے ختم کر دیا جائے تاکه ہر روز کا خطرہ دور ہو جائے۔ ایسے نازک وقت میں کھلی بغاوت اور غداری کی سزا بین الاقوامی قانون حرب کے مطابق بھی یہی تھی که ایسے مجرموں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے]۔

**مآخذ** : [(۱) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲، ۳۵۲، ۶۷۴ تا ۶۷۵؛ (۲) الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۱۴۸۵ تا ۱۴۹۸؛ (۳) الواقدی : کتاب المغازی، [ص ۲۷۱]، مترجمۂ Wellhausen: *Muhammed in Medina*، ص ۱۹۶ تا ۲۲۴؛ [(۴، ابن سعد : طبقات، ۲/۱ : ۵۳؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۴۲؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرة، ۱۹۱ تا ۱۹۶؛ (۷) ابن کثیر : البدایة و النهایة، ۴ : ۱۱۳؛ (۸) ابن قیم : زاد المعاد، ۲ : ۱۸۴؛ (۹) المقریزی : امتاع الاسماع، ص ۲۳۱؛ (۱۰) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوزالسنة، بذیل مادۂ قریظه؛ (۱۱) شبلی نعمانی : سیرة النبی، ۱ : ۴۲۲ تا ۴۳۰، بار ششم، اعظم گڑھ؛ (۱۲) ابن خلدون : تاریخ (اردو ترجمه از شیخ عنایت اللہ)، لاہور ۱۹۶۰ء، ۱ : ۳۴۸ تا ۳۵۴)؛ (۱۳) محمد حسین ہیکل : حیاة محمد؛ (۱۴) امین دویدار : صُوَرٌ مِنْ حیاةِ الرسول، قاہرہ ۱۸۵۸ء، ص ۲۲۴ تا ۲۴۴۔

([واداره] V. Vacca)

* **قِرِیْم** : Crimea ایک جزیرہ نما جو بحیرۂ اسود کے شمالی ساحل پر واقع ہے۔ پہلے یه نام (جس کی اصل کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا) اٹھارھویں صدی میں شہر صولقات یا صولغاد کو دیا گیا تھا، جسے آج کل ستاری قریم (قدیم قریم) کہتے ہیں اور جو اس زمانے میں مغل حاکم کا مستقر تھا اور اندرون ملک میں کَفَه [رک بآں] کے جنوب مغرب اور سُدَک (= صوداق) کے شمال مشرق میں واقع تھا۔ چودھویں صدی کے اختتام یا پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس شہر کے پرانے نام کی جگه نیا نام استعمال ہونے لگا جیسا که القَلْقَشَنْدی کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے (مَدِیْنَة صلْغَات — وَقَدْ غَلَبَ عَلَیْهَا اِسْمُ القِرْم) جس کا حواله Tiesenhausen : *Sbornik materialov, otnosyaskcikhsya*

k storli Zolotoi Ordi، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۴ء، ص ۲۰۴) نے دیا ہے۔ قدیم نام جس کی اصل کے متعلق بھی اسی طرح یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا (دیکھیے ایک ترکی خودساختہ اشتقاق، در محمد رضا: السّبع السیّار، طبع کاظم بک، قازان ۱۸۳۲ء، ص ۸۷) اور جس کے بارے میں لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مغل عہد سے پہلے بھی موجود ہوگا، تیرھویں صدی سے پیشتر نہیں ملتا۔ یونانی قصص الاولیاء اور اسقفی حلقوں کی فہرستوں میں ہمیں قلعۂ فُلّہ (Fulla) یا پانلائی (Fullai) کا ذکر ملتا ہے، جو جزیرہ نما کے مشرقی حصے میں سُغدک (Sugdaia) کے ساتھ ساتھ خزر والی کا صدر مقام تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس قلعے اور سولغات کا محل وقوع ایک ہی تھا۔ عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں اس جزیرہ نما کا ذکر محض سرسری طور پر آیا ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اول، بذیل مادۂ مقالہ۔

* مآخذ: وہ جو متن میں نہیں دیے گئے: (۱) Ju. Kulakowskiy: *Proshloye Tavridi*، Kiew ۱۹۱۴ء؛ (۲) A. Garkavi (Harkavy): *Krimskiy poluostrov do mongolskago nashestviya v arabskoi literature* (*Trudi iv Arkh Syezda*)، ج ۲، ۱۸۹۱ء، ص ۲۳۹ ببعد؛ (۳) متأخر ادب کے لیے دیکھیے بالخصوص مقالۂ قرم، در *Geografo-statisticeskiy Slovar Rossiyskoi Imperii*، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۳ء (مع مکمل مآخذ)؛ (۴) ۱۹۱۷-۱۹۱۸ء میں قریم کے تاتاریوں کے قومی توہمات کے لیے دیکھیے Yelagin، در *Noviy Vostok*، ۵: ۱۹۰ ببعد؛ ۶: ۲۰۵ ببعد؛ (۵) قدیم قریم کی کھدائیوں کے بارے میں دیکھیے کتاب مذکور ۳، تا ۴، ۱: ۱۷۲ ببعد؛ ۵: ۲۶۰ ببعد۔

(W. Barthold) [تلخیص از ادارہ]

**قَرِین**: (عربی = قارن) [جمع: قُرَناء]؛ ⊖

اس سے مراد (اچھا یا برا) ساتھی ہے (دیکھیے صحاح؛ لسان؛ جہاں اس کے معنی مصاحب آئے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو القرینان کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں اس سے روحانی ساتھ مراد ہے۔

قرآن مجید میں یہ لفظ آٹھ مقام پر آیا ہے۔ ایک جگہ ۴۱ [حٰمٓ السجدۃ]: ۲۵) جمع کا صیغہ قُرَناء، استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں یہ کبھی کراماً کاتبین سے الگ اس فرشتے کے لیے آیا ہے، کبھی اس شیطان کے لیے، جو کہا جاتا ہے کہ ہر انسان کے ساتھ ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک نیکی کی ترغیب دیتا ہے اور ایک برائی کی۔ یہ موضوع بہت سی احادیث میں بھی مذکور ہے (دیکھیے مآخذ)۔ بعض آیتوں میں اس سے مراد انسان کا ساتھی، دوست یا ملنے والا ہے (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۵۱)، البیضاوی کے نزدیک جَلِیْسٌ فِی الدُّنْیَا۔

قدیم عرب میں قرین کا ایک اور استعمال اس خاص جنّ کے معنوں میں ہوتا تھا جو ہر شاعر کے ساتھ رہتا تھا اور اسے اشعار سجھاتا تھا۔

فارسی میں بھی یہ لفظ ساتھی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً:

زینہار از قرین بد زنہار۔

اس سے ایک اور قریبی مفہوم پیدا ہوا جو قرین قیاس، قرین مصلحت وغیرہ تراکیب میں موجود ہے]۔

مآخذ: اوپر دیے جا چکے ہیں، ان میں ان احادیث کا اضافہ کر لیجیے جو (۱) احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۳۸۵، ۳۹۷ ببعد، ۴۰۲، ۴۶۰؛ نیز ۲: ۳۲۳؛ (۲) الدارمی: مسند، رقاق، باب ۲۵؛ (۳) مسلم: صحیح، صفات المنافقین، حدیث ۶۹ (طبع مع شرح

النووی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۵: ۳۶۲؛ قسطنطینیہ ۱۳۳۳ھ، ۸: ۱۲۸)۔

(B. D. MACDONALD (تلخیص از ادارہ)

⊗ **قَرِینَہ** : (ع)؛ (۱) لغوی معنی نفس، نیز کسی چیز کا دوسری چیز سے پیوست ہونا، الحاق، اجتماع، اتحاد، دو امور کے مابین معنوی مناسبت، دو چیزوں کے مابین ظاہری مناسبت، ڈھنگ، طرز، ترتیب، آراستگی، خوش اسلوبی، تال میل، جوڑ، ہمنشین، ہم عمر، ہم پلہ، رشتے داری، تلازم، شمول، انضمام، مثل، مانند، بیوی، شوہر (میاں بیوی میں سے ایک)، (جمع: قرینات و قرائن) دیکھیے فرہنگ آنند راج؛ فرہنگ آصفیہ؛ نیز Hans webr : *A Dictionary of Modern Written Arabic*، ۱۹۶۶ء بذیل مادہ؛ (۲) علم بیان کی اصطلاح: (الف) کوئی بات اگر کسی ایسے معاملے کی طرف رہنمائی کرے جس کے لیے وہ دراصل مستعمل نہیں، تو اسے "قرینہ" کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں: "قرینۂ حالیہ" جس کا دوسرا نام "قرینۂ معنویہ" ہے اور "قرینۂ مقالیہ" جسے "قرینۂ لفظیہ" بھی کہتے ہیں۔ اہل بلاغت کلمات سجع کے اخیر کو بھی قرینہ کہہ دیتے ہیں (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ بیروت، ص ۱۲۲۸، بذیل مادہ)؛ (ب) بعض بحروں میں ایک بیت کے دو مصرعوں کے درمیان قافیہ دار دو لفظ آئیں تو اصطلاح میں اسے قرینہ کہتے ہیں (دیکھیے فرہنگ آنند راج)؛ (۳) علم منطق کی ایک اصطلاح، جب قضیہ سالبہ یا موجبہ ہو تو اس صورت میں صغرٰی کو کبرٰی سے ملانے کو قرینہ کہتے ہیں، نیز قیاس حملی کی صورت میں کلیہ اور جزئیہ کے اقتران کو قرینہ کہا جاتا ہے۔ اس کا دوسرا نام ضرب ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۲۷ بذیل مادۂ ضرب و ۱۲۲۸، بذیل مادۂ قرینہ) [مقبول بیگ بدخشانی نے لکھا]۔

(ادارہ)

**قَزّاق** : [قازاق، قازق] (ترکی)؛ ڈاکو، * امن میں خلل ڈالنے والا، طالع آزما؛ نیز ان دیگر معانی کے بارے میں دیکھیے W. Radloff: *Versuch eines Wörterbuches der türk Dialecte*، ۲: ۳۶۳؛ ترکی میں اس لفظ کا وجود سب سے پہلے نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں ملتا ہے۔ آل تیمور کے عہد میں خانہ جنگیوں کا جو دور چلا تھا، اس وقت اصل حکمرانوں کے مقابلے میں مدعیان تخت کو "قزاق" کہا جاتا تھا، یعنی وہ لوگ جو قسمت کے فیصلے پر قانع نہ رہتے ہوئے، اپنے لوگوں کو ساتھ ملا کر مہم جوئی کی زندگی اختیار کرتے تھے۔ دیکھیے مثلاً سلطان حسین [میرزا] کے ایام قزاقی (Kazaklik) کا ذکر جو آگے چل کر خراسان کا حاکم ہوا، دربابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۱۷۳ ب، نیچے۔ لفظ قزاق کا اطلاق کسی ایسی پوری جماعت کے افراد پر بھی ہوتا ہے جو اپنے حکمرانوں اور اقربا سے علیحدہ ہو گئے ہوں؛ تاریخ رشیدی (مترجمۂ E. D. Ross خصوصاً ص ۸۲، ۲۷۳) میں اوزبکوں کو جو اپنے خان ابو الخیر [رک بآں] سے علیحدہ ہوگئے تھے، اوزبک قزاق یا محض قزاق لکھا گیا ہے؛ ان کے اخلاف کا یہ نام نسلی لقب کی حیثیت سے آج تک برقرار ہے۔ لفظ قزاق روس میں بھی انہیں دنوں پہلی بار نظر آتا ہے؛ جن دنوں وسط ایشیا میں اس کا استعمال شروع ہوا (پندرھویں صدی کا نصف آخر)، اگرچہ روسی زبان میں یہ بعض اور معنوں میں استعمال ہوتا ہے، تاہم غالباً ترکی ہی سے

روسی زبان میں داخل ہوا ہے، مثلاً ایسے لوگوں کو قزاق کہتے تھے، جن کے نہ خویش و اقارب ہوں اور نہ کوئی ذاتی مقبوضات نہ گھر بار، اگرچہ وہ خانہ بدوشوں اور لٹیروں کی زندگی بسر نہیں کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے تک بھی یہ لفظ ایک فوجی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا تھا، جیسا کہ آگے چل کر ہونے لگا۔ لفظ ”کاسک“ Cossack جو مغربی یورپ میں استعمال ہوتا ہے روس کوچک (Little Russian) اور پولینڈ کے لوگوں کے تلفظ کا نتیجہ ہے۔ لفظ قزاق کے اشتقاق کے بارے میں ابھی تک کوئی یقینی راے پیش نہیں کی جا سکی۔ اس سلسلے میں آخری راے *Zurnal Min. N. Matri Nar. Prosv.*) جون ۱۹۱۵ء، ص ۲۸۶) کی ہے، جو کہتا ہے کہ قزاق، قفقاز کی قدیم نسل کے نام، یعنی کسوگ Kasog سے، جس کا ذکر وقائع روس میں بذیل سنہ ۳۵۴ھ/۹۶۵ء آیا ہے، بگڑ کر بنا ہے، لیکن یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جسے کوئی مؤرخ مشکل ہی سے قبول کر سکے گا۔ [نیز رک بہ قازقستان]

(W. BARTHOLD)

* **قزان**: رک بہ قازان۔

* **قزل احمد**: رک بہ اسفند یار اوغلو۔

* **قزل اَرسلان**: عثمان بن ایلدگز، آذربیجان کا ایک اتابک۔ اس کا باپ اتابک ایلدگز [رک بآں] پوری سلجوقی سلطنت کا حقیقی فرمانروا رہا تھا۔ قزل ارسلان کی ماں سلطان طغرل اوّل کی بیوہ اور سلطان ارسلان بن طُغرل [رک بآں] کی ماں تھی۔ جب ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں ایلدگز نے وفات پائی تو اس کی جگہ اس کا بیٹا محمّد پہلوان اس کا جانشین ہوا۔ ۵۷۰ھ/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء میں اس نے مَراغہ کا محاصرہ کیا۔ دوسری طرف قزل ارسلان نے تبریز کی جانب پیش قدمی کی اور جب ان دونوں شہروں کے حاکم قاضی صدر الدّین نے مفاہمت کی بات چیت شروع کی اور تبریز دے دینے پر آمادہ ہوگیا تو محمّد پہلوان نے اطمینان کا اظہار کیا اور شہر مذکور کو اپنے بھائی قزل ارسلان کے حوالے کر دیا۔ محمّد پہلوان کے تعلقات سلطان طغرل ثانی کے ساتھ، جو اس سے بہت عرصہ پہلے اپنے باپ کی جگہ تخت نشین ہو چکا تھا، بہت خوشگوار تھے، لیکن قزل ارسلان طغرل سے تقریباً ایک قیدی کا سا سلوک کرتا تھا۔ جب وہ ہَمدان سے سِمنان کی جانب بھاگا تو قزل ارسلان نے اس کا تعاقب کیا اور اسے دامغان کے قریب جا لیا، مگر گھمسان کی لڑائی کے بعد اسے پسپا ہونا پڑا۔ سلطان (طغرل) تو واپس ہمدان چلا گیا، لیکن قزل ارسلان نے خلیفہ النّاصر کے سامنے دست استعانت پھیلایا۔ خلیفہ نے اس کی مدد کا وعدہ کیا اور اپنے وزیر جلال الدّین عُبَیداللہ یُونس کو طُغرل کے مقابلے کے لیے روانہ کیا، لیکن ربیع الاوّل ۵۸۴ھ کے اوائل/مئی ۱۱۸۸ء میں عُبَیداللہ نے شکست کھائی اور آذربیجان کو سلطان کے حملے کا خطرہ لاحق ہوگیا۔ اب قزل ارسلان نے دوبارہ ہمدان پر قبضہ کر لیا اور سنجر بن سلیمٰن شاہ (یا ابن ملک شاہ) کی بادشاہت کا اعلان کرا دیا۔ دوسری طرف اس کے بھتیجے قُتلُغ اینانج بن محمد پہلوان نے اصفہان میں بغاوت کر دی۔ طُغرل نے جلد ہی قُتلُغ کو وہاں سے نکال دیا، لیکن جب اس نے اس کا تعاقب کیا اور اس سے مقابلہ ہوا تو قسمت نے طُغرل کا ساتھ نہ دیا اور اسے ہمدان کی طرف لوٹنا پڑا، جو اس دوران میں قزل ارسلان خالی کر چکا تھا۔ اس کے بعد قزل اَرسلان دفعۃً نمودار ہوا اور طُغرل کو گرفتار

کر کے آذربیجان کے قلعے کُہران میں قید کر دیا۔ پھر خلیفہ سے بات چیت کرکے اپنے پروردہ سنجر کو برطرف کر دیا اور خود سلطان کا لقب اختیار کر لیا، لیکن اپنی تاج پوشی سے ایک رات پہلے یا ایک اور روایت کی رو سے اس کے کچھ عرصے بعد اسے قتل کر دیا گیا، اگرچہ قاتل کا کبھی پتا نہ چل سکا۔ یہ واقعہ شعبان ۵۸۷ھ/ اگست۔ ستمبر ۱۱۹۱ء یا دوسری روایتوں کے مطابق ماہ شوال / اکتوبر۔ نومبر میں پیش آیا تھا؛ دیکھیے Houtsma: *Some remarks on the History of the Saljuks*، *Acta orient*، ۳ : ۱۳۳۔

**مآخذ:** (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۱، ۱۲، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابو الفداء: تاریخ، طبع Reiske، ۳ : ۷۲، ۹۴، ۹۹، ۱۱۶؛ (۳) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱ : ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۸؛ (۴) Defrémery: *Histoire des seljoukides*، در *Journ. asiat*، سلسلہ ۴، حصہ ۱۳، ص ۱۵ ببعد؛ (۵) میر خواند: *Historia Seldschukidarum*، طبع *Vullers*، باب ۳۳؛ (۶) Weil: *Gesch der Chalifen*، ۳ : ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۶۸ ببعد، ۳۹۹۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **قزل اوزن:** (آذری ترکی سُرخ دریا) قدیم نام Amardus، ایک دریا جو آذربیجان سے گزرتا ہوا انزلی سے ۴ میل مشرق میں بحیرۂ خزر میں جا گرتا ہے، لیکن گرنے سے پہلے منجل کے مقام پر شاہ رُود سے مل جانے کے بعد یہ اپنے فارسی نام "سفید رُود" سے مشہور ہو جاتا ہے۔ اس کا منبع صوبۂ آردلان میں واقع ہے۔ شروع شروع میں یہ عراق عجم کے دائیں جانب سے گزرتا ہوا شمال کی طرف بہتا ہے۔ دائیں جانب سے زنجان رود اس میں آ ملتا ہے اور بائیں طرف سے میانہ کے مقام پر قرہ گول اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہاں سے یہ البرز کی جنوبی ڈھلانوں کے ساتھ ساتھ بہتا ہوا ۱۲۵ میل لمبی ایک عظیم قوس بناتا ہے اور درۂ رُودبار اور رستم آباد کی تنگ وادی کے ذریعے اس سلسلۂ کوہ کو عبور کرتا ہے۔ یہ وادی ایک تنگ راستے کی طرح ہے جہاں سردیوں میں جنوب سے اور گرمیوں میں بحیرۂ خزر سے تند و تیز ہوائیں چلتی رہتی ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ النَّہرُ الاَبیَض (سفید رود) کے نام سے مشہور تھا؛ دیکھیے الدمشقی: نخبۃ الدہر، مترجمۂ Mehren، ص ۱۳۵؛ ایک زمانے میں ترک اسے ھُولان کہتے تھے (حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۳۰۴)۔

**مآخذ:** (۱) A. Chodzko: *Popular poetry of Persia*، ص ۴۷۹، شمارہ ۲؛ (۲) Fr. Spiegel: *Eranische Alterthumskunde*، ۱ : ۷۵ ببعد؛ (۳) Rawlinson، در *F G R S*، ۱۰ : ۶۴؛ (۴) Schefer: *Chrestomathie Persane*، ۲ : ۹۸؛ (۵) H. L. Rabino، در *R M M*، ج ۳۲، ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳؛ (۶) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۶۹؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، ۱۹۱۵ء، ص ۲۱۷؛ (۸) M. de Kotzebue: *Voyage en Perse*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱۸۶ (پہلے صفحے پر نہلان طاغ کے پل کے منظر کی تصویر ہے)؛ (۹) Fr. Sarre: *Reise von Ardebil nach Zendschan*، (*Petermann's Mitteilungen*، ج ۴۵، ۱۸۹۹ء، ص ۲۱۵ تا ۲۱۷)۔

(CL. HUART)

* **قزل ایرماق:** (ترکی - سرخ دریا)، جس کا قدیم نام ہالیس (Ἄλυ) یا آلیس (῞Αλυς) ہے، ایشیائے کوچک کا سب سے بڑا دریا ہے۔ یہ ان پہاڑوں سے نکلتا ہے جو ولایت سیواس کو ارز روم [ارگ بان] سے جدا کرتے ہیں۔ یہ دریا زرہ (۴۵۳۰

فٹ بلند) اور سیواس (۴۱۶۰ فٹ بلند) کے شہروں کو سیراب کرتا ہوا صوبۂ آنقرہ میں داخل ہوتا ہے ۔ یہاں کوہ آرجیش اور قوجہ طاغ کا پہاڑی سلسلہ اس کی راہ میں حائل ہوتا ہے ، جس کی وجہ سے اسے ۱۶۰ میل سے زیادہ لمبا چکر لگانا پڑتا ہے ۔ شروع میں اس کے بہاؤ کا رخ جنوب مشرقی جانب ہوتا ہے ، پھر یہ شمالی جانب مڑ جاتا ہے اور بالآخر دلدلوں سے ہوتا ہوا ، بافرا کے نیچے بحیرۂ اسود میں جا گرتا ہے ۔ یہ دریا تقریباً ۶۰۰ میل لمبا ہے ۔ اس کا پانی جو طغیانی کے دنوں میں سیاہی مائل زرد رنگ کا ہو جاتا ہے ، گرمیوں میں بہت کم رہ جاتا ہے ۔ اس کا پاٹ بڑا ہے اور کنارے بلند ہیں ۔ دائیں طرف سے آ کر ملنے والے بڑے بڑے معاونین خان صو بو اور دیلیجہ چای ہیں ؛ بائیں طرف کے معاونین یہ ہیں : صاروم صاق چای ، جو قیصریہ کے پاس بہتا ہے ، دورک چای جو طوسیہ سے آتا ہے اور گوک ایرماق جو ایلغاز طاغ (قدیم اولگیسس Olgassus) سے نکلتا اور شہر قسطمونی [رک بآں] کو سیراب کرتا ہے ۔ بقول سترابو Strabbo (۱۲ : ۵۶۱) اس دریا کا نام ہالیس Halys پہاڑی نمک کی ان کانوں سے ماخوذ ہے جن کا نمک بڑی بڑی سلوں کی صورت میں برآمد کیا جاتا تھا ، ان کانوں میں جو یوزغاز کے شمال میں موضع صاری قامش کے قریب واقع ہیں ، نمک بھربھرے پتھروں میں سے نکالا جاتا ہے جن پر سرخی مائل چکنی اور چونے کی آمیزش والی مٹی (Marl) کی تہ چڑھی ہوتی ہے ۔ موسلا دھار بارشوں سے یہ مٹی بہ جاتی ہے ، جس سے دریا کے پانی کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے اور یہی اس کی وجہ تسمیہ ہے ۔

قدیم زمانے میں یہ دریا ایشیا کے اصل باشندوں اور ان لوگوں کے درمیان حد فاصل تھا جو یورپ سے اس ملک میں نو آبادیاں قائم کرنے آئے تھے ۔ ہیروڈوٹس Herodotus (۱ : ۷۲) اسے لیڈیا Lydia اور میڈیا Media کی درمیانی سرحد قرار دیتا ہے ۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ابو العلاء المعرّی کے ایک شعر میں آلس نام کے جس دریا کا ذکر ہے وہ یہی ہے (*Chrestomathie ar.* : S. de Sacy، طبع دوم ، ج ۳ ، متن ، ص ۴۵ ، ترجمہ ، ص ۱۰۹ ، نے اسے غلطی سے "Alous" لکھا ہے اور یہی غلطی Defrémery : *Mémoires d' Histoire Oriental* ۲ : ۲۲۱ میں دہرائی گئی ہے) ، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرب اس دریا کو قدیم نام سے جانتے تھے ۔

مآخذ : (۱) علی جواد : جغرافیای لغاتی ، ص ۶۰۹ ؛ (۲) حاجی خلیفہ : جہان نما ، ص ۶۲۶ ؛ (۳) Ch. Texier : *Asie Mineure* ، ص ۵۲۸ ؛ (۴) V. Cuinet : *Turquie d' Asie* ، ۱ : ۱۹ ، ۲۷۲ ، ۲۲۹ ؛ (۵) Fr. Spiegel : *Eranische Altertbumskunde* ، ۱ : ۱۸۳ ببعد ۔

(Cl. Huart)

* **قزلباش** : (ترکی ؛ "سرخ سر") ایک نام ہے جو ترکوں نے ان سات ترکمانی قبائل ، یعنی استاجلو ، شاملو ، تکہ لی ، بہار لو ، ذوالقدر ، قاجار اور افشار کے وفاق کو دیا تھا ، جنہوں نے اردبیل کے شیخ کو ایران کے تخت پر بٹھایا اور شاہ اسمعیل کو خاندان صفویہ [رک بآں] کی بنیاد رکھنے میں مدد دی ۔ شاہ اسمعیل نے ان کے لیے سر پر سرخ دستار مقرر کی جو اس کے اسلاف کے مرید استعمال کرتے تھے ۔ موریر G. Morier نے اپنے ایک ناول *The Kuzzilbash, tale of Khurasan* ، ۳ جلد ، لنڈن ۱۸۲۸ء ، کے لیے یہی نام اختیار کیا ہے ۔ یہ ناول نادر شاہ

کے عہد سے تعلق رکھتا ہے ۔

قزلباش ایک مذہبی فرقے کا نام بھی ہے جو سارے ایشیائے کوچک میں پھیلا ہوا ہے اور جسے شیعی سمجھا جاتا ہے ۔ اس کا شام کے فرقۂ نُصَیْریہ سے بڑا گہرا تعلق ہے ۔ اس کے پیرو اپنے آپ کو علوّی یعنی پیروان علی کہتے ہیں ۔ ان میں سے کچھ تو کُرد ہیں اور بقیہ میں سے بیشتر ترک ہیں جو صرف ترکی بولتے ہیں ۔ مسلمانوں کے برعکس وہ سر نہیں منڈاتے اور داڑھیاں آزادی سے بڑھنے دیتے ہیں ۔ وہ نہ تو نماز پڑھتے ہیں اور نہ وضو کرتے ہیں ۔ شراب پیتے ہیں ، ماہ رمضان میں روزے نہیں رکھتے ، البتہ ماہ محرم کے پہلے بارہ دن روزے سے ہوتے ہیں اور الحسنؓ اور الحسینؓ کی شہادت کا ماتم کرتے ہیں؛ ان کے نزدیک حضرت علی، اللہ تعالیٰ کے اوتار ہیں ۔ ان سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ انسان کے روپ میں روے زمین پر آیا تھا ۔ مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے روپ میں ۔ خدا ایک ہے مگر اس میں تین شخصیتیں ہیں ، اس کے بعد پانچ بڑے فرشتے ہیں جو ذات باری اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دیتے ہیں ۔ پھر بارہ عامل ہیں اور چالیس اولیا ۔ قزلباش مریم عذراء کا بے حد احترام کرتے ہیں اور ان کی شان میں مناجاتیں پڑھتے ہیں ، رات کے وقت ان کے ہاں عشاے ربانی کی تقریب ہوتی ہے ان کا سرکردہ ملاّ ، حضرت علیؓ ، حضرت عیسیٰ ، علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت داوٗد علیہ السلام کی شان میں مناجاتیں گا کر پڑھتا ہے اور اس کے ساتھ ساز بجتے ہیں ۔ اس کے ہاتھ میں ایک بید کی چھڑی ہوتی ہے جسے وہ پانی میں ڈبو دیتا ہے ، اس کے بعد یہ مقدس پانی گھروں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے ۔ دوران تقریب میں حاضرین سب لوگوں کے سامنے اپنے اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہیں ، ملاّ ان پر کفارے عائد کرتا ہے، مثلاً نقد یا جنس کی صورت میں جرمانے ، اس کے بعد روشنی گل کر دی جاتی ہے (یہیں سے ان کا ترکی نام چراغ سُوندُران وضع ہوا ہے جس کا مطلب ہے ”مشعلیں بجھانے والے“ اور وہ عام طور پر اسی نام سے یاد کیے جاتے ہیں) اور سب اپنے اپنے گناہوں پر رونا پیٹنا اور الحاح و زاری کرنے لگتے ہیں ۔ بتیاں ایک دفعہ پھر روشن کی جاتی ہیں اور مُلاّ بخشش کا اعلان کر دیتا ہے (بعض اوقات یہ بخشش کم از کم ایک معینہ مدت کے لیے روک بھی لی جاتی ہے) ۔ بعد ازاں وہ روٹی کے ٹکڑے اور شراب یا اسی قسم کے کسی اور مشروب کا پیالہ لیتا ہے ، دعائیں پڑھ کر وہ روٹی اس میں ڈبوتا ہے اور حاضرین میں تقسیم کر دیتا ہے جن لوگوں کے متعلق ان کے ہمسائے اچھی رائے نہیں رکھتے، انھیں اس سے محروم رکھا جاتا ہے ۔ کُردوں کے ہاں بھیڑ کی بھی قربانی دی جاتی ہے اور روٹی اور شراب کے ساتھ اس کا گوشت بھی بانٹا جاتا ہے ۔

ان کے ہاں مذہبی پیشواؤں کا ایک سلسلہ ہے، جس کے سربراہ دو سردار ہوتے ہیں ۔ ان کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں اور انھیں خدائی قوت حاصل ہے ۔ ان میں سے ایک خُبیّار کا شیخ ہے جو سیواس کے قریب واقع ہے اور ویرانے میں بنی ہوئی ایک خانقاہ میں رہتا ہے ۔ اس کے ماتحت رہنما ہوتے ہیں ۔ اس مذہبی سلسلے کے زیریں طبقے کے لوگ مُلاّ (دِدِہ) ہیں ۔ یہ سب خدا اور انسان کے درمیان واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ قزلباش کئی مسیحی تہوار بھی مناتے ہیں ۔ ان کے ہاں بھی ایسٹر Easter اسی اتوار کو آتا ہے جس اتوار کو ارمنی اسے مناتے ہیں اور اس سے پہلے وہ

ایک ہفتے تک روزہ رکھتے ہیں۔ سینٹ سرجیوس St. Serguis کا تہوار ۹ فروری کو مناتے ہیں۔ ان کے ہاں طلاق کی اجازت نہیں۔ وہ سورج، چاند اور دریاؤں کے منبعوں کا احترام کرتے ہیں؛ خُبیار، سوجی، پیر سلطانلی بلنجق اور حاجی بکتاش کے تکیے ان کی بڑی بڑی خانقاہیں ہیں۔ ان کا مذہب مشرکانہ عہد کے بچے کھچے اعتقادات پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جس میں مسیحی تعلیمات کی آمیزش ہو گئی ہے اور جسے اسلام کا لبادہ پہنا دیا گیا ہے۔ بظاہر ان کی تعداد دس لاکھ سے متجاوز ہے۔ (درسم، مَلَطْیَہ، تِیْرجَان، ارزنجان اور سیواس اور تَشْلِیس کی ولایتوں کے کچھ حصوں میں رہنے والے کُرد، اور معمورۃ العزیز، سِیْواس اور انقرہ کے بعض علاقوں کے ترک)۔

افغانستان میں ترکمانی نسل کے وہ تارکین وطن اس نام سے مشہور ہیں، جو تاجیک اور ھند کی طرح یہاں کے متوسط طبقے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ لوگ نادر شاہ کے ساتھ ایران سے آئے تھے اور حفاظتی دستوں کی صورت میں کابل اور دیگر مقامات میں آباد ہوگئے تھے۔ یہ دوسرے باشندوں سے الگ تھلگ رہتے ہیں، درباری اور سرکاری ملازمین انہیں میں سے بھرتی کیے جاتے ہیں۔ ھرات میں یہ لوگ تجارت پیشہ اور اہل حرفہ ہیں، فارسی بولتے ہیں لیکن آپس میں بات چیت ترکی میں کرتے ہیں۔ ان کی تعداد ۵۷ ہزار بتائی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) F. Grenard در Journ. As، سلسلہ ۱۰، ج ۳، ۱۹۰۳ء، ص ۵۱۱ تا ۵۲۲۔

(CL. HUART)

* **قِزِل قُوم**: (ترکی - ''سرخ ریت'')، ایک صحرا جو سِیر دریا اور آمو دریا کے درمیان واقع ہے، [اس کے برعکس دیکھیے قَرَہ قُوم (رک بآں)، بمعنی سیاہ ریت] اس علاقے کی سطح خصوصاً وسطی حصّے میں قراقوم کی نسبت کم ہموار ہے۔ صحرا کو پہاڑیوں کے کئی سلسلے کاٹتے ہیں، جوں جوں ہم قِزِل قُوم کے جنوب کی طرف جائیں، اس کی زرخیزی کم ہوتی جاتی ہے، آمو دریا اور بخارا کے مزروعہ علاقے کے درمیان جو خطہ ریت کے ٹیلوں (برخان) پر مشتمل ہے اور آدم قِرِلغان (جہاں آدمی تباہ ہو جاتا ہے) کے نام سے مشہور ہے، خاص طور پر دشوار گزار اور خطرناک سمجھا جاتا ہے۔ موسم گرما میں اس صحرا میں زندگی کے آثار نظر نہیں آتے۔ جاڑے میں یہاں کے چند چشموں پر قِیْرغِیزْ (قزاق) پہنچ جاتے ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی میں بھی جَنْد سے خوارِزْم پر، یا دوسرے لفظوں میں قزل کے راستے صرف سردیوں میں جب سطح صحرا پر برف کی تہ جم جاتی تھی فوج کشی ہو سکتی تھی (بَیہقی، طبع مورلے Morley ص ۸۵۸ ببعد)؛ یہاں کے باشندوں کی خانہ بدوشی کی وجہ سے یہاں جو تھوڑے بہت جنگل تھے، وہ بھی ختم ہو رہے ہیں اور صحرا کی ریت مزروعہ اراضی کی طرف حسب معمول بڑھتی چلی آ رہی ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں زرافشاں کی زیریں گزرگاہ کے قریب متعدد گاؤں آباد تھے جو اب ریت کے نیچے دب چکے ہیں۔

مآخذ: (۱) W. Moralskiy: Turkestansky Krai، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۲) Fr. Machatschek: Landeskunde von Russisch-Turkestan، Stuttgart ۱۹۲۱ء، ص ۲۸۶ ببعد؛ (۳) V. Peltz: Kizil-Kumov Yuznikh Očerk، سمرقند ۱۹۱۲ء۔

(W. BARTHOLD)

* **قزوین**: (اس سے پہلے کَشْوِین)، ایران کا ایک شہر جو صوبۂ عراق عجم میں تہران سے

۱۰۰ میل کے فاصلے پر دامن کوہ البُرز [رکَ بآں] کی جنوبی جانب سطح سمندر سے ۴ ھزار فٹ کی بلندی پر واقع ھے؛ اس کی موجودہ آبادی ۲۵ ھزار کے لگ بھگ ھے۔

اس کے نام کے اشتقاق کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البَلاذُری (ص ۳۲۱؛ دیکھیے ابن الفقیہ وقدامة) لکھتا ھے کہ کَشْوِین کا مطلب ھے ''وہ سرحد جس کی پاسبانی کی جائے'' یعنی ''خوب محفوظ''۔ اس کی ایک اور تشریح بھی کی جا سکتی ھے۔ یعنی ''کونے کی نگرانی کرنے والا'' اور اسی کو عام طور پر صحیح بھی سمجھا جاتا ھے۔ اس کا تعلق *Caspius* سے بھی بتایا گیا ھے (Spiegel: *Eran. Alterthumskunde* ۱: ۳۷، حاشیہ ۱)۔

اس کی بنیاد شاپور اول نے رکھی تھی (ابن الفقیہ) اور اس نے اس کا نام شاد شاپور رکھا تھا۔ ۲۴ھ/۶۴۴ء میں البَراء بن عَازب نے اس کا محاصرہ کر کے فتح کر لیا۔ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا۔ یہ مستحکم مقام ایرانیوں کے زمانے میں قبیلۂ دیلم کے کوھستانیوں کے حملے سے بچنے کے لیے سد سکندری کا کام دیتا تھا۔ جب یہ مسلمانوں کے ھاتھ آ گیا تو انہوں نے اسے کوھستانیوں کے خلاف اپنی مہموں کا مرکز بنایا۔ محمّد بن الحجّاج بن یوسف نے یہاں ایک مسجد تعمیر کرائی جو مسجد الثَّوْر (بیل کی مسجد) کہلاتی تھی۔ خلیفہ موسٰی الہادی نے پرانے شہر کے سامنے ایک نیا شہر آباد کیا جس کا نام مدینۃ موسٰی رکھا۔ مبارک الترکی نے جو المأمون یا المعتصم کا آزاد کردہ غلام تھا، ایک قلعہ تعمیر کیا، جس کا نام مبارکیہ رکھا اور وھاں ایک حفاظتی دستہ معین کیا۔ جب ھارون الرّشید ھمدان جاتے ھوئے اس شہر سے گزرا تو اھل قزوین نے درخواست کی کہ سرحد پر رہنے کے باعث چونکہ انہیں دین کی خاطر جنگ کرنی پڑتی ھے، اس لیے انہیں عشر کی ادائی سے سبکدوش کر دیا جائے، چنانچہ انہیں یہ رعایت مل گئی۔ ھارون نے وھاں ایک مسجد بنوائی اور دفاعی مورچوں کی درستی کا کام شروع کیا جسے امیر ابو علی الجعفری نے ۴۱۱ھ میں جاری رکھا اور ۵۷۲ھ میں صدر الدّین المراغی، وزیر سلطان ارسلان نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے آغاز میں مغول کے حملے کی وجہ سے قزوین بالکل تباہ و برباد ھو گیا۔ پھر شاھان صفوی کے زمانے میں اسے دوبارہ عروج نصیب ھوا۔ طہماسپ اول خاصے عرصے تک یہاں مقیم رھا اور عباس اول نے نفیس عمارتیں بنوا کر اس کی خوبصورتی میں اضافہ کیا۔ ۱۷۲۳ء میں یہاں کے باشندوں نے افغانوں کو پسپا کیا۔ قزوین کی کچھ اھمیت اس لیے باقی ھے کہ تبریز اور رشت سے تہران جانے والی سڑکیں یہاں ملتی ھیں۔ رشت سے تہران جانے والی سڑک پر موٹروں اور بسوں کی آمد و رفت خوب ھوتی ھے۔ قزوین میں گیلان اور شیروان کا ریشم فروخت کے لیے آتا ھے اور ھاتھ سے قالین بنے جاتے ھیں۔

**مآخذ:** (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۱: ۱۹۹، ۱۹۷، ۲۰۰ تا ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۳؛ ۲: ۲۵۸، ۲۹۵، ۲۹۹، ۲۷۳؛ ۳: ۳۹۲ الف؛ ۵: ۲۵۳، ۲۷۹ تا ۲۸۳؛ ۶: ۲۳۳، ۲۵۰، ۲۹۱؛ ۷: ۱۹۹، ۲۷۱؛ (۲) البَلاذُری: فُتوحِ البُلدان، طبع de Goeje، ص ۳۲۱ تا ۳۲۲؛ (۳) المسعودی: مُروج الذّھب، مطبوعۂ پیرس، ۹: ۸ ببعد؛ (۴) یاقوت: معجم، وستنفلٹ، ۴: ۸۸ ببعد، ۳۵۳، ۵۵۵؛ (۵) حمد اللہ المستوفی: نُزْھَۃ القلوب، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳: ۵۶ تا ۵۹ (ترجمہ، ص ۶۲ تا ۶۴)؛ (۶) وھی مصنف: تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب،

۱۳ ، ۱ : ۸۲۹ ببعد ، ۲ : ۲۲۷ ببعد ؛ ترجمہ Barbier de Meynard : *Journ. As.* ۱۸۵۷ء ، سلسلہ ۵ ، ۱۰ : ۲۵۷ ببعد ؛ (۷) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* ، ص ۲۱۸ ؛ (۸) Chardin : *Voyages en Perse* ، پیرس ۱۸۱۱ء ، ۱ : ۳۸۷ تا ۴۰۳ ؛ (۹) J. Morier : *A Second Journey through Persia* ، لنڈن ۱۸۱۸ء ، ص ۳۰۱ تا ۲۰۳ ؛ (۱۰) Mrs. J. Dieulafoy : *La Perse* ، پیرس ۱۸۸۷ ، ص ۱۰۰ ببعد ؛ (۱۱) A. V. Williams Jackson : *Persia Past and Present* نیو یارک ۱۹۰۶ء ، ص ۳۲۳ تا ۳۳۳ .

(CL. HUART)

* **قزوینی ، محمد بن عبدالوہاب :** محمد بن عبدالوہاب بن عبدالعلی قزوینی ، ان کے والد ان چار مؤلفین میں سے تھے ، جنہوں نے " نامۂ دانشوران " مرتب کیا ۔ (یہ اہل علم و ادب کے سوانح حیات کا مجموعہ ہے ، انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا اور لیتھو میں تہران میں شائع ہوا ، اس کی سات جلدیں ہیں) ۔

محمد قزوینی ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۳ھ کو تہران میں پیدا ہوئے ۔ اسی شہر میں تعلیم و تربیت پائی ۔ اپنے وقت کے معروف اساتذہ سے علوم متداولہ کی تحصیل کی اور صرف و نحو ، فقہ ، اصول فقہ ، کلام ، حکمت قدیم نیز دوسرے علوم ادبی و اسلامی میں تہران ہی کے معلمین سے استفادہ کیا ۔

۱۳۲۲ھ کے شروع میں اپنے بھائی کی دعوت پر لندن کا سفر کیا اور وہاں دو سال گزارے ، مختلف کتب خانوں میں مطالعہ کیا اور مستشرقین کی صحبت سے مستفیض ہوئے ۔

۱۳۲۴ھ کے شروع میں " گب ٹرسٹ " Gibb Trust کے ٹرسٹیوں نے ایڈورڈ براؤن کی سرپرستی میں عطا ملک جوینی کی تاریخ جہانگشای کی تصحیح و طباعت کا کام قزوینی کے سپرد کر دیا ، چنانچہ اس کام کی تکمیل کے لیے انہوں نے ربیع الآخر ۱۳۲۴ھ میں پیرس کا سفر کیا کیونکہ وہاں اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود تھے ۔ وہاں انکا قیام ۱۳۳۲ھ تک رہا ۔ پیرس میں بھی انکی تمام تر دلچسپی علمی اور ادبی مرکزوں سے وابستہ رہی ۔

۱۳۳۲ھ میں پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو وہ برلن چلے گئے اور چار سال کے قریب وہاں قیام کیا ۔ جمادی الآخرہ ۱۳۳۸ھ میں وہ برلن سے دوبارہ پیرس آئے ۔ اب حکومت ایران نے ان کے لیے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا اور یہ کام سپرد ہوا کہ پیرس میں فارسی کے جتنے نادر قلمی نسخے ہوں ، ان کے عکس لے کر ایران کے قومی کتب خانے کے لیے مہیا کریں ۔

۱۳۱۸ شمسی/۱۳۵۸ھ [۱۹۳۹ء] میں دوسری جنگ عظیم شروع ہو گئی ، اس لیے مجبوراً انہیں یورپ سے واپس آنا پڑا ۔ وہ آخر وقت تک اشاعت علوم اور تالیف و تصنیف میں مشغول رہے ۔ ۹ رجب ۱۳۶۸ھ/۷ خرداد ۱۳۲۸ شمسی کو تہران میں وفات پائی اور مقبرۂ ابو الفتوح رازی (حضرت عبدالعظیم) میں دفن ہوئے ۔

ادبی تحقیقات ، تصحیح کتب ، اور ادبی و تاریخی تحریروں پر تنقیدی مقالے شائع کرنے میں وہ ایران کے موجودہ اہل تحقیق کے پیشوا و رہنما ہیں ۔

**تالیفات :** (۱) تصحیح و طباعت مرزبان نامہ ، طبع لائیڈن ۱۳۲۶ھ ؛ (۲) تصحیح و طباعت المعجم فی معاییر اشعار العجم ، بیروت ۱۳۳۸ھ ؛ (۳) تصحیح و طباعت چہار مقالۂ نظامی عروضی

سمرقندی جس میں تعلیقات بھی ہیں۔ مطبوعۂ لائیڈن ۱۳۲۷ھ؛ (۴) تصحیح و طباعت جہان گشای جوینی تین جلدوں میں، جلد اول ۱۳۲۹ھ میں، جلد دوم ۱۳۳۴ھ میں، اور جلد سوم مع تعلیقات ۱۳۵۵ھ میں شائع ہوئی۔ تینوں جلدیں لائیڈن میں چھپیں؛ (۵) تصحیح و طباعت دیوان حافظ، طبع تہران ۱۳۲۰ شمسی؛ (۶) تصحیح و طباعت شدّ الازار در مزارات شیراز طبع تہران ۱۳۲۸ھ؛ (۷) بیست مقالہ اس کی دو جلدیں ہیں، جلد اول میں پندرہ مقالے ہیں۔ انجمن زرتشتیان ایران کے زیر اہتمام بمبئی سے ۱۳۰۷ شمسی میں شائع ہوئی؛ (۸) بیست مقالہ جلد دوم۔ اس میں بیس مقالے ہیں۔ آقائے عباس اقبال کے اہتمام سے چھپی مطبوعۂ ایران ۱۳۱۳ شمسی؛ (۹) شرح حال مسعود سعد سلمان اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ایڈورڈ براؤن کے ذریعے ایشیاٹک سوسائٹی لنڈن کے مجلے میں شائع ہوا؛ (۱۰) تصحیح و طباعت مقدمۂ قدیم شاہنامہ پہلے یہ مقدمہ بیست مقالہ جلد دوم میں چھپا پھر، جب وزارت فرہنگ کی طرف سے فردوسی کی ہزار سالہ جوبلی منائی گئی تو ۱۳۲۲ شمسی میں نظر ثانی کے بعد دوبارہ شائع ہوا؛ (۱۱) ''نفثة المصدور'' تالیف محمد النّسوی پر ایک تاریخی اور تنقیدی مقالہ، مطبوعۂ تہران ۱۳۰۸ شمسی؛ (۱۲) ممدوحین سعدی ابتداءً یہ سعدی نامہ میں وزارت فرہنگ کی طرف سے شائع ہوا تھا (۱۳۱۶ شمسی) اس کے بعد ۱۳۱۷ شمسی میں اسے جداگانہ چھاپ کر شائع کیا گیا؛ (۱۳) شرح احوال ابوالفتوح رازی۔ راقم الحروف (علی اصغر حکمت) کی خواہش پر اس کی تدوین ہوئی اور جلد پنجم کے آخر میں بطور ضمیمہ اسے شائع کیا گیا (۱۳۵۸ھ)؛ (۱۴) تصحیح و طباعت عَتَبَۃُ الکَتَبَۃ از منتخب الدین اتابک بدیع جوینی، تہران ۱۳۲۹ شمسی، (۱۵) مندرجۂ ذیل کتابوں پر مفصل محققانہ مقدمے:- (۱) لباب الالباب از عوفی لائیڈن ۱۳۲۴ھ قمری؛ (۲) تذکرۃ الاولیاء از عطّار، لائیڈن ۱۳۲۲ھ قمری؛ (۳) مجمل التواریخ و القصص، تہران۔ ۱۳۱۸ھ شمسی؛ (۴) التوسّل الی الترسّل، منشآت بہاء الدین محمد بن مؤید البغدادی، تہران ۱۳۱۵ھ شمسی؛ (۵) زین الاخبار، تالیف ابو سعید عبدالحی بن الضحّاک بن محمود گردیزی، تہران، ۱۳۱۵ھ شمسی؛ (۶) عَتَبَۃُ الکَتَبَۃ، مجموعۂ منشآت، منتخب الدین بدیع اتابک الجوینی، تہران ۱۳۲۹ھ شمسی؛ (۷) تتمۂ صوان الحکمۃ، تالیف ابوالحسن علی بن زید البیہقی؛ (۸) مونس الاحرار، تالیف محمد بن بدر جاجرمی؛ (۹) دواوین شعراء ستّہ؛ (۱۰) حدود العالم؛ (۱۱) سمط العلٰی للحضرۃ العلیا (تاریخ کرمان)؛ (۱۲) مناقع حیوان؛ ان میں سے ہر کتاب کا مقدمہ اسی کے قلمی نسخے کے شروع میں لگا دیا گیا ہے۔ کتاب خانۂ ملی تہران میں یہ کتابیں موجود ہیں۔

**مآخذ**: (۱) بیست مقالۂ قزوینی۔ جلد اول ۱۳۰۷ شمسی۔ اس میں قزوینی کے خود نوشت احوال ہیں۔ ص ۳—۲۳؛ (۲) سالنامۂ پارس، ۱۳۲۴ھ شمسی۔ مقالہ بعنوان ''علامۂ معاصر آقائے محمد قزوینی'' از آقائے ڈاکٹر محمد معین؛ (۳) مجلۂ یغما ''سال اول، شمارہ ۷ (مہر ماہ ۱۳۲۷ شمسی) علامہ قزوینی کے خود نوشت حالات؛ مجلۂ یادگار'، شمارہ خرداد، ۱۳۲۸ھ شمسی— تعزیتی مقالوں میں سے آقائے عباس اقبال آشتیانی کا مقالہ ''علامہ مرحوم محمد قزوینی'' ؛ (۵) علامہ قزوینی اس نام کا رسالہ وزارت فرہنگ کی طرف سے ۱۳۲۸ھ

شمسی میں شائع ہوا ۔ اس میں قزوینی مرحوم پر مقالے اور تقریریں ہیں؛ (۶) نامۂ فرہنگستان (تیر ماہ ۱۳۲۹ھ شمسی، اس میں وہ تمام مقالے ہیں جو قزوینی کی وفات پر لکھے گئے اور تمام اشعار جو سنائے گئے اور تمام تقریریں جو کی گئیں ۔

(علی اصغر حکمت)

* **القزوینی** : ابو حاتم محمود بن الحسن الطبری، ایک شافعی فقیہ اور الشیرازی کا استاد، آمل کا رہنے والا تھا، جو طبرستان میں ہے ۔ اس نے تحصیل علم شروع کی تو بغداد پہنچ کر ابو حامد الاسفرائنی (م ۴۰۶ھ) کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا ۔ علم الفرائض، ابن اللبّان (م ۴۰۲ھ) سے سیکھا اور اصول، ابن الباقلانی (م ۴۰۳ھ) سے پڑھا ۔ اس کے بعد ۴۴۰ھ (۱۰۴۸/۴۹ء) میں بغداد اور آمل میں بحیثیت معلم تدریس شروع کی ۔ الشیرازی اس کو اپنا بہترین استاد کہتا ہے ۔ اس کی تصنیفات میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر ملتا ہے : (۱) کتاب تجرید التجرید جو المحاملی (م ۴۱۵ھ) کی فقہ پر کتاب التجرید کا ملخص ہے : (۲) رونق، المحاملی کی تصنیف لباب الفقہ کا خلاصہ (حاجی خلیفہ : کشف الظنون، عدد ۲۰۷۵) (۳) کتاب الحیل فی الفقہ (طبع Jos Schacht ہینوور ۱۹۲۴ء) شوافع کے ہاں شرعیہ حیل سے متعلق صرف یہی ایک کتاب ہے جو باقی بچی ہے اور اس کا شمار اس فن کی قدیم ترین شافعی تصنیفات میں ہوتا ہے جو تعداد میں بہت ہی کم ہیں ۔ یہ کتاب قانون شرع شافعی کی رو سے بلطائف الحیل بچنے کے لیے عملاً بہت ہی کم کام آتی ہے، حالانکہ اسی فن پر احناف کی تصانیف مثلاً الشیبانی، الخصّاف وغیرہ کی کتابوں سے اس قسم کا استفادہ احناف کے ہاں بکثرت کیا گیا ہے ۔ کیونکہ شافعی نقطۂ نظر سے حیل کے بیان کرنے کی اصل غرض یہ ہے کہ ان سے بچا جائے اور قانون کے بظاہر سخت حکم سے بچنے کے لیے ان کا استعمال نہ کیا جائے، کیونکہ شافعی کے نزدیک عزیمت پر عمل بہر حال اولٰی ہے، اس لیے حیل یا تو ممنوع کے زمرے میں آتے ہیں یا مکروہ کے زمرے میں ۔

مآخذ : (۱) الشیرازی : طبقات الفقہاء، در النّووی تہذیب الاسماء واللغات، طبع Wüstenfeld، ص ۶۸۸؛ (۲) السبکی : طبقات الشافعیة الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۳ : ۱۲؛ (۳) Wüstenfeld, *Schafiten* عدد ۳۷۱ (= *Abh G. W Gött*، ۱۸۹۱ء، ۳۷)

(HEFFENING).

* **القزوینی** : جلال الدین محمد (= محمود) بن عبدالرحمٰن الشافعی (۶۶۶ تا ۷۳۹ھ) موصل میں پیدا ہوے ۔ (ان کے آبا و اجداد قاضی القضاة کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے) ۔ یہ بیس سال کی عمر میں روم کے ایک مقام پر قاضی مقرر ہوے ۔ ان کے بھائی امام الدین قزوینی دمشق میں قاضی القضاة تھے ۔ جلال الدین بھی ان کے پاس چلے گئے اور بحیثیت نائب کام کرتے رہے ۔ امام الدین کی وفات (۷۰۲ھ) پر نجم الدین بن صَصْرَی دمشق میں قاضی القضاة مقرر ہوے ۔ جلال الدین ان کی بھی نیابت کرتے رہے، مگر اختلاف کی بنا پر ۷۰۵ھ میں مستعفی ہوگئے ۔ مسجد اموی کے لیے خطیب کی ضرورت تھی؛ یہ وہاں چلے گئے اور اتنے مقبول ہوے کہ ''خطیب دمشق'' کے لقب سے مشہور ہوگئے ۔

۷۲۷ھ میں سلطان مصر الملک الناصر محمد (م ۷۴۱ھ) نے جلال الدین کو بلوایا ۔ اتفاق یہ ہوا کہ جمعہ کی صبح ہی کو ان کا قافلہ قاہرہ میں وارد ہوا تھا ۔ اسی روز باریابی بھی ہوگئی ۔ حکم ملا کہ شاہی قلعہ میں نماز جمعہ کی امامت

کرو' چنانچه جلال الدین نے ایسا بلیغ خطبه دیا که نمازی مسحور هوگئے۔ فارغ هونے پر جلال الدین نے اٹھ کر سلطان کے هاتھ چومے سلطان نے کمال شفقت سے راه کی مشکلات اور سفر کی تکان کا حال پوچھا اور یه معلوم کر کے که جلال الدین تیس هزار درهم کے مقروض هیں، اتنی هی رقم خزانهٔ شاهی سے فی الفور دلوا دی۔ اور شام کی عدالت پر مامور کر دیا۔

٧٢٧ھ میں بدر الدین بن جماعة جب بصارت سے معذور هو گئے تو سلطان نے مصر کی عدالتوں کا کام جلال الدین قزوینی کے سپرد کر دیا۔ یه خدمت انهوں نے نهایت دیانت سے انجام دی۔

سلطان، جلال الدین قزوینی کی بهت قدر کرتا تھا، مگر ان کے بیٹے عبدالله نے باپ کی عزت اور وقار کو خاک میں ملا دیا۔ یه حال تھا که ادھر جلال الدین نے والی شهر کے نام مکتوب بھیجا که فلاں شخص کو گرفتار کر لو، ادھر عبدالله نے رشوت لے کر منسوخی حکم کا پروانه بھی جاری کروا دیا۔ سلطان کو جب پیهم شکایات پهنچیں تو اس نے لطف و عنایت سے هاتھ کھینچ لیا۔ بعد کو بیس هزار دینار کی مالیت کا وه مکان بھی جو عبدالله نے دریاے نیل کے کنارے تعمیر کرایا تھا، ضبط کر لیا، مگر عبدالله کی روش بیگانهٔ اعتدال رهی، چنانچه سلطان نے جلال الدین کو دمشق واپس بھیج دیا۔ اس ادبار سے جلال الدین کی صحت ایسی بگڑی که چند ماه کے بعد جمادی الاولیٰ ٧٣٩ھ میں فوت هو گئے اور دمشق میں دفن هوے۔

[قاضی جلال الدین الخطیب القزوینی صاحب علوم و فنون اور جامع معقول و منقول تھے۔ بڑے شیریں بیان اور فصیح و بلیغ آدمی تھے۔ خصائل حمیده اور محاسن جمیله سے متصف تھے]

ان کی تالیفات حسب ذیل هیں:—

(١) تلخیص المفتاح اور (٢) اس کی شرح الایضاح، علم معانی و بیان کی متداول اور مشهور کتب میں سے هیں؛ (٣) الشذر المرجانی من شعر الارّجانی شاید قاضی ارّجانی کے کلام کا انتخاب تھا۔ بظاهر یه اب ناپید ہے۔

**مآخذ:** (١) ابوالفداء: المختصر، قسطنطینیه ١٢٨٦ھ، جزء ٤، ص ١٣٢؛ (٢) الذهبی: تاریخ دُوَل الاسلام، حیدر آباد ١٣٣٧ھ، جزء ٢، ص ١٨٨؛ (٣) السّبکی: الطبقات الشافعیه، القاهرة ١٣٢٤ھ، جزء ٥، ص ٢٣٨؛ (٤) ابن شاکر الکتبی: فوات، بولاق ١٢٩٩ھ، جزء ١، ص ٢٩٧؛ جزء ٢، ص ١٧٣، ٢٥٠؛ (٥) الیافعی: مرآة الجنان، حیدر آباد ١٣٣٩ھ، جزء ٤، ص ٣٠١؛ (٦) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنة حیدر آباد ١٣٥٠ھ، جزء ٤، ص ٣ تا ٦؛ (٧) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، القاهره ١٩٣٨ء، جزء ٧، ص ١٢٣؛ ١٩٣٢ء، جزء ٩ ص ٩٦، ١٠٣، ٣١٨؛ (٨) السّیوطی: بغیة الوعاة، القاهرة ١٣٢٦ھ، ص ٩٩؛ (٩) مصنف مذکور: حسن المحاضرة، القاهرة ١٣٢١ھ، جزء ٢، ص ١١٣؛ (١٠) الطاش کبری زاده: مفتاح السعادة، حیدر آباد ١٣٢٩ھ، جزء ١، ص ١٦٨؛ جزء ٢، ص ٢١٧، ٢١٨؛ (١١) ابن العماد: شذرات الذهب، القاهرة ١٣٥١ھ، جزء ٦، ص ١٢٣، ١٢٣؛ (١٢) الخوانساری: روضات الجنات، تهران ١٣٠٦ھ، ص ٧٩؛ (١٣) براکلمان: GAL، ٢: ٢٢ و تکمله ٢: ١٥؛ (١٤) سرکیس: معجم المطبوعات، قاهره ١٩٣٠ء، عمود ١٥٠٨، ١٥٠٩؛ (١٥) فهرست مخطوطات عربیه در کتابخانهٔ بانکیپور، پٹنه، جزء ٢٠، ص ١٥٨ تا ٢١٥ (ھ نمبر ٢١٥٣)؛ (١٦) احسان الٰهی: "جلال الدین قزوینی" (در معارف، اعظم گڑھ، جنوری ١٩٣٣ء، ص ٣٦ تا ٥١)؛ (١٧) عزالدین التنوخی تهذیب الایضاح،

القاہرہ ۱۳۶۷ھ، ۵، ص ۷ تا ۱۱ ۔

(احسان الٰہی رانا)

* **القَزوینی، حَمْدُ اللہ بن ابی بکر المستوفی:** رک بہ حمد اللہ المُستوفی القزوینی ۔

* **القَزوِینی** زَکَریّا بن محمّد بن محمود ابو یحییٰ۔ اس کے سلسلۂ نسب اور اسماے ذاتی وغیرہ کے لیے جن کے بارے میں مختلف روایات ہیں، (مثلاً حاجی خلیفہ ہی کے زمانے سے، کَشْفُ الظّنون، طبع Flügel، ۳: ۱۸۹) دیکھیے S. de Sacy: *Chrestom. Arabe*، بار دوم ۳: ۴۴۵ ببعد؛ Reinaud: *Geographie d'Abulféda*، ج ۱، پیرس ۱۸۴۸ء، ص cxlviii ببعد؛ Wüstenfeld در *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱: ۲۴۷ اور اس کی القزوینی کی طبع، ۲: iii؛ Ahlwardt: *Verzeichn. d. arab. Hss. d. kgl. Biblioth. zu Berlin*، ۵: ۳۵۳ ۔

عربی کتب سوانح اور القزوینی کی اپنی دو بڑی تصنیفات میں جو مختصر حوالے موجود ہیں، ان سے اس کی زندگی کے متعلق بہت تھوڑی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ القزوینی تقریباً ۶۰۰ھ میں قزوین [رک بآن] میں پیدا ہوا۔ خاندانی لحاظ سے وہ عرب تھا، لیکن اس کے آبا و اجداد نے مدت سے ایران میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اس نے اپنا وطن مالوف کب چھوڑا یہ ٹھیک معلوم نہیں، لیکن بظاہر اس نے اپنی مرضی سے ایسا نہیں کیا۔ ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء میں ہم اسے دمشق میں مقیم پاتے ہیں۔ یہیں مشہور صوفی ابن عربی [رک بآن] سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آخری عباسی خلیفہ المُستعصم (۶۴۰ھ تا ۶۵۶ھ/ ۲۴۲ء تا ۱۲۵۸ء) کے زمانے میں وہ عراق میں تھا اور واسط اور حِلّہ کا قاضی مقرّر ہو گیا تھا۔ اس کی وفات ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں ہوئی۔ القزوینی کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے de Sacy، کتاب مذکور، ص ۴۴۸ ببعد؛ Reinaud، کتاب مذکور، ص cxliii ببعد؛ اور Wüstenfeld: *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱: ۳۴۹ ببعد۔ ہمارے پاس القزوینی کی دو کتابیں ہیں، جو تقریباً یکساں ضخامت کی ہیں، ایک احوال کائنات اور دوسری جغرافیے سے متعلق؛ اگرچہ دونوں میں باہم کوئی تعلق نہیں، لیکن ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم طبیعیہ کی مختلف شاخوں اور سیاسی و ادبی تاریخ میں بھی اسے بہت معلومات حاصل تھیں۔ القزوینی کی اصل خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے مطالعے کے نتائج نہایت دیانت داری سے بیان کرتا ہے، اگرچہ اس کے ذاتی مشاہدات اور تحقیقات چنداں قابل قدر نہیں۔ بہر حال احوال کائنات سے متعلق اس کی تصنیف اگرچہ بہت سی ایسی باتوں پر مشتمل ہے جو محض افسانہ ہیں، لیکن اس کے باوجود اس کی اساسی اہمیت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ یقیناً ان تصانیف میں جو قرون وسطی کے عرب مصنفین نے یادگار چھوڑی ہیں، اس موضوع پر سب سے زیادہ قابل قدر تصنیف ہے۔ تمام عرب جغرافیہ نگاروں میں القزوینی ہی کو ہم قرون وسطی کا ہیروڈوٹس Herodotus یا عربوں کا پلینوس (Pliny) کہہ سکتے ہیں، اگرچہ تنقیدی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ ان سے سبقت نہیں لے جا سکا۔ مشرق میں آج بھی کائنات سے متعلق بالخصوص اس تصنیف کو جس قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس کا اندازہ نہ محض اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ اس کے بے شمار مخطوطات موجود ہیں، بلکہ اس کے فارسی اور ترکی ترجموں اور الدَّمِیری [رک بآن] کی حیٰوۃ الحَیوان میں اس کے بکثرت اقتباسات سے بھی کیا جا سکتا ہے۔

القزوینی کا اسلوب بیان قدیم عربی زبان سے

بڑی حد تک مختلف ہے اور اس میں نحو اور محاورے کی غلطیاں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عربی القزوینی کی مادری زبان نہیں تھی۔

۲۔ احوال کائنات: اس تصنیف کا عنوان ہے: عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، عجائب المخلوقات ایک فارسی تصنیف کا نام تھا، جس سے القزوینی نے استفادہ کیا ہے اور جو سو سال پہلے احمد الطّوسی نے تالیف کی تھی۔ عربی زبان میں اس عنوان کی متعدد اور تصنیفات بھی موجود ہیں، لیکن ان میں مشہور ترین اور تنہا وہ جس کے عنوان میں غرائب الموجودات کا اضافہ کیا گیا ہے، القزوینی ہی کی ہے؛ دیکھیے Pertsch: *Verzeichn. d. türk. Hss. in Berlin*، ۱۸۸۹ء، ص ۱۹۷، حاشیہ ۲۔

کتاب مذکور دو حصوں پر مشتمل ہے پہلے حصے میں سماوی اور دوسرے میں ارضی اشیا سے بحث کی گئی ہے۔ اجرام سماوی یعنی سورج، چاند، ستاروں وغیرہ کا بیان ایک بڑی مفصل تمہید کے بعد کیا گیا ہے، پھر ساکنان فلک (فرشتوں) کا بیان ہے؛ یہ حصہ سنین (chronology) میں ایک باب کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرا حصہ تحت القمری مظاہر اور عناصر کی عام بحث پر مشتمل ہے، خصوصاً، کرۂ نار، کرۂ ہوا اور کرۂ آب، موالید ثلاثہ (معدنیات، نباتات اور حیوانات) اور آخر میں انسان سے متعلق۔ احوال کائنات کے سلسلے میں بہت سی باتیں ایسی بھی آ گئی ہیں جن کی حیثیت محض جغرافیائی ہے۔ کیونکہ اس میں خاص خاص پہاڑوں، جزیروں، سمندروں، دریاؤں اور چشموں کا ذکر بھی کیا گیا ہے، البتہ جغرافیے میں پھر ایک حد تک انہیں باتوں کو کم و بیش انہیں الفاظ میں دھرا دیا گیا ہے۔

عجائب المخلوقات کے نسخوں میں بڑا اختلاف ہے۔ بعض مخطوطے طویل ہیں اور بعض مختصر، بعض میں بہت کچھ تلخیص بلکہ تھوڑی بہت ترمیم کر دی گئی ہے اور بعض صورتوں میں ان کی اشاعت کسی دوسرے نام کے تحت ہوئی ہے۔ اس کتاب کے مخطوطات کے حوالے Pertsch کی *Die arab Hss. der Bibl. zu Gotha*، ۴ : ۱۲۶ تا ۱۲۷ میں دیے گئے ہیں؛ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو *Cat. codd. Arab. Bibl. Lugdun. Batav.*، ۳ : ۴۱۰؛ متن کا قدیم ترین نسخہ *Cod Mone* ۴۶۴ ہے، جو بقول Seybold ۶۷۸ھ/۱۲۸۰ء یعنی القزوینی کی وفات سے تین سال پہلے لکھا گیا تھا (دیکھیے *Isl.*، ۴ : ص ۲۹۰)۔ تقریباً اس کے مماثل نسخہ Cod. Sarre ہے جو ۱۳۲۰ء میں تیار کیا گیا تھا، دیکھیے Taeschner: *Die Psychologie des Kazwini*، ۱۹۱۲ء، ص ۹؛ Saxl در *Isl.*، ۳ : ۱۵۲)۔

Wüstenfeld (دیکھیے اس کی طبع القزوینی، ۱ : ۲ ببعد) نے اس کتاب کے تین مختلف نسخوں میں امتیاز کیا ہے جو اس کے نزدیک سب خود القزوینی نے ترتیب دیے تھے۔ پہلا ۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء میں؛ دوسرا خاصے اضافے کے ساتھ اور جس کا بہت سا حصہ پھر سے لکھا گیا تھا ۶۷۵ھ/۱۲۷۶ء میں؛ تیسرا نسخہ جو صرف ایک قدیم قلمی نسخے کی شکل میں موجود ہے اور جس کا آخری حصہ نامکمل رہ گیا ہے (Gotha، عدد ۱۵۰۸)۔ تیسرے نسخے کے، جس پر Wüstenfeld نے اپنے شائع کردہ متن کی بنیاد رکھی ہے، دو عنوان ہیں: ایک تحفۃ الکائنات اور دوسرا مرآۃ الکائنات۔ اس میں بعض دیگر چھوٹے اضافوں کے علاوہ مختلف انسانی نسلوں اور مختلف

فنون کے بیان میں دو بالکل نئے حصے بھی شامل ہیں ۔

تاہم Wüstenfeld کا یہ خیال قابل قبول نہیں جیسا کہ Ruska نے اپنی اہم تصنیف *Kazwini Stoudien* در *Isl* ، ۱۹۱۳ء ، ۴ : ۱۴ تا ۶۶ ، ۲۳۶ تا ۲۶۲ میں ثابت کیا ہے (Ruska کی تحقیقات کا خلاصہ اس کے مقالے *Über den falschen und echten Kazwini* میں دیا گیا تھا جو *Mitteil. zur Gesch der Medizin und Naturwissensch* ۱۳، ۱۹۱۴ء ، ۳ : ۱۸۳ تا ۱۸۸ میں شائع ہوا) Ruska اس تصنیف کے متعدد عربی نسخوں اور اس کے فارسی ترجموں کے پیش نظر انسان اور معدنیات سے متعلق ابواب کے متون کا تجزیہ کرتے ہوئے (بالخصوص اس حصے کا ، جس میں بارانی پتھر کا بیان ہے) اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ہمیں تصنیف مذکور کے تین نہیں، بلکہ چار ترمیم شدہ نسخوں (recensions) کو ممیز کرنا چاہیے۔ جہاں تک معلوم ہے ، ان میں سے پہلا نسخہ (Wüstenfeld کا عدد۲) صرف Gotha کے مخطوطات کے دو نسخوں میں موجود ہے ۔ دوسرا (Wüstenfeld کا عدد۱) متعدد مخطوطات میں ملتا ہے ، جن میں سے بعض نہایت قدیم ہیں ، اور جو الدَّمیری کے مطبوعہ نسخے کے حاشیے پر پایا جاتا ہے ۔ اسی دوسرے ترمیم شدہ نسخے کی ذیل میں القزوینی کا مذکورۂ بالا قدیم ترین نسخہ (Monac ، ۴۶۴) اور Codex Sarre بھی شامل ہے ۔ تیسرے ترمیم شدہ نسخے کا عربی متن مفقود ہوگیا ہے اور یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ پچھلے دو نسخوں سے اس کا تعلق کیا تھا ۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انسانی نسلوں کے بیان اور فنون کے بارے میں اس میں ساتویں اور آٹھویں باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے ۔ تیسرے تصحیح شدہ نسخے کا اصل عربی متن جس کی تاریخ تالیف اور مؤلف کا کوئی علم نہیں، ضرور فارسی ترجموں کا اصلی ماخذ اور اس نسخے کی بنیاد ہوگا ، جو تصحیح شدہ نسخۂ چہارم میں محفوظ ہے ۔ یہ خیال کہ فارسی ترجمے کی کوئی عربی اصل نہیں ، بالفاظ دیگر یہ کہ تصحیح چہارم کا فارسی سے از سر نو ترجمہ ہوا ، بالکل غیر اغلب قرار دے کر نظر انداز کیا جا سکتا ہے ۔ تصحیح پنجم جو Cod. Gothanus، عدد ۱۸۰۵ میں موجود ہے اور جس کا آخری حصہ ناقص ہے ، تصحیح سوم ہی کی ایک نقل اور فارسی ترجموں کے متن سے بڑی مختلف ہے ، کیونکہ اس میں نمایاں طور پر الحاقات موجود ہیں اور متعدد ابواب میں بہت کافی اضافے کیے گئے ہیں ، مثلاً مِسْعَر بن المُہَلْہِل نے دسویں صدی کے ترکی جرگوں کے متعلق اپنے رسالے میں جو کچھ لکھا ہے ، اس کے اقتباسات ، نیز سلاقیوں ، خزروں اور روسیوں وغیرہ کے بارے میں ابن فَضْلان [رکّ بآں] کے حواشی اور اسی طرح کچھ منتخب عبارتیں الخازنی کی کتاب سے، جواہرات کے سلسلے میں۔ یہ تصحیح شدہ چوتھا نسخہ (Wüstenfeld کا عدد ۴) خود القزوینی کا تحریر کردہ نہیں ہو سکتا ۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ذکر آ چکا ہے ، Gotha ، ۱۵۰۸ کا عنوان باقی تینوں تصحیحات سے مختلف ہے ، بلکہ اس عنوان میں اسے واضح طور پر القزوینی کی شرح سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ شاید Gotha ، ۱۵۰۸ اصل نسخہ ہو یا یہ کہ اسے بہر حال کسی ایسے شخص نے تالیف کیا ہو جسے پچھلی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا ۔

حاصل کلام یہ کہ Wüstenfeld نے اس تصنیف کا جو نسخہ شائع کیا ہے وہ القزوینی کے اصل متن پر نہیں ، بلکہ ایک بہت زیادہ متأخر یعنی

اٹھارھویں صدی کے ترمیم شدہ نسخے پر مشتمل ہے۔ Wüstenfeld کی تقریباً پوری جلد (ص ۷۳ تا ۳۶۸) Cod. Gotha، ۱۵۰۸ کے تصحیح شدہ نسخے کے مطابق ہے، لیکن اس کے بعض حصے محذوف کر دیے گئے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے نسخوں کے بعض حصوں نے لے لی ہے؛ باقی ماندہ خالی جگھوں کی بھی اسی طرح خانہ پری کر دی گئی ہے، لہٰذا Wüstenfeld نے جو طریقہ اختیار کیا ہے، اس کی بنا پر متن کا ایک خود ساختہ نسخہ مرتب ہو گیا ہے۔ اندریں صورت القزوینی کی کائنات کے صحیح متن کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں قدیم تر اور نسبۃً زیادہ مختصر نسخے یعنی تصحیح دوم (= Wüstenfeld، عدد ۱) کو منتخب کرنا پڑے گا، جس کی بظاہر سب سے زیادہ اشاعت بھی ہوئی۔ تصحیح شدہ متن کے متعدد نسخوں میں سے قدیم ترین یعنی Cod. Monac، ۴۶۴ کو اساسی تسلیم کر لینا چاہیے۔

تصنیف مذکور کے اقتباسات بھی موجود ہیں۔ ایک جس کا عنوان ہے: کتابُ الدرر منتقات من عجائب البلدان پیرس کے قومی کتب خانے (*Bibliotheque Nationale*) میں ہے؛ دیکھیے de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۴۴۹ ببعد؛ اور de Slane کی *Cat. des Mss. arabes de la Bibl. Nat.* عدد ۲۱۸۳۔ ایسا ہی ایک اور ملخّص، کتاب مذکور کا عدد، ۲۴۱۹ (۳) ہے۔ پھر ایک گمنام مصنف کی کتاب عجائب المخلوقات الصُّغرٰی (پیرس ہی میں، de slane عدد ۲۱۸۱) اور عجائب المخلوقات میں بہت کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔

اپنی نسبۃً اجمالی نوعیت، لیکن اس کے باوجود ان تمام معلومات پر مشتمل ہونے کے باعث جو قرون وسطٰی کے اواخر میں مقبول عام تھیں، القزوینی کی کتاب کائنات کے ترجمے متعدد زبانوں، بالخصوص فارسی اور ترکی میں ہوتے رہے ہیں۔ جہاں تک فارسی ترجموں کا تعلق ہے، عربی کے اصل متن سے ان کے تعلق کا ذکر مختصراً پہلے آ چکا ہے، لیکن فارسی ترجموں میں بھی دو یا دو سے زیادہ تصحیح شدہ، یا مُبدّل نسخے اس قسم کے ایسے ہیں، جن میں امتیاز کرنا ضروری ہے اور جن کے باہمی، نیز عربی اصل سے تعلق کے بارے میں زیادہ چھان بین سے کام لینا ہو گا۔ ان میں سے ایک تحفۃ الغرائب (نسخہ وی انا، عدد ۱۴۳۸؛ Flügel، ۲ : ۵۰۶ ببعد، اور دیکھیے براؤن Pertsch : *Verz. der pers. HSS......zu Berlin*، ص ۳۶۷) ہے۔ فارسی ترجموں کے لیے دیکھیے de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۴۳۶؛ Wüstenfeld کا نسخہ القزوینی ۱ : ۱۱ اور Ruska در *Isl*، عدد ۱۷، ص ۲۶۰۔ متعدد تلخیصات بھی موجود ہیں، مثلاً برٹش میوزیم لنڈن (Rieu، ۱۸۸۳ء، ص ۴۶۳، عدد ۷)۔ ایک نسخہ کیمبرج میں ہے جو القزوینی کی کتاب جغرافیہ کے بعض اقتباسات پر بھی مشتمل ہے، دیکھیے Browne : *Catal of the Persian MSS.*، ۱۸۹۶ء، ص ۲۰۸ ببعد عدد ۱۲۶۔ حمزہ آذری اسفرائینی جلال الدّین (م ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۱ء) نے عجائب المخلوقات کے حصۂ دوم کا بعنوان غرائب الدّنیا ایک منظوم خلاصہ مرتب کیا تھا۔ جس کے دو دو مخطوطے آکسفرڈ کے کتب خانۂ بوڈلین (فہرست از Sachau-Ethe، کالم ۴۰۱ تا ۴۰۳) اور انڈیا آفس (Ethe : *Cat.*، ۷۹ اور ۱۹۱) لنڈن میں موجود ہیں۔ آذری کی یہ تلخیص احوال کائنات میں اس کی زیادہ جامع تصنیف کے حصۂ ثانی پر مشتمل ہے جو اس نے مرآۃ کے نام سے شائع کی تھی۔

ترکی زبان میں بھی متعدد ترجمے موجود ہیں؛ ان کے لیے دیکھیے Taeschner در *ZDMG*، ۷۷ : ۳۵۔ ایک ترجمہ ایوب بن خلیل کا ہے جو ۹۷۷ھ/

۱۵۷۰ء میں اختتام کو پہنچا اور وی انا کے نسخے (Flugel : *Katal. der Hofbibl.*، ۲ : ۵۰۸) میں موجود ہے۔ اس کا عنوان ہے: تذکرۃ العجائب و ترجمۃ الغرائب، ایک اور ترجمہ مشہور عالم دین السُّروری (م ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء) نے کیا تھا جس کے نسخے برٹش میوزیم لنڈن میں ہیں (Rieu، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹ : Add ۷۸۹۳ اور Add ۲۳۹۵۴)۔ برلن لائبریری میں موجود نسخہ عدد ۱۷۷، گمنام مصنف کا ترکی ترجمہ غالبًا اس سے مختلف ہے (دیکھیے Pertsch کی فہرست کتب، ص ۱۹۷، ۱۹۸)۔ اس کے مصنف نے عربی اصل سے بہت آزادی سے اور من مانے طریقے سے سلوک کیا ہے؛ اس نے کئی مقامات حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ دوسروں کا اضافہ کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں اصل تصنیف کو اوّل سے آخر تک بہت مختصر کر دیا گیا اور مواد کی ترتیب بھی مختلف ہے۔ ایک اور ترکی ترجمہ اسمٰعیل پاشا کا ہے جس کا آغاز ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں ہوا اور جس کا علم صرف حاجی خلیفہ (طبع Flügel)، ۷ : ۱۵۳، عدد ۱۴۶۰۸ سے ہوتا ہے۔ برلن اور لنڈن کے ترجمے (برٹش میوزیم، Rieu : *Cat*، ص ۲۰۶ تا ۲۰۹) بھی عربی اصل نیز فارسی کے تقریبًا سب کے سب ترجموں سے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں "کتاب ممالک" یعنی القزوینی کے جغرافیے کا خلاصہ شامل ہے، جیسا کہ کیمبرج کے مذکورۂ بالا فارسی مخطوطے میں۔ پھر احمد بیجان یازیجی اوغلو کی تصنیف عجائب المخلوقات غالبًا القزوینی کی کتاب کائنات ہی کا ایک آزاد ترجمہ ہے؛ قب Pertsch : *Katal. der arab. HSS. zu Gotha*، ۳ : ۱۲۷ اور Pertsch : *Verzeichnis der türk. HSS. zu Berlin*، ص ۱۹۹۔

بظاہر احوال کائنات پر القزوینی کی تصنیف کا ایک چغتائی ترجمہ بھی سینٹ پیٹرز برگ لائبریری (Chanykow، عدد ۱۰۸) میں موجود ہے؛ دیکھیے Perstach : *Katal. d. arab. Hss. zu Gotha*، ۳ : ۱۲۷۔

۲۔ جغرافیہ: جغرافیے کے دو نسخے ہیں اور دونوں کے عنوانات الگ الگ ہیں۔ قدیم تر نسخے کا عنوان ہے: عجائب البُلدان اور بعد کے نسخے کا: آثار البلاد و اخبار العباد، پہلے ترمیم شدہ نسخے کا آغاز جو برلن (دیکھیے Ahlwardt : *Catalouge*، ۵ : ۳۷۰) اور پیرس (de Slane، ص ۳۹۲) کے نسخوں کے مطابق ہے، ۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء میں کیا گیا۔ دوسرا جس میں بہت سا اضافہ کیا گیا تھا اور جس کے بعض مقامات کو یکسر بدل دیا گیا ہے، ۶۷۴ھ/۱۲۷۵ء کا ہے۔ ان دونوں ترمیم شدہ نسخوں اور ان کے باہمی تعلق کے لیے دیکھیے Wustenfeld کی طبع جغرافیہ، ص viii ببعد؛ اس نے اپنی طباعت کو دوسرے ترمیم شدہ نسخے پر مبنی کیا ہے جس کے متعدد مخطوطات موجود ہیں، مخطوطات کے لیے دیکھیے حوالے Wüstenfeld، کتاب مذکور، ۲ : ۴ ببعد اور Pertsch : *Katal. d. arab. Hss. zu Gotha*، ۳ : ۱۵۲ ببعد۔

اس تصنیف میں القزوینی نے بطلیموس کی پیروی کرتے ہوئے کرۂ ارضی کو سات اقلیموں یا طول البلد کے منطقوں میں تقسیم کیا ہے ([دیکھیے اقلیم] نیز قب Taeschner، در *Z.D.M.G*، ۷ : ۵۱ ببعد) اور پھر اس کے حالات بیان کیے ہیں۔ ہر ایک اقلیم میں الگ الگ ملکوں، شہروں، پہاڑوں، جھیلوں اور دریاؤں وغیرہ کو حروف ہجا کے لحاظ سے مرتب کیا گیا ہے۔ ان سب کے متعلق قابل ذکر باتوں اور بعض ایسے تاریخی واقعات کا ذکر بھی کر دیا گیا ہے، جن کا ان سے

کسی طرح کا تعلق ہے ۔ کتاب کا ایک بڑا حصہ ان فصول پر مشتمل ہے، جن میں ان مشہور آدمیوں کے سوانح حیات اور تصنیف و تالیف کا ذکر ہے جو مختلف مقامات میں پیدا ہوے تھے ۔ اس طرح اس کی تصنیف کی نوعیت یاقوت کی مُعجم البلدان کی سی ہو گئی ہے، جو تاریخی اور سوانحی مواد سے بھرپور ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ سات اقلیموں میں تقسیم کی وجہ سے اس سے رجوع کرنا نسبۃً دشوار ہو گیا ہے ۔ پہاڑوں، جھیلوں اور دریاؤں وغیرہ کے بیان میں متعدد مقالات ایسے بھی ہیں جو عجائب المخلوقات میں بھی موجود ہیں اور جن کی عبارت بھی یکساں ہے ۔

جغرافیے کے فارسی ترجمے بھی موجود ہیں اور ان کے مخطوطات، مثلاً سینٹ پیٹرزبرگ Chanykow، عدد ۱۰۷: دیکھیے Pertsch : Katal d. arab. Hss. zu Gotha، ص ۳ : ۱۵۳) اور آکسفرڈ میں Sachau-Ethe : Catalogue of Pers. Mss.، عمود ۴۰۱، عدد ۴۰۱ موجود ہیں ۔ پہلے ذکر آچکا ہے کہ القزوینی کے جغرافیے کا ایک ملخص فارسی ترجمے کی شکل میں موجود ہے (مخطوطۂ کیمبرج میں) اور معلوم ہوتا ہے کہ اسے عجائب المخلوقات کے متعدد ترکی ترجموں میں شامل کر دیا گیا ہے ۔

۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء کے لگ بھگ القزوینی کے جغرافیے کا ایک ملخص عبدالرشید بن صالح بن نوری الباکوی نے تلخیص الآثار و عجائب الملک القہار کے عنوان سے تیار کیا تھا ۔ اس ملخص میں بھی سات اقلیموں کے اعتبار سے اسما کی تکلیف دہ ترتیب ہجائی برقرار رکھی گئی ہے ۔ الباکوی اور اس ملخص کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، طبع Fülgel، ۲ : ۳۹۹، عدد ۳۵۲۹؛ Reinaud : Géographie d'Aboulféda، ۱، ۱۹۱ تا ۱۶۲؛ wüstenfeld، در Lüdde : Zeitschr. für vergleich. Erdkunde، ۱، ۱۸۳۱ء: ۵۹؛ نیز اس کی طبع القزوینی، ۲ : ۸؛ Aumer : Katal. der arab. Hss.....zu München، ص ۴۰۲؛ Brockelmann : GAL، ۱ : ۴۸۱؛ ۲ : ۲۱۳ ۔ اس کتاب کا ایک ترجمہ جو مخطوطۂ پیرس پر مبنی ہے، de Guignes نے NE، ۲ : ۳۸۶ تا ۵۴۵ میں شائع کیا تھا ۔ الباکوی کے ملخص کا القزوینی کی اصل تصنیف سے جو تعلق ہے، اس کے لیے دیکھیے بالخصوص Juynboll : Lexic, Geograph. Marāṣid al-Iṭṭilā، ۴ : lxxvii تا xcii ۔ اگر القزوینی نے کسی مقام کا طول بلد یا عرض بلد نہیں دیا تو الباکوی ان کا اضافہ کر دیتا ہے ۔ القزوینی کی غلط قراءتوں کی تصحیح اور مشتبہ مقامات کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے کے لیے بھی اس کے معلومات کارآمد ہیں ۔

القزوینی کے متعدد مخطوطات میں جو تصویریں، فلکی اشکال اور جدولیں پائی جاتی ہیں، یہاں ان کے متعلق بھی کچھ کہنا مناسب ہوگا ۔ بظاہر رنگین تصاویر صرف عجائب المخلوقات ہی کے مخطوطات میں ملتی ہیں ۔ ہم یقین سے فرض کر سکتے ہیں کہ القزوینی کی اصل تصنیفات میں اس قسم کی تصاویر اور جدولیں بکثرت تھیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ عجائب المخلوقات کے کم و بیش سب بڑے نسخے اسی طرح آراستہ کیے گئے ہیں ۔ وہ مخطوطات جن میں قصداً تصویروں کے لیے خالی جگہیں چھوڑ دی گئی ہیں، ضرور مصوّر نسخوں ہی سے نقل ہوے ہوں گے؛ Gotha، عدد ۱۵۰۸ (دیکھیے Ruska، در ISL، ۴ : ۲۶۱) اور انڈیا آفس لنڈن (Catal. مُرتّبہ Roth، ص ۲۰۹، ببعد، عدد ۷۲۵) اسی نوع کے ہیں ۔ بعض مخطوطات کی تصویریں بھدی ہیں، مثلاً Gotha، عدد ۱۵۰۷، Munich، عدد ۴۶۳

اور وی انا، عدد ۱۴۳۶ کی؛ مگر Gotha، عدد ۱۵۰۶ اور وی انا، عدد ۱۴۳۷ کی بہتر ہیں؛ میونخ عدد ۴۶۴ اور Codsarre (دیکھیے اوپر) میں بڑی نفیس تصویریں موجود ہیں - ان کے بارے میں دیکھیے Aumer کی فہرست (میونخ)، ص ۱۹۲ ببعد؛ Flügel، وی انا، ۲ : ۵۰۵ ببعد اور Pertsch (Gotha)، ۳ : ۱۲۸ ببعد - عجائب المخلوقات کے فارسی ترجمے بھی عام طور پر کتابی تصاویر سے مزین ہیں، مثلاً برلن کے دو قلمی نسخے عدد ۳۴۵ اور ۳۴۶ (دیکھیے فہرست از Pertsch، ص ۳۶۷ ببعد) اور موزۂ بریطانیہ لنڈن کا عدد ۸ (فہرست از Rieu، عمود ۴۹۴) - مؤخرالذکر کی تصاویر کا انداز ہندی ہے - یہ سب تصاویر جن میں پودے، جانور اور بحری عجائبات دکھائے گئے ہیں، اگرچہ بڑی عجیب و غریب نوعیت کی اور بیشتر خالص ذہنی اختراعات ہیں، تاہم جب کبھی عجائب المخلوقات کا کوئی نسخہ تیار کیا جائے تو اس میں انھیں بحض نظر انداز کر دینا نامناسب ہوگا، جیسا کہ Wüstenfeld نے کیا ہے، جس نے عجائب المخلوقات اور جغرافیے کے نسخوں میں فلکی اشکال اور جداول کے علاوہ اور کوئی تصویر شامل نہیں کی (دیکھیے Wüstenfeld : *Kosmographie*، ص ۴ ببعد) - ان تصویروں کی ہوبہو نقلیں اب تک صرف Möller ہی نے شائع کی ہیں، یعنی Gotha کی پرانی فہرست کی پہلی جلد میں جو Gotha کے مخطوطے عدد ۱۵۰۷ سے لی گئی ہیں، تاہم القزوینی کی عجائب المخلوقات میں جو کتابی تصویریں دی گئی ہیں، ان سے بعض اہم مسئلوں کی بحث میں کام لیا گیا ہے، مثال کے طور پر Saxl نے اجرام فلکی کی تاریخ کے متعلق اپنی تعلیقات میں (در *Islam*، ۳ : ۱۵۱ ببعد) ان سے فائدہ اٹھایا - وہاں وہ عدد Codex Monac ۴۶۴ میں سات اجرام فلکی سے بحث کرتا ہے اور ان کی نقل بھی دیتا ہے (لوح ۴، شکل ۱ تا ۴ اور ۵، ۶ تا ۸) - Sarre نے *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*، ۱ : ۱۸ ببعد، میں Cod. Sarre کی کسی قدر مختلف شکلوں سے بحث کی ہے ۔

القزوینی کی ان دونوں کتابوں پر تنقید کرتے ہوئے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ان کے لیے کن ماخذ سے کام لیا گیا تھا - عجائب المخلوقات میں جن اسناد کا ذکر کیا گیا ہے، مولر Möller نے انھیں ایک فہرست میں مرتب کر دیا ہے اور کتابخانۂ Gotha میں اس کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں (دیکھیے Pertsch : *Katal. d. arab. Hss . . . zu Gotha*، ۳ : ۱۳۱، شمارہ ۱۵۰۹ - ۱۵۱۰) اور Wüstenfeld نے *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۵۴، میں ان ماخذ سے مختصر طور پر بحث کی ہے جن سے عجائب البلدان میں استفادہ کیا گیا تھا (اور یہ دراصل وہی ماخذ ہیں جن کا تعلق احوال کائنات میں القزوینی کی تصنیف سے ہے) - اپنی جغرافیائی تصنیف میں القزوینی نے جن مصنفین کا حوالہ دیا ہے اور جن میں کئی زیادہ اہم مؤرخ اور جغرافیہ نگار بھی شامل ہیں، ان کی کل تعداد تقریباً ۵۰ ہے - ہسپانیہ کے جغرافیے کے لیے بالخصوص حسب ذیل ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے: محمّد بن عبدالرّحیم الغرناطی (م ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء)؛ اس کے لیے دیکھیے Wüstenfeld، در Lüdde : *Zeitschr. f. vergl. Erdk.*، ۱ : ۴۴)؛ اور احمد بن عمر العذری (م مابین ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء اور ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) (اس کے بارے میں دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ۲/۳ : ۳ ببعد) - ابو حامد الاندلسی (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹ء) کی ایک کتاب تحفة الالباب متعلقہ کائنات عالم (دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ۳ : ۶۹ تا ۹۴) کا بھی اکثر حوالہ دیا گیا ہے - ماخذ میں احوال کائنات پر اسی احمد الطوسی

کی فارسی کتاب کا بھی جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے (دیکھیے Reinaud : *Géogr. d' Aboulféda*، ۱ : ۴۶ اور Pertsch: *Die pers. Hss. ... zu Berlin*، ص ۳۶۹) حوالہ ملتا ہے۔ علاوہ ازیں ابن سینا کی تصانیف، نیز نام نہاد *Petrology of Aristotle* جو غلطی سے ارسطاطالیس سے منسوب ہے (دیکھیے Ruska کی دونوں تصانیف، (مذکورہ در مآخذ) اور الجاحظ کی کتاب الحیوان کا ذکر بھی کر دینا چاہیے۔ ابن فضلان اور مِسعَرالمُہلہل کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ القزوینی کے مآخذ میں سے کوئی ایک، مثلاً الجَیہانی کی سیاحت افریقہ ضائع ہو چکے ہیں۔ اس نے غیر ملکیوں کی زبانی معلومات سے بھی استفادہ کیا، مثلاً ابو الرّبیع سلیمان الملتانی سے جس نے افریقہ کے اندرونی حصوں کا سفر کیا تھا۔ متعدد فرانسیسی اور جرمن شہروں کے متعلق خاص خاص معلومات کے لیے القزوینی ہسپانوی سیاح ابراہیم الطرطوشی (م ۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء) کا مرہون منت ہے۔ یہ معلومات بھی شاید زبانی گفتگو سے حاصل کیے گئے تھے، نہ کہ کسی کتاب سے۔ دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ج ۱، (طبع سوم، بعنوان *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10 Jahrh. über Fulda* وغیرہ، برلن ۱۸۹۶ء، ۴ : ۱۳۷ ببعد)۔

جہاں تک ان دونوں کتابوں کے مطبوعہ نسخوں کا تعلق ہے، مغرب میں پہلا اور مکمل نسخہ Wüstenfeld نے مرتب کیا۔ عجائب البلدان (جو القزوینی کے دوسرے حصے کے طور پر طبع ہوا) Göttingen سے ۱۸۴۹ء میں شائع ہوا اور عجائب المخلوقات (= پہلا حصہ) ۱۸۴۸ء میں، مؤخرالذکر کی قدر و قیمت کے متعلق اوپر بحث ہو چکی ہے۔ مشرق میں عجائب المخلوقات کی اشاعت کئی بار الدمیری کی کتاب حیوۃ الحیوان کے حاشیے پر کی گئی، مثلاً قاہرہ میں ۱۳۰۵، و ۱۳۰۹ اور ۱۳۳۰ھ میں۔ القزوینی کا ایک اور نسخہ (محض عجائب المخلوقات پر مشتمل) جس کا ذکر Harrassowitz نے *Bericht über neue Erwerbung*، عدد ۲۳۳۷، میں کیا ہے، ۱۳۳۱ھ میں قاہرہ سے شائع ہوا۔ رہے ابتدائی نسخے یا ان کے بعض حصوں کے تراجم، تو ان کے لیے دیکھیے حوالے، در de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۴، ۴۳۵، ۴۵۰؛ Wüstenfeld، در Luddde : *Zeitschr. f. vergleich Erdk* (۱۸۴۲ء) : ۹۴ اور اس کی طبع عجائب المخلوقات، ۱ : ۴؛ Pertsch : *Katal. der arab. Hss .... Zu Gotha*، ۳ (۱۸۸۱ء) : ۱۳۶۔ عجائب المخلوقات کے مختلف حصوں کی قدیم تر طبعات میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے : de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۳۸۵ تا ۵۱۹، مع عربی متن، ص ۱۶۸ تا ۲۰۷ (معدنیات، پودوں، انسانوں کے بیان میں ترجمہ اور مبسوط حواشی)؛ L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۳۷۳ تا ۴۰۶ (ستاروں کے بیان کا متن مع حواشی)؛ Volck: *Calendarium Syriacum Arabice Latinumque edidit et notis instruxit*، لائپزگ ۱۸۵۹ء (سریانی مہینوں کے باب سے متعلق)۔

صرف ترجموں کے لیے حسب ذیل کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے : Ethé کا ترجمہ عجائب المخلوقات، حصۂ اول، لائپزگ ۱۸۶۸ء، جس میں تصنیف مذکور کا صرف شروع کا نصف حصہ شامل ہے (Wüstenfeld، ۱ : ۱ تا ۲۰۸)؛ حواشی کا نہایت مکمل ضمیمہ (جس میں وہ تصحیحات شامل ہیں جو Fleischer نے کتاب کے متن میں کی تھیں) خاص طور سے اہم ہے۔ J. Ruska : *Das steinbuch aus der Kosmogr. des Kazwini*، ہائیڈل برگ (Progr) *der oberrealschule*)، ۱۸۹۶ء (Wustenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۲۰۸ تا ۲۳۵)؛ نیز دیکھیے J. Ruska: *Das steinbuch des Aristoteles*، ھائیڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۸ ببعد؛ J. Ansbacher: *Der Abschnitt über die geister und wunder baren Geschöpfe...*، ترجمہ اور حواشی (تحقیقی مقالہ)، Erlangen ۱۹۰۵ء (Wüstenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۳۶۸ تا ۳۷۳، ۳۴۸ تا ۳۵۱)؛ Taeschner: *Die Psychologie Kazwini's*، (تحقیقی مقالہ)، Kiel ۱۹۱۲ء؛ Wüstenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۳۰۱ تا ۳۲۲)۔

القزوینی کی شرح کے لیے G. Jacob اور E Wiedemann کی تصانیف سے نہایت عمدہ مواد حاصل ہو سکتا ہے جنھوں نے اس کی تصانیف کے متعدد مختصر مقالوں کا ترجمہ اور تشریح کی ہے، خاص طور پر Jacob: *Studien in arabischen Geographen*، حصہ ۱ تا ۴، برلن ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء (پہلا حصہ، بار سوم، اضافہ اصلاح، ۱۸۹۶ء)؛ E. Wiedemann نے اس موضوع پر *Mitteil zur Gesch. der Medizin und Naturw.*، S.B.P.M.S. *Erl.*، اور دوسرے جرائد میں کئی مضامین لکھے ہیں، مثلاً دیکھیے Ruska کے دیے ہوے حوالے، در *Isl.*، ۴ : ۳۳۶، عدد ۳۰۳)، ۱۲ : ۲۷۰ (عدد ۷۶) اور ص ۲۷۷ (عدد ۱۲۹)۔

آخر میں اس طرف متوجہ کرنا ضروری ہے کہ القزوینی کی تصنیفات کی نئی طباعت کے لیے Wüstenfeld کے مرتب کردہ Fleischer کے اس نسخے سے استفادہ کرنا چاہیے جس میں اس نے بکثرت تصحیحات کی ہیں اور جو برلن کے کتابخانے کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے۔

**مآخذ** : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ : (۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، طبع Flügel، ۱ : ۱۵۳، عدد ۷۱؛ ص ۱۸۸، عدد ۸۰۷۲؛ ج ۴، عدد ۸۰۶۱؛ ۷ : ۱۲۵۹، عدد ۹۳۵۰؛ (۲) Wüstenfeld، در Lüdde : *Zeitschr. für Vergl. Erdk.*، ۱۸۴۲ء، ۱ : ۳۹؛ (۳) Wüstenfeld، در *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۴۵ تا ۳۵۵؛ (۴) Reinaud : *Géographie d' Aboulféda*، ۱ (پیرس ۱۸۴۸ء) : ۱۳۳ تا ۱۳۹؛ (۵) Rieu : *Catal. Codd. ... in Museo Britannico*، ج ۲، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۴۶۴ اور تکملہ، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۴۷۳؛ (۶) Brockelmann : *Geschichte der arabischen Literatur*، ۱ : ۴۸۱ تا ۴۸۲۔

(M. Streck)

**القزوینی، عبدالغفار** : نجم الدین عبدالغفار ⊗ بن عبدالکریم بن عبدالغفار قزوین کے نامور شافعی شیخ اور صاحب تصنیف بزرگ تھے۔ ان کا شمار صاحب احوال و کرامات صالحین میں ہوتا ہے۔ ایک مرتبہ حج کے موقع پر ان کی ملاقات شیخ شہاب الدین سہروردی [رک بہ السہروردی] سے بھی ہوئی۔ اس زمانے میں شیخ عبدالغفار اپنی کتاب الحاوی الصغیر کی تصنیف میں مشغول تھے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے ان سے یہ خواہش بھی کی کہ وہ اپنی اس مفید تصنیف کو جلد از جلد مکمل کریں۔ شیخ سہروردی فرمایا کرتے تھے کہ میری آرزو ہے کہ موت سے پہلے یہ الحاوی الصغیر کی تصنیف و تکمیل سے فارغ ہو جائیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ القزوینی اس تصنیف سے فارغ ہونے کے بعد تھوڑا ہی عرصہ زندہ رہے۔ القزوینی کی الحاوی الصغیر شافعی فقہ کی نہایت معتبر اور مستند کتاب تصور کی جاتی ہے۔ یہ کتاب لفظی و معنوی خوبیوں، ترتیب و تبویب کے محاسن اور تفصیلات کی عمدگی کے باعث فقہی اور دینی حلقوں میں مقبول خواص و عوام ہے۔

شیخ قطب الدین کا بیان ہے کہ اہل قزوین کے ہاں یہ مشہور تھا کہ جب عبدالغفار القزوینی

رات کے وقت لکھتے تھے تو ان کی انگلیوں سے روشنی نمودار ہوتی تھی اور اسی روشنی میں وہ لکھنے کا کام جاری رکھتے تھے۔

علوم فقہ میں ید طولیٰ رکھنے کے علاوہ وہ علم حساب میں بھی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ الحاوی الصغیر کو ابن الوردی نے پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ایک ارجوزے کی شکل میں نظم کرکے اس کا نام بہجة الحاوی رکھا ہے۔ فقہ میں ان کی ایک اور کتاب اللباب ہے۔ اس کی شرح العجاب فی اللباب بھی خود ہی لکھی۔ علم حساب میں بھی ان کی ایک کتاب مشہور ہے۔ القزوینی نے محرم ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ء میں وفات پائی۔

**مآخذ :** (۱) تاج الدین السبکی : طبقات الشافعیة، ۵ : ۱۱۸؛ (۲) الیافعی : مرآة الجنان، ۴ : ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۳) البغدادی : ہدیة العارفین، ۱ : ۵۸۸؛ (۴) حاجی خلیفہ : کشف الظنون؛ (۵) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادۂ عبدالغفار القزوینی؛ (۶) سرکیس : معجم المطبوعات العربیة، عمود ۱۵۰۹؛ (۷) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، ۵ : ۲۶۷؛ (۸) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۶۷۹۔

(عبدالقیوم)

* **قُسّ بن ساعدة الأیادی** : بن عمرو بن عدی بن مالک بن اَیْدعان بن النُّمرا بن واثلة بن الطَّمَّان (تاج العروس، بذیل مادۂ قس) از ایاد بن نزار بن معد معروف بہ "الحکیم یا حَکَم العرب"۔ کتاب مذکور میں اس کو بحوالۂ لسان العرب "اسقف (Bishop) نجران" کہا گیا ہے۔ اپنے زمانے میں یہ حکیم اور حَکَم دونوں حیثیتوں سے ممتاز تھا۔ بلاغت میں اپنے دوسروں کے لیے نمونہ اور مثال مانا جاتا تھا، چنانچہ اگر کسی کی بلاغت کی تعریف کرنی ہوتی تھی تو کہتے تھے کہ وہ ایسا بلیغ ہے جیسے اسقف نجران۔ اس وجہ سے قس اور اسقف نجران کو ایک ہی شخص فرض کر لیا گیا ہے، ورنہ تاریخی طور پر پرانے مآخذ سے اس کا اسقف نجران ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ جو حالات اس کی طرف منسوب ہیں، ان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ نصرانی ہوگا۔ اس اشتباہ کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کا مشہور نام قُسّ ہے، لیکن اصل نام عُمَیر ہے۔ [قاموس میں تصریح ہے کہ اس کا یہ لقب بالضم ہے، لیکن قُسّ کا لفظ تینوں حرکات سے بمعنی محقق یا متقی لغت عرب میں مستعمل ہے اور قَس بالفتح کو خصوصاً بمعنی عالم کہا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے دانشمند اور عالم ہونے کی وجہ سے اس کا لقب قُسّ ہو گیا ہو۔ اس کے بعد لفظ قَسّ قِسّیس کی طرح نصرانیوں کے علما و فضلا کے لیے خاص طور پر مستعمل ہونے لگا اور پھر کسی بڑے دینی عہدے دار (اسقف) کو قس کہنے لگے۔ اب اس کے پہلے لقب کے ساتھ جو دانشمند اور عالم کے معنی میں تھا، دو مفہوموں کا اور اضافہ ہوگیا، چنانچہ وہ نصرانی بھی ہوگیا اور اسقف بھی۔ اس قسم کی باتوں کی بنا پر موجودہ محققین کو یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی اصلی آدمی تھا بھی یا محض چند صفات فاضلہ کو سامنے رکھ کر ان کا ایک مالک فرض کر لیا گیا ہے اور اسے حکیم، فاضل، حَکَم، نصرانی اور اسقف سب کچھ سمجھ لیا گیا ہے]۔

[اس کے حالات جس قدر اور جس طرح ہم تک پہنچے ہیں، ان سے ثابت ہوتا ہے کہ عرب میں قبل اسلام لوگوں کی جو ایک بہت ہی چھوٹی سی جماعت تھی جنھیں "حنیف" کہتے تھے، قُسّ بھی انھیں میں سے تھا؛ چنانچہ انھیں کی طرح وہ بت پرستی وغیرہ سے متنفّر اور توحید کا قائل تھا، اور بالخصوص آبادی سے دور عباد و زہّاد کی طرح زندگی بسر کرتا تھا۔ چونکہ وہ ان باتوں کے لیے مشہور ہو چکا تھا اور اس کے حکیمانہ

اقوال و افعال زبان زد عام تھے، لہٰذا بعض لوگوں نے اس کے خیالات و بلاغت کلام سے متعلق کلمات تحسین و آفرین نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف منسوب کر دیے اور آپؐ سے روایات لوگوں تک پہنچائیں] ۔ آنحضرتؐ کے سیرت نگاروں نے اس کی طرف توجہ کی اور جو روایتیں ان کے سننے میں آئیں، انھیں اپنی سیرت کی کتابوں میں درج کر دیا ۔ [چونکہ حدیث کی نقد و جرح بہت زمانے کے بعد شروع ہوئی، اس لیے ان روایتوں نے احادیث کے مجموعوں میں بھی جگہ پائی ۔ ان میں سے اکثر ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہیں اور بعض ابو ہریرہؓ اور انسؓ بن مالک وغیرہ کی طرف ۔ ان روایات میں اصل قصہ عبدالقیس کے ورود کا ہے جو آنحضرتؐ کے پاس حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوئے اور آپؐ نے ان سے پوچھا کہ تم میں کوئی قُس کو جانتا ہے ۔ انھوں نے عرض کیا کہ ہم سب اسے جانتے ہیں ۔ پھر انھوں نے اس کی کیفیت بیان کی ۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا : مجھے یاد ہے کہ ایک بار وہ سوقِ عکاظ میں خطبہ دے رہا تھا اور لوگ اس کی فصاحت و بلاغت پر اس کی تحسین کر رہے تھے ۔ پھر اس کے کچھ کلمات جو آپؐ کو یاد تھے آپؐ نے بیان فرمائے اور اس کے باقی بیان کو حضرت ابو بکرؓ نے یہ کہہ کر پورا کیا کہ یا حضرت میں بھی اس موقع پر عُکاظ میں موجود تھا ۔ یہ خطبہ اور اس کے اشعار جن پر خطبہ ختم ہوتا ہے، کسی روایت میں مکمل اور کسی میں ناقص طور پر مذکور ہیں ۔] اس خطبے میں اس نے کچھ ایسے کلمات کہے تھے جن سے عنقریب نبی آخر الزمان کے مبعوث ہونے کی پیشگوئی مستنبط ہوتی ہے ۔ [ان روایات میں اگرچہ ایسی کوئی بات نہیں ہے جو پہلے سے لوگوں کو معلوم نہ ہو، یا جس کی بابت وہ ایک رائے قائم نہ کر چکے ہوں، پھر بھی ناقدین حدیث نے حدیث کی حیثیت سے ضعیف بلکہ موضوع قرار دیا ہے (اللآلی المصنوعۃ، ۱ : ۹۵ تا ۱۰۰، قاہرہ ۱۳۱۷ھ)، اس لیے قُس کا وجود لوگوں میں بعض روایات پر موقوف ہے] ۔

لامنس Lammens کا خیال ہے کہ اگر قس درحقیقت کوئی تاریخی ہستی ہے تو وہ معاصرین رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے سے بہت پہلے ہو گزرا ہوگا، کیونکہ یہ خیال میں آنا ناممکن ہے کہ ہجرت نبوی کے قریب کے زمانے میں موجود تھا اور پھر ایک افسانوی شخص بن گیا ۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس قرن میں قبیلۂ اِیاد ایک علٰحدہ گروہ کی حیثیت سے موجود نہ رہا تھا ۔

[ادبی روایات اور احادیث میں سے کسی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ ہجرت کے وقت موجود تھا ۔ آنحضرتؐ نے اسے عُکاظ میں اپنی صغر سنی میں دیکھا تھا ۔ چالیس سال کی عمر میں آپؐ کی بعثت اور اس کے تیرہ سال بعد ہجرت ہوئی ۔ اتنے زمانے کو قریب کا زمانہ نہیں کہتے بلکہ اتنا بعد ہے کہ روایات میں ہے کہ آپؐ نے اس کی بابت لوگوں سے دریافت کیا ۔ گویا اس کے دیکھنے والے بھی خال خال ہی رہ گئے تھے ۔ آپؐ نے جو قس کی بابت رائے دی، وہ اس کی طرف منسوب خطبات، اشعار اور اعتقادات کی بنا پر تھی ۔ اس بارے میں جن ادبی روایات کو احادیث کا مرتبہ دیا گیا ہے وہ احادیث ثابت نہیں ہو سکے، اس لیے وہ بھی افسانے ہی کے زمرے میں داخل ہیں] ۔

**مآخذ** : (۱) ابن الاثیر : اُسد الغابۃ، ۴ : ۲۰۴؛ (۲) الاغانی، ۱۴ : ۴۱ تا ۴۴؛ (۳) الجاحظ : البیان و التبیین، ۱ : ۳۲۷ (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱ : ۱۱۹)؛ (۴) علی بن برہان الدین : السیرۃ الحلبیۃ، ۱ : ۲۱۰ تا ۲۱۲، ۲۱۶ تا ۲۱۸؛ (۵) شعراء النصرانیۃ، مرتبۂ شیخو، ص ۲۱۱ تا ۲۱۸ میں وہ اشعار جو قس کی طرف منسوب ہیں، دیے گئے ہیں

اور السیوطی نے قس سے متعلق اپنی اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ میں نقد و جرح کی ہے؛ (٦) A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammad، ۱: ۱۰۲ تا ۱۰٦؛ (۷) ابن سَعد، ۱/۲: ۵۵، س ۵.

(H. LAMMENS [و ادارہ])

* **قِسْط**: (ξέστης، Sester، Sétier، Sextarius وغیرہ) سیّال اشیا کی مقدار ناپنے کا ایک عربی پیمانہ جو تقریباً ایک پائنٹ (pint) [یا نصف صاع] کے مساوی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں مقدار ناپنے کا رواج مابعد کی نسبت زیادہ عام تھا کیونکہ مصر میں کھنڈروں کے تودوں میں سے کئی ایسی شکستہ بوتلیں ملی ہیں جن پر سرکاری مہر لگی ہوئی ہے جس میں ان کی مقدار کو قِسطوں میں بتایا گیا ہے۔ ہمیں اس قسم کے بیانات سے قسط کے حجم کا اندازہ بھی ہو جاتا ہے کہ مثلاً ایک قسط تیل کا وزن ۱۸ اُوقِیّۃ ہے، ایک قسط شراب کا ۲۰ اور ایک قسط شہد کا ۲۷۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ ایک ٹرائے اونس troy ounce ۳۱۰۱۰۳ گرام کے برابر ہے اور مذکورۂ بالا مائعات کی کثافت نوعی کو مد نظر رکھیں تو ایک قدیم عربی قِسط ۰۰۳۵ لیٹر مکعب کے مساوی نکلے گا (قدیم فرانسیسی سی ٹیر setier = ۰۰٦۰۳۵ لیٹر).

قسط کا ایک ضِعف (multiple) جَرّۃ (amphora) کہلاتا تھا، جو ۴۸ قسط (تقریباً ۲۵ لیٹر litre) کے برابر تھا (دیکھیے نیز مادّۂ قَفیز).

**مآخذ**: (۱) Sauvaire: Matériaux، در JA، ۱۸۸٦ء، ۷: ۱۲٦؛ (۲) S. Lane-Poole: Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۲۲ تا ۳۳، ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ (۳) Casanova: Collection Fouquet، در MMAF، ٦/۱۲؛ (۴) A. Grohmann، در Islamica، ۱: ۱۴۵ ببعد.

(E. V. ZAMBAUR)

* **قُسطا بن لُوقا البَعْلَبَکّی**: قُسطا کے حالات زندگی کے لیے ہم ابن الندیم (الفہرست، ص ۲۹۵)، ابن اُصَیبِعَہ (۱: ۲۴۴ جس نے اس کی کثیر التعداد تصنیفات، جن میں بیشتر طبی ہیں، کا حوالہ دیا ہے)؛ ابو الفرج (متن ص ۲۷۴، ترجمہ ص ۱۹۷) اور ابن القفطی (ص ۲۹۲) ہی سے استناد کر سکتے ہیں۔ ان مصنفین نے اپنے مآخذ میں سلیمان بن الحسان، ابن الندیم البغدادی اور عبیداللہ بن جبریل کا ذکر تو کیا ہے، لیکن بعض کا نہیں کیا۔ سوانح اور مآخذ کے متعلق عربی میں مذکورۂ بالا تصنیفات کے علاوہ بعض دوسری عبارتوں کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ البتہ ہم نے جن مآخذ سے استفادہ کیا، ان کے لیے ملاحظہ ہوں اشارات.

قُسطا بن لوقا کا وطن شام کا شہر بعلبک تھا (یونانیوں کا مدینۃ الشمس = Heliopolis)۔ وہ یونانی النسل تھا اور عقیدۃً ایک (Melkite)، یعنی کلیسا کا پیرو؛ چنانچہ اس حیثیت سے اس نے ایک نسطوری پادری سے حضرت مسیح<sup>ع</sup> کی ثنویت پر بحث کی تھی۔ (دیکھیے G. Graf: Die christlich-arabische Literatur، در Strassburger Theology. Studien، ۱/۷: ۳۸، ۱۹۰۵ء)۔ عرب ریاضی دانوں میں سے ہمیں اکثر کے سنین ولادت اور وفات معلوم ہیں، لیکن قسطا بن لوقا کی تاریخ ولادت اور وفات کا پتا نہیں چلتا۔ بہرحال اس کے حالات زندگی کی تاریخی ترتیب کا انحصار ذیل کے واقعات پر ہے۔ خلیفہ المستعین (۸٦۲ تا ۸٦٦ء) کے لیے Heron کی تصنیف کتب الاوزان و المکاییل (Baruleus) اور تھیوڈوسیس کی Spherica کا ترجمہ کیا۔ ابو الحسن علی بن یحیی (م ۸۸۸ - ۸۸۹ء) کے لیے، جس کا تعلق المتوکل (۸۴۱ تا ۸٦۱ء) کے دربار سے تھا، کتاب المدخل لکھی۔

المعتمد کے وزیر (۸۷۰ تا ۸۹۲ء) اسمٰعیل بن بلبل کے نام کتاب فی شکل الکرۃ و الاسطوانۃ معنون کی۔ وہ المقتدر (۹۰۸ تا ۹۳۲ء) کے عہد میں زندہ تھا کیونکہ مؤخرالذّکر کے ہم عصر ابو اسحٰق ابراہیم بن المدبر سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے (نشوار المحاضرہ، مرتبہ D. S. Margoliouth، متن ص ۱۳۱، ترجمہ ص ۱۴۴)۔ Suter کا خیال ہے کہ قسطا بن لوقا کا انتقال ۹۱۲ء میں ہوا، اس لیے کہ یہ بعید معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ۲۵ برس سے پہلے کی عمر میں ترجمے کا کام شروع کیا ہوگا۔ مندرجۂ بالا معلومات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قسطا کی پیدائش ۸۲۰ء کے قریب ہوئی اور اس نے ۷۰ یا ۸۰ برس کی عمر پائی۔

قسطا بن لوقا ایک طبیب حاذق اور مختلف علوم، مثلاً فلسفہ، ہیئت، ہندسہ، حساب اور موسیقی میں کامل دستگاہ رکھتا تھا۔ اس کی معلومات میں کسی پہلو سے حرف گیری نہیں کی جا سکتی تھی۔ الفہرست کی رو سے عام رائے یہ تھی کہ قسطا بن لوقا کا درجہ مشہور و معروف طبیب اور مترجم حنین بن اسحٰق (م ۸۷۳ء) سے بھی بلند تھا، لیکن پھر اسی مآخذ کی رو سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حنین کا درجہ بلند تر ہے۔ بہر صورت دونوں زبردست عالم تھے۔ جدید مصنفین کی رائے میں قسطا کا رتبہ حنین سے کم ہے۔ اسے یہ استعداد حاصل تھی کہ یونانی، سریانی اور عربی میں بے تکلف قلم اٹھا سکے۔ یونانی زبان پر اسے کامل عبور حاصل تھا اور وہ ایک بلند پایہ مترجم تھا، خصوصاً طبی تصنیفات کا جو ایک قدرتی بات ہے کیونکہ وہ خود بھی طبیب تھا۔ عربی میں اس کے اسلوب تحریر اور طریق ترتیب نے بڑی شہرت پائی۔ اس کے ایجاز کلام کی بجا طور پر تعریف کی جاتی ہے اور یہ وہ خصوصیت ہے، جس کے نہ ہونے سے دوسرے عرب مصنفین بالخصوص ابن الہیثم کا مطالعہ مشکل ہو جاتا ہے۔

عباسیوں کے دور میں قسطا بن لوقا اپنے وطن سے نکل کر ایشیائے کوچک، یعنی بلاد روم میں چلا آیا اور یہاں متعدد یونانی تصنیفات حاصل کرکے شام واپس چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خلفا میں کسی نے اسے ترجمہ کے لیے عراق بلا لیا تھا، جس کے ساتھ ساتھ اس نے بعض دوسرے ترجموں پر نظر ثانی بھی کی۔ قسطا بن لوقا کی یہ بہت بڑی خدمت ہے کہ اس نے قدیم یونانی علوم کو اہل مشرق تک پہنچایا، اسی لیے مسلمانوں کا کہنا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں فلسفے کی مختلف شاخوں کا مطالعہ کیا گیا تو اس لیے کہ قسطا بن لوقا نے سفر سے واپس آ کر انھیں اس سے متعارف کرایا۔ زندگی کے آخری ایام میں اسے ارمن شہزادہ سنحاریب اسے اپنے ساتھ آرمینیا لے گیا اور یہیں اپنی وفات تک اس نے زندگی بسر کی۔ ارمن بطریق ابو الغطریف بھی ایک عالم اور با اثر شخص تھا، جس کے لیے قسطا بن لوقا نے بعض دقیق مسائل پر نہایت بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ قسطا کے عز و شرف کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کے مقبرے پر ایک قبہ تعمیر کیا گیا حالانکہ یہ امتیاز صرف امرا اور اونچے درجے کے مذہبی عہدیداروں کے لیے مخصوص تھا۔

ابن الصلاح نے قسطا کے کمالات پر ایک قصیدہ لکھا (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۶۹)۔ جہاں تک معاصرین سے اس کے روابط کا تعلق ہے ہمیں معلوم ہے کہ قسطا نے بعض کے لیے متعدد طبی کتابیں تصنیف یا ترجمہ کیں، مثلاً عیسائی حکام کے لیے بھی جن میں سے بعض کے نام یہ ہیں: ابو الغطریف البطریق، البطریق الفتن، بطریق اعلیٰ کا معتمد الحسن محمّد بن احمد، قاضی القضاۃ ابو

محمد الحسن بن محمد اور ابو علی بن بنان بن حارث۔ اغلب یہ ہے کہ دربار خلافت میں قسطا بن لوقا کی ملاقات فلسفی الکندی سے بھی ہوئی جس کا ابن القفطی نے خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ بد قسمتی سے ہمیں ابو عیسٰی بن المنجم (ہیئت دان یا منجم) کے متعلق کچھ معلومات حاصل نہیں جسے قسطا بن لوقا نے آرمینیا سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی رسالت کے بارے میں ایک خط لکھا تھا (دوسرے افراد سے اس کے تعلقات کے بارے میں رجوع کیجیے مآخذ سے)۔

بنو موسیٰ، اسحٰق بن حنین اور ثابت بن قُرّہ کی طرح قسطا بن لوقا کی علمی سرگرمیاں بھی مختلف النوع اور گوناگوں ہیں گو ان میں وہ جامعیت نہیں پائی جاتی جو مؤخرالذّکر دو مصنفین میں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ہمیں ان کے متعلق تفصیلی معلومات حاصل ہیں۔ مثال کے طور پر اسحٰق بن حنین نے جالینوس سے اپنے تراجم کی خود ہی ایک فہرست تیار کی تھی (G. Bergstrsäser : *Hunain Ibn Ishāq über die Syrischen und arabischen galen-übersetzungen*، در *Abh. zur kunde des Morgenlandes*، ج ۱۷، شمارہ ۲) اور ثابت کے ایک عزیز نے اس کی تصنیفات کی ایک یاد داشت لیے لی تھی۔

M. Steinschneider نے (*ZDMG*، ج ۱، ۱۸۹۶ء) یونانی کتب کے ترجموں کی ایک فہرست دی ہے۔ دیکھیے بذیل مادّہ کیونکہ اس کی ترتیب وہی ہے جو یونانی مصنفین نے قائم کی تھی۔ Wüstenfeld اور (کتاب مذکور) نے بعض بیش قیمت طبی مقالوں کے ایک سلسلے کے عنوانات بھی دیے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے ان میں سے چند ہی باقی رہ گئے ہیں، مثلاً یرقان کا علاج (کتاب فی التدبیر الابدان فی الصفر وغیرہ)، بلغم میں (کتاب فی البلغم)، نیند نہ آنے میں (کتاب فی السہر)، ان تحریروں سے ابھی تک استفادہ نہیں کیا گیا۔ اس نے مسائل حفظان صحت سے بھی بحث کی ہے، مثلاً غسل (کتاب الحمام) اور اصول غذا سے (کتاب قوانین الاغذیہ)۔

ان کے علاوہ فلسفے، علوم طبیعی اور ریاضی میں ایسی ہی تصنیفات کے علاوہ قسطا بن لوقا نے رنگریزی اور رنگوں پر بھی قلم اٹھایا۔ کتاب فی خضاب (خیش یعنی ایک موٹی قسم کے کتان اور تسوید اور ترشیح کے ذریعے اس میں تبدیلیاں پیدا کرنے میں)، کتاب العلۃ فی اسوداد الخیش و تغیرہ من الرّق)۔ بعض کتابوں میں پنکھوں اور ہوا کے اسباب (کتاب فی المروحہ و اسباب الریح)، نبیذ اور دعوتوں میں اس کے پینے (کتاب فی النبیذ و شربہ فی الولائم) اور زہر کے اثرات دور کرنے (کتاب فی دفع السموم) کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔

حاجی خلیفہ (۵ : ۱۳۲) کے نزدیک قسطا بن لوقا بوزنطی زراعت (کتاب الفلاحۃ الرومیہ) کا مترجم بھی ہے جسے قسطس بن اسقوراس کینا نے تصنیف کیا تھا، لیکن کہا جاتا ہے کہ سرجیس بن ہیلیا Sergius b. Helia کا ترجمہ زیادہ بہتر تھا (حاجی خلیفہ، ج ۵، عدد ۱۰۳۷۷؛ دیکھیے M. Steinschneider، در *ZDMG*، ۱ : ۳۸۲، ۱۸۹۶ء)؛ A. Baumstark : *Die Christlichen Literaturen des Orients*، ۲ : ۲۱)۔

فلسفے میں اس کی سب سے بڑی تصنیف وہ ہے جس کا تعلق نفس اور روح کے باہمی فرق سے ہے (الفَرْق [یا الفَصل] بین النفس و الروح)، اور جس کا معتبر ہونا مختلف فیہ ہے۔ نفس اور روح کا فرق: (۱) ان کی ماہیت میں داخل ہے، نفس جسمانی اور روح غیر جسمانی ہے؛ (۲) پھر باعتبار صفات نفس جگہ نہیں گھیرتا روح جگہ گھیرتی ہے۔ اوّل الذّکر

کو جسم میں مقید نہیں کیا جا سکتا جبکہ مؤخر الذکر کو کیا جا سکتا ہے؛ (۳) باعتبار حالت بعد مرگ نفس غیر فانی ہے اور روح فانی؛ (۴) روح ایک آلہ ہے جس کی مدد سے نفس جسم کو وظائف حیات اور ادراکات حس کے لیے تیار کرتا ہے۔ جسم کے اکثر اعمال اس کے تابع ہیں، مثلاً تنفس، نبض کی حرکت، حواس اور حرکت۔ روح خالی خولی اعصاب کے ذریعے آنکھ تک پہنچتی ہے اور اپنی لطیف ترین شکل میں ذہن کے اعلٰی وظائف، تخیل و حافظہ اور استدلال میں حصہ لیتی ہے۔ قسطا بن لوقا کی کوشش تھی اور یہ کوشش نہایت دلچسپ ہے کہ عضویاتی افعال کی توجیہ کرے۔ یہیں اس نے اپنی طبی معلومات کا اظہار کیا ہے۔

اس کتاب کے اثرات بڑے دور رس تھے، مثلاً عبداللہ بن الفضل نے عالم طبعی کے متعلق اپنی عظیم تصنیف میں اس سے خوب استفادہ کیا جس کا ترجمہ Johannes Hispanus نے لاطینی میں کیا تھا۔ متن Gabrieli نے زیر عنوان: *La Risola di Qusta ben Luqa sulla dieffèrenza tra lo spirito e l'anima. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*، ۱۹۱۰ء، ۱۹: ۶۲۲ شائع کیا۔

علوم السحر سے بھی قسطا بن لوقا نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس کی اہم ترین تصنیف کا صرف لاطینی ترجمہ باقی رہ گیا ہے اور اس کا عنوان ہے "فطری مناسبتوں کا بیان" یا زیادہ تفصیل کے ساتھ "جادو منتر اور تعویذوں کے متعلق مکتوبات"، جن میں وہ ان باتوں کو حقیقی قرار دیتا اور ان پر شرح و بسط سے قلم اٹھاتا ہے (دیکھیے Thorndike، کتاب مذکور) البتہ ان کی تعبیر پر اس نے خود اشاریت (Autosuggestion) کے ماتحت کی ہے۔ تعویذوں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ یہ فی الواقع مؤثر ہیں کیونکہ اس طرح روح کو تقویت پہنچتی اور اس میں حوصلہ پیدا ہوتا ہے۔ غالباً یہی مباحث تھے جن کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نے اپنی تصنیف "کتاب فی عمل المطا التی ترسم علیہا الجوامع و تعمل منہا النتائج" میں ریت کی شکلوں سے بحث کی ہے۔

دوسرے علما کی طرح قسطا بن لوقا نے ریاضیات میں بھی یونانی کتابوں کے مشکل اور غیر معروف اقتباسات پر قلم اٹھایا۔ دو غلطیوں کے مشہور قاعدے کے ثبوت میں اس کے مقالے (کتاب فی البرہان علی عمل حساب الخطائین) کی حیثیت جبر و مقابلہ کی ہے۔ ایسی ہی عددی مسائل میں اس کی تصنیف (کتاب الاستخراج المسائل العددیہ) اور حساب التلاقی (الطباق)، یعنی (کتاب فی حساب التلاقی علی جہات الجبر و المقابلہ) بھی جبر و مقابلہ کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ ابن الہیثم کے ایک مقالے (فی مسائل التلاقی؛ اس طریقۂ حساب کے لیے دیکھیے E. Wiedemann، در *SBPMS*، Erl.، ۱۹۲۲ء، سینٹ پیٹرزبرگ؛ Rosen: *Catalogue*، عدد ۱۹۲، ۲°) سے پتا چلتا ہے کہ اس میں ان مسائل سے بحث کی گئی تھی۔ دو شخص الف اور ب بازار جاتے ہیں اور کوئی چیز خریدنا چاہتے ہیں۔ کسی کے پاس پوری رقم نہیں۔ الف ب سے کہتا ہے تم اپنی رقم کا $\frac{۱}{۳}$ مجھے دے دو تاکہ میں اس چیز کو خرید لوں۔ ب الف سے کہتا ہے، نہیں تم مجھے اپنی رقم کا $\frac{۱}{۴}$ دو تاکہ میں اسے خرید سکوں۔ قسطا بن لوقا نے اپنی کتاب کا جو عنوان قائم کیا ہے اس سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ اس نے یہ مسئلہ مساوات کے ذریعے حل کیا حالانکہ ابن الہیثم نے جس طریقے سے اس کا حل نکالا زیادہ پیچیدہ ہے۔ یہ امر کہ آیا قسطا بن لوقا نے ہندسہ میں کوئی کتاب لکھی تھی، غیر متحقق ہے البتہ

سوال و جواب کی شکل میں اس نے علم هندسه پر ایک رساله لکھا تھا (کتاب مدخل الی علم الهندسه علی المسائل و الجواب)۔ وہ مخروطات اور کروں وغیرہ سے بھی بحث کرتا ہے اور غالبًا یہی مباحث تھے جن پر اس نے اپنے رسالے "وہ جزو جسے (نقطے کی طرح) تقسیم نہیں کیا جا سکتا (کتاب فی الجزء الذی لا یتجزّی) میں قلم اٹھایا ہے۔ فلکیات میں اس کے کام کے متعلق ہمیں زیادہ معلومات ملتی ہیں۔ اس نے ایک رسالہ (آکسفرڈ، Uri، و ۸۷، شمارہ ۲)۔ "کروں کی صورت (ترکیب) پر هیئت الافلاک" کے نام سے لکھا، جو شاید اسی زمانے میں قلمبند ہوا تھا یا اس سے کچھ عرصے کے بعد جب الفرغانی (م ۸۶۱ء) نے اپنی کتاب فلکیات میں تصنیف کی۔ عملی نقطهٔ نظر سے یہ کتاب مؤخرالذّکر سے بہتر اور زیادہ تفصیلی ہے۔ شکلیں نہایت اعلیٰ درجے کی ہیں جن سے مضمون اور واضح ہو گیا ہے۔ اس میں ان مسئلوں کا ذکر بھی آتا ہے جن سے الفرغانی نے بحث نہیں کی، مثلاً تدمر (Tadmor) اور الرقه کے درمیان درجوں کی پیمائش، علیٰ هذا محیط زمین کی پیمائش کا ایک طریقہ جسے اب تک البیرونی سے منسوب کیا جاتا تھا۔ مقالہ نگار کا خیال ہے کہ قسطا بن لوقا کی اس تصنیف کو آگے چل کر بہت سے مصنفین نے شاید اساس کے طور پر استعمال کیا۔

اس نے فلکی آلات سازی پر بھی خصوصیت سے توجه کی۔ اس ضمن میں پہلی قابل ذکر تصنیف کتاب فی العمل بالکرہ ذات الکرسی ہے "یعنی اسطوانه کے ساتھ کرے کا استعمال" [رک به الکُرَة] جس کے متعدد مخطوطات ہیں، بعض نامکمل اور جن کو بعض دوسری تصنیفات میں بجنسه نقل کر دیا گیا یا ان میں سے فائدہ اٹھایا گیا۔ فلکیات میں ایک دوسری تصنیف کا عنوان ہے "بڑے بڑے فلکی مخروطوں کے استعمال" میں کتاب العمل بالکرۃ الکبیرۃ النجومیه۔ یہ بحث غیر ضروری ہے کہ بعض دوسرے آلات، مثلاً گنبد کی شکل کے اصطرلاب کے بیان میں، کتاب فی عمل الاصطرلاب الکری، آیا قسطا بن لوقا کی تصنیف ہے یا نہیں (دیکھیے H. Seemann و The. Mittelberger : Das Kugelförmige Astrolab, Abhandl. zur Gesch. der Naturw، حصہ ۸، ۱۹۲۵ء، ص ۴۶)۔ پھر جیسا کہ زمانے کا تقاضا تھا قسطا بن لوقا نے علم لنجوم کے تعارف میں کتاب المدخل فی علم النجوم لکھی۔ کتاب الفردوس فی التاریخ کی نوعیت بھی جو آرمینیا میں تصنیف ہوئی، شاید یہی تھی۔

طبیعیات میں اس کی تحریروں میں سے ہم آتشی شیشے (المرایا المحرقه) اور القرسطون [رک بآن] کے متعلق اس کے رسائل، علیٰ هذا بالوں اور پیمانوں میں ایک کتاب الاوزان والمکاییل کا حوالہ دے سکتے ہیں، جس سے اسقف اعظم ایلیا نے اسی نام کی ایک تصنیف میں یقینًا استفادہ کیا تھا (دیکھیے Th. Ibel : über die wage، وغیرہ، علمی مقالہ، Erlangen، ۱۹۰۶ء، ص ۷۹)۔ هیرو کی تصنیف (کتاب فی رفع الاشیاء الثقیلة، وزنی اجسام کا اٹھانا) کا ترجمہ خاص طور سے اہم ہے، جس کا Carra de Vaux نے ایک نسخہ فرانسیسی ترجموں کو شامل کرتے ہوئے مرتب کیا (JA، ۱۸۹۳ء، ج ۹، شمارہ ۱: ۳۸۶ تا ۴۷۲ و ۲: ۱۵۲ تا ۲۶۹، ۴۲۰ تا ۵۱۴؛ جرمنی میں ایک اور نسخہ L. Nix اور W. Schmidt نے Heronis opera omnia ۲/۱ میں شائع کیا۔ ان نسخوں میں ماخذ کے متعلق مزید حوالے دیے گئے ہیں، علیٰ هذا Brockelmann : GAL، ۱: ۲۰۳ میں بھی۔ قسطا بن لوقا کی اس تصنیف کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ ہم اس کی بدولت یونانی میکانیات کے متعلق خاصی بصیرت حاصل کر لیتے ہیں۔

**مآخذ** : عربی مآخذ کے لیے دیکھیے : (۱) Wüstenfeld : *Die Geschichte der arabischen Ärzte*، شمارہ ۱۰۰ کے شروع میں؛ (۲) L. Leclerc : *Histoire de la médecine arabe*، ۱ (۱۸۷۰ء) : ۱۵۷؛ (۳) H. Suter : *Das Mathematiker-Verzeichnis im Fihrist*، وغیرہ؛ (۴) *Abh. zur Gesch der mathem. Wissenschaften*، ۶ (۱۸۹۲ء)؛ ۳۴؛ (۵) وہی مصنف : *Die Mathematiker*، وغیرہ؛ (۶) وہی کتاب، ۱۰ (۱۹۰۰ء) : ۴۰ اور ضمیمہ، ج ۱۴ (۱۹۰۲ء)؛ (۷) C. Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۲۰۴؛ (۸) L. Thorndike : *A History of magic and Experimental Science*، ۱ (۱۹۲۳ء)، ۶۵۲ ببعد۔

(E. WIEDEMANN)

* **قسطلانی** : (کستلی) مُصلح الدّین مصطفٰی، دور عثمانیہ کے عالم دین اور حنفی فقیہ۔ مولانا مُصلح الدّین کستل (لاطینی = Castellum) کے باشندے تھے۔ یہ گاؤں بورسہ کے قریب ہی واقع ہے اور یہاں انھوں نے آخر عمر میں ایک مسجد بھی تعمیر کرائی تھی۔ اپنے وطن ہی کی نسبت سے ان کا نام کستلی [کستلی] مشہور ہوا، جس کی زیادہ پروقار شکل قسطلانی ہے۔ جوانی کے دنوں میں وہ بورسہ میں مشہور عالم دین خضربیگ کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتے تھے۔ جب انھوں نے دینیات اور قانون کی تعلیم مکمل کر لی تو ان کا متعدد مدرسوں، مثلاً مدرنلو اور دیموتیکہ Demotica (مدرسۂ ارج پاشا) میں بحیثیت معلم اور بالآخر بحیثیت "نگران" تقرر ہوا۔ اس کے بعد وہ کچھ مدت تک بورسہ، ادرنہ اور ۸۸۶ھ (آغاز ۳ مارچ ۱۴۸۱ء) میں استانبول کے قاضی مقرر ہوئے، لیکن اسی سال انھیں وزیر چہارم کا منصب دے کر رومیلیا کا قاضی عسکر بنا دیا گیا۔ وہ پہلے شخص تھے جنھیں یہ عہدہ علٰحدہ طور پر ملا، ورنہ اس سے قبل یہ عہدہ بھی آناطولی کے قاضی عسکر ہی کے سپرد ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں حسن زادہ محمّد افندی کو آناطولی کا پہلا خودمختار قاضی عسکر [ترک یان] مقرر کیا گیا۔ (دیکھیے J. Von Hammer : *GOR*، ۲ : ۲۳۶)۔ ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں انھیں اس منصب سے معزول کر دیا گیا۔ انھوں نے ۹۰۱ھ/۱۴۹۵-۱۴۹۶ء میں استانبول میں وفات پائی اور انھیں وہیں حضرت ایوب انصاری رض کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ قسطلانی حنفی المذہب تھے اور انھوں نے عربی میں متعدد کتب فقہ تصنیف کیں جن میں النسفی کی عقائد پر التفتازانی کی شرح کے حواشی شایان ذکر ہیں جو بہت قابل قدر سمجھے جاتے ہیں (دیکھیے حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۴ : ۲۲۶؛ نیز Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۴۲۷، لیکن یہ ۲ : ۱۹۶ میں ہونا چاہیے؛ مخطوطات برلن، عدد ۱۹۷۳، اور لائیڈن عدد ۱۹۹۸ء)۔ علاوہ ازیں قسطلانی نے ان سات مشتبہ مسائل (اشکال) پر ایک مقالہ تحریر کیا جو الایجی کی کتاب المواقف فی علم الکلام پر الجرجانی کی شرح میں پائے جاتے ہیں (حاجی خلیفہ، ۶ : ۲۴۰)۔ نیز ان کی ایک تصنیف تنقیض المعالم (حاجی خلیفہ، ۲ : ۲۴۳) ہے؛ قبلے کی تعیین سمت پر ایک مقالہ ہے (رسالہ فی جہۃ القبلۃ، دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳ : ۳۸۷) اور آخر میں ایک کتاب یُقْظَۃ ذَوِی الاعتبار (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۶ : ۵۱۱) کے نام سے ہے۔

**مآخذ** : (۱) طاش کوپرو زادہ : شقائق النعمانیۃ، ترکی ترجمہ از مجدی، ص ۱۹۱ ببعد، استانبول ۱۲۶۹ھ؛ (۲) سجل عثمانی، ۴ : ۴۹۹ ببعد؛ (۳) عاشق پاشا زادہ : تاریخ، ص ۲۴۳، استانبول ۱۳۳۲ھ۔

(FRANZ BABINGER)

* **القسطلانی** : ابوالعبّاس احمد بن محمّد بن ابی بکر الخطیب شہاب الدّین الشّافعی، ایک مستند محدّث اور عالم دین؛ ۱۲ ذوالقعدۃ ۸۵۱ھ/۱۹

جنوری ۱۴۴۸ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ مکے میں دو بار مختصر سے قیام کے علاوہ انھوں نے اپنی ساری زندگی وہیں تبلیغ دین میں بسر کی اور بروز جمعہ ۷ محرم ۹۲۳ھ/۳۱ جنوری ۱۵۱۷ء کو وفات پائی۔ ان کی شہرت بحیثیت مصنّف زیادہ تر صحیح البخاری کی جامع شرح إرشاد السّاری لِی شرح البخاری کی بدولت ہے، جو متعدد قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی صورت میں ملتی ہے۔ غالبًا سب سے پہلا مطبوعہ نسخہ بولاق سے ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا، دوسرا ۱۸۶۹ء میں لکھنو سے (دوسرے نسخوں کی تفصیل براکلمان Brockelmann نے Geschichte der arabischen Litteratur، ۱: ۱۵۹ میں دی ہے)۔ ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ میں جو نسخہ قاہرہ سے شائع ہوا تھا اس میں یحیٰی الانصاری کے اور جو وہاں سے ۱۲۷۶ھ میں طبع ہوا تھا اس میں حسن العدوی (م ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۳ء) کے حواشی شامل تھے۔ علم حدیث میں انھوں نے ایک مقدمہ لکھا تھا جو عبدالہادی الأبیاری (م ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) کی شرح کے ساتھ قاہرہ میں چھپ چکا ہے (تاریخ طباعت ندارد)۔ دنیاے اسلام میں ان کی لکھی ہوئی سیرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بہت شہرت حاصل ہے۔ اس کا نام: المَواہِبُ اللَّدُنِّیّة فی المِنَحِ المحمّدیّة ہے، اسے انھوں نے ۵ شعبان ۸۹۹ھ/۲۲ مئی ۱۴۹۴ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا اور یہی وہ کتاب ہے جس کی بنا پر السیوطی نے ان پر سرقے کا الزام لگایا ہے۔ اس کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں اور کئی بار چھپ بھی چکی ہے، مثلاً قاہرہ ۱۲۸۱ھ۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں، مثلاً الزُّرقانی (م ۱۱۲۲ھ/۱۷۱۰ء) کی شرح جو ۸ جلدوں میں بولاق سے ۱۲۷۸ اور ۱۲۹۱ھ میں شائع ہوئی۔ عبدالباقی نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۲۶۱ھ میں استانبول میں چھپا۔ کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ النّبہانی، صدر عدالت عالیہ بیروت نے اس کا ایک ملخّص الأنوار المحمّدیّۃ من المواہب اللّدُنّیۃ کے نام سے مرتب کیا، جو بیروت سے ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا۔ آخر القسطلانی نے اسی موضوع پر الترمذی کی کتاب الشمائل کی شرح بھی لکھی (Geschichte der arab. Litt.، ۱: ۱۶۲)۔ علم حدیث کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے قراءت قرآن کے فن پر کچھ کام کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی سب سے قابل ذکر تصنیف لطائف الاشارات لفنون القراءات ہے۔ انھوں نے قراءت قرآن کے استاد ابو القاسم الشّاطبی کی ایک سوانح عمری بھی لکھی ہے (GAL، ۱: ۴۰۹)، اور تجوید پر الجزری کے مقدمے کی شرح بھی قلمبند کی (کتاب مذکور، ۲: ۲۰۲)۔ مزید براں انھوں نے تصوف اور انسان کی ذاتی پاکبازی پر بھی قلم اٹھایا۔ اس موضوع پر ان کی کتابیں یہ ہیں: مقامات العارفین؛ مسالک الحنفاء الی مشارع الصّلوٰۃ علی النبی المصطفٰی اور البوصیری کے قصیدۂ بردہ کی شرح (GAL، ۱: ۲۶۵)۔

**مآخذ**: (۱) علی پاشا مبارک: الخطط التّوفیقیّۃ، بولاق ۱۳۰۶ھ، ۹: ۱۱؛ (۲) Wüstenfeld: Die Geschichtsschreiber der Araber، عدد ۵۰۹؛ (۳) Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur، ۲: ۲۷۔

(C. BROCKELMANN)

* **قَسْطَمُونی**: (عرب جغرافیہ نویسوں، ابوالفداء، الدّمشقی، ابن بَطُّوطہ، اور ابن بِیْبی کے یہاں نیز سکّوں پر قَسْطَمُونِیَّہ مع بعض متبادل شکلوں کے: الادریسی، طبع Jaubert، ۲: ۳۱۲: قَسْطَمُونی؛ کتاب مذکور، ص ۳۹۳: قاموني؛ بوزنطیوں کا Κασταμών: Chalcocondylas میں قدیم

مشرقی شکل کے مطابق Κασταμώνη, Κασταμονίς : مغربی مصنفین کے ہاں اس کی مختلف بگڑی ہوئی شکلیں ملتی ہیں،[مثلاً Civitas : Albertus Aquensis ؛Costemea Chastarmina : Clavijo ؛Constamnes Caste- ; Menavino ؛Cassimana : Benedetto Dei mol؛ موجودہ یونانی و یورپی مصنفین کے ہاں : Kastamboli؛ دیکھیے ،Hist. Musulm : Leunclavius کالم ۳۱۲،۲ س ۴۰) شمال مغربی ایشیاے کوچک کا ایک شہر اور اسی نام کی ولایت کا صدر مقام، جو زمانۂ قدیم میں Paphlagonia کہلاتی تھی۔ قدیم ادب میں اس شہر کا ذکر نہیں ملتا اگرچہ یہاں جو پتھر کے بنے ہوئے مقبرے موجود ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ یہ مقام تاریخی دور میں ضرور آباد ہو چکا تھا۔ قرونِ وسطٰی میں قسطمونی کو کومنینوی Comnenoi کے خاندانی قلعے کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل تھی[Comnenoi ایک بوزنطی شاہی خاندان تھا جو (۱۰۸۱ سے ۱۱۸۵ء) ملک قسطنطنیہ میں حکمران رہا۔ ۱۲۰۴ء میں اسی خاندان کی ایک شاخ نے ایشیاے کوچک میں اپنی حکومت قائم کر لی جس کا صدر مقام طربزون تھا۔ سلطان محمّد ثانی نے ۱۴۶۱ء میں اس شاخ کا بھی خاتمہ کر دیا]۔ تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ ۔

**مآخذ :** (۱) C. Ritter : Kleinasien، ۱ : ۴۱۴ تا ۴۱۹؛ (۲) Macdonald Kinneir : Journey through Asia Minor، لنڈن ۱۸۱۹ء، ص ۲۸۱ ببعد؛ (۳) Ainsworth : Travels and Researches in Asia minor، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۸۰ تا ۸۴؛ (۴) A.D. Mordtmann : Anatolien، Hanover ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۸ ببعد؛ (۵) Leonhard : Paphlagonia، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۷۲ ببعد، ۱۳۰ ببعد (مع تصاویر)؛ (۶) Cuinet : La Turquie d' Asie، ۴ : ۴۶۲؛ (۷) سالنامۂ ولایت قسطمونی، بابت ۱۹۲۷ء؛ (۸) Revue Hist. Ottom.، سلسلۂ اول، حصہ ۵ و ۶ (مقالات از احمد توحید)؛ (۹) دوغو [طوغو] (قسطمونی، ۱۹۳۰ء)، عدد ۴ و ۵ (مقالات از اسمٰعیل حقی بیگ)؛ (۱۰) قسطمونی کی بولی کے بارے میں دیکھیے Joseph Thury در Értekezések، ۱۸۸۵ء، ج ۱۲، حصہ ۱ (یکے از مطبوعاتِ Hungarian Academy of Sciences).

(J.H. MORDTMANN [تلخیص از ادارہ])

* **قُسْطَنْطِین الافریقی :** (Constantinus Africanus)، سب سے پہلا شخص جس نے عربی کی طبی تصانیف کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں تونس (قرطاجنہ Carthago) میں پیدا ہوا اور ۱۰۸۷ء میں جنوبی اطالیہ کے موضع کاپوا Capua کی مشہور خانقاہ Monte Cassino میں ایک راہب کی حیثیت سے فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی بہت ہی کم معلوم ہیں، اور جو کچھ معلوم ہیں وہ فقط Petrus Diaconus (جو ۱۱۴۰ء کے بعد فوت ہوا) کی تاریخ سے، جو کسی طرح قابل وثوق نہیں ہے، ماخوذ ہیں۔ اس تاریخ کی رو سے اس کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس نے بغداد (بابل Babylonia) میں صرف و نحو، منطق، طبیعیات اور طب کا مطالعہ کیا؛ اس نے ہندوستان اور حبش کی سیاحت کی اور اپنی تعلیم مصر میں پایۂ تکمیل کو پہنچائی۔ انتالیس سال تک سیر و سیاحت میں مصروف رہنے کے بعد وہ وطن واپس آیا۔ یہاں اس کی ہمہ گیر معلومات کی بنا پر اسے شک و شبہے کی نظر سے دیکھا جانے لگا، اور اسے اپنی جان کا خوف لاحق ہو گیا۔ چنانچہ وہ مجبور ہو کر اطالیا بھاگ آیا۔ زیادہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پہلے صقلیہ گیا ہوگا، کیونکہ ایک ماخذ میں اسے (قُسْطَنْطِین الصِّقِلّی) Constantinus Siculus کہا گیا ہے، اور وہاں سے نارمن فاتح

Duke Robert Guiscard کے ہمراہ (۱۰۷۷ء یا شاید اس سے پہلے؟) سلرنو Salerno جو نیپلز Naples کے قریب ہے چلا گیا، جہاں مغربی یورپ کا سب سے پہلا طبی مدرسہ قائم ہوا تھا۔ یہاں شاید قسطنطین کو تدریس کی خدمت سپرد کی گئی۔ بہرحال یہاں اس نے یونانیوں اور عربوں کی بہت سی کتابوں کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا، اور اکثر اپنے آپ ہی کو ان کا مصنف ظاہر کیا۔ اس طرح اس نے سلرنو میں، اور عموماً پورے ملک اطالیہ میں تحصیل علم کو پہلی مرتبہ قوی تحریک دی۔ فی الواقع اس کا اثر بارھویں صدی میں ھسوانیہ (طلیطلہ) تک پہنچا، اور قرون وسطٰی کے مسیحی یورپ میں علوم طبیہ میں اس نے عرب عنصر کو داخل کر دیا۔ یہ ہمیں معلوم نہیں کہ قسطنطین عیسائی کب ہوا اور کب راھب بنا۔ البتہ اتنا معلوم ہے کہ Monte Cassino کے رئیس خانقاہ نے بڑے احترام سے اس کا خیر مقدم کیا اور اس نے وھاں اپنا ترجمے کا کام بڑے زور شور سے جاری رکھا، اور تا دم مرگ جو بڑی عمر میں واقع ہوئی اس کام میں مشغول رہا۔ سلرنو میں اس کا جانشین اس کے شاگرد Johannes Afflacius (al-Fāsī ?) Saracenus کو جو اس کی طرح مسلمان سے عیسائی ہوگیا تھا بتایا گیا ہے۔

قسطنطین افریقی نے جو ترجمے کیے ان میں سب سے اہم یہ ہیں: حنین بن اسحٰق اور اس کے شاگردوں کے یونانی کتابوں کے عربی ترجموں کا ترجمہ: "قواعد کلیہ"، اسباب و علامات۔ "اشتداد مرض میں غذا" تصنیف بقراط مع شرح جالینوس۔ جالینوس کی دستور العلاج کلاں Megatechne، گلاکن (Glaucon) کی دستور العلاج خورد (Microtechne) اور دیگر جعلی تصانیف منسوب بہ جالینوس؛ نیز جالینوس کی دستور العلاج کلاں (Therapeutics) کا مقدمہ از حنین بن اسحٰق [رک بآں] اور اس کی شرح از علی بن رضوان (پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی کا ایک مصری طبیب) کا ترجمہ شامل ہے۔

قسطنطین نے عربی سے مندرجۂ ذیل کتب کا ترجمہ کیا: حنین بن اسحٰق کی العشر مقالات فی عین، امراض چشم پر (Constantini Liber de oculis)؛ اسحٰق بن سلیمان الاسرائیلی کی (تخمیناً ۲۸۶ھ/ ۹۰۰ء) تصنیفات دربارۂ عناصر و حمیات اور اغذیہ؛ ابن جزار کی زاد المسافر Viaticum کے نام سے؛ ایک طبی دائرۂ معارف یعنی کامل الصناعۃ الطبیہ، تصنیف علی بن العباس المجوسی (ایران چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی) Pantechne کے نام سے، اور ان سب کتابوں کو اس نے اپنی تصنیف ظاہر کیا؛ آخر میں طبیب الرازی کی چھوٹی چھوٹی تصانیف اور بعض نا معلوم عرب مصنفین کی کتابوں کا ترجمہ۔ کاٹ دی ہیں، اس نے اکثر اصل کتابوں کی عبارتیں عام طور پر یا مشکل مقامات کو یک قلم حذف کر دیا ہے، اس کی لاطینی زبان بھی اچھی نہیں ہے۔ اس میں ایسی عربی اصطلاحات بکثرت ہیں جن کا ترجمہ نہیں کیا گیا بلکہ انہیں لاطینی حروف میں دلکھدیا گیا ہے۔ باوجود اس کے قسطنطین افریقی اس بنا پر مستحق تعریف ہے کہ اس نے یورپ میں جہاں قرون وسطٰی میں قدیم طبی کتابیں بہت ہی کم رہ گئی تھیں، اس ذخیرے میں مفید اضافہ کیا اور متعدد اہم یونانی کتابیں جو عربی میں محفوظ کر لی گئی تھیں اہل یورپ کے علم میں لایا۔

**مآخذ**: قسطنطین افریقی کے تراجم بازل Basle میں ۱۵۳۶ اور ۱۵۳۹ء میں طبع ہوئے (Constantini Afr. Opera Conquisita, etc)، اس کی چند جداگانہ مؤلفات Articella میں ہیں (بعض فن طباعت کے آغاز کے زمانے کے دوران میں وینس ۱۴۷۸ تا ۱۵۰۰ء میں، جن کے

بعد میں (باقاعدہ) مطبوعہ ایڈیشن نکلے اور بعض دوسری کتابوں کے ضمیموں کی صورت میں ; *Albucasis Methodus Medendi*، (بازل ۱۵۴۱ء)؛ *Rhazis Opera parva* (Lyons ۱۵۱۰ء)، *Omnia Opera ysaac* (Lyons ۱۵۱۵ء)، وغیرہ (۱) M. Neuburger : *Geschichte der Medizin*، ۲ (Stuttgart ۱۹۱۱ء)، ۲۸۷ ببعد ؛ (۲) P. H. Garrison : *An Introduction to the History of Medicine*، (بار چہارم، فلاڈلفیا ۱۹۲۹ء)؛ (۳) G. Sarton: *Introduction to the History of science*، (بالٹی مور ۱۹۲۷ء) : ۷۶۹؛ (۴) M. Steinschneider : *Die europäischen Übersetzungen aus d. Arabischen*، در *S.B.Ak. Wien*، ۱۴۹ تا ۱۵۱؛ (۵) وہی مصنف، در *Virchow's Archiv*، ۳۷ : ۳۵۱ تا ۴۰۱؛ (۶) Charles Singer : *A Legend of Salerno, etc.*، *Fohns Hopkins Hosp Bull*)، ۲۸ : ۶۴ تا ۶۹)؛ (۷) Friedr Hartmann : *Die Literatur von Früh-und-Hoch-salerno*، (مقالہ افتتاحیہ، لائپزگ ۱۹۱۹ء)، ص ۹ تا ۱۴ ؛ (۸) L. Choulant : *Handbuch d. Bücherkunde f.d. ältere Medizin*، لائپزگ ۱۸۴۱ء، ص ۲۵۳ تا ۲۵۶ ؛ (۹) L. Thorndike : *A History of Magic and Experimental science*، نیویارک ۱۹۲۳ء، ج ۱، باب ۳۲ ؛ (۱۰) Ch. Daremberg : *Notices et extraits des manuscrits médicaux*، پیرس ۱۸۵۳ء، ص ۸۶ ؛ (۱۱) R. Creutz : *Der Arzt Constantinus Africanus von Montecassino*، در *Stud. u. Mitt. z. Gesch. d Benediktinerordens*، N.S ۱۶، (۱۹۲۹ء) : ۱ تا ۴۴ ؛ (۱۲) K. Sudhoff : *Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno*، در *Sudh Arch. f. Gesch. d. Med.*، ۲۳ : ۲۹۳ تا ۲۹۸ ؛ (۱۳) Herm Lehmann : *Die Arbeitsweise des Const. Afr. u. d. Foh. Afflacius* (*Archeion*، ج ۱۲، ۱۹۳۰ء)، ص ۲۷۲ تا ۲۸۱ ؛ (۱۴) J. Hirschberg : *Über das älteste arabische Lehrbuch d. Augenheilkunde*، در *S.B. pr. Ak. W*، ج ۲۹، (۱۹۰۳ء)۔

(MAX MEYERHOF)

* **قُسْطَنْطِینِیَہ** : رک بہ استانبول۔

* **قَسْطِیلِیَة** : تونس کے اس علاقے کو، جو شطّ سے ملحق ہے نیز تُوزَر کو، عرب مصنفین اس نام سے یاد کرتے تھے۔ اس کی حدود کی تعیین کسی قدر مشکل ہے۔ ابن حَوقل اور الادریسی کے بیانات صرف قَسْطیلیة شہر کا حال بتاتے ہیں۔ ان کے برعکس البکری شہر اور ضلع کے درمیان واضح طور پر امتیاز کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "قَسْطیلیہ کے علاقے میں متعدد شہر شامل ہیں، مثلاً تَوزر، الحَمّة اور نِفْطَة؛ تَوزر جو اس کا صدر مقام ہے ایک بڑا شہر ہے"۔ ایک اور مقام پر وہ تَوزر کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اس سے قسطیلیہ کے علاقے کی مشرقی سرحد متعین ہوتی ہے۔ عبدالواحد المَرّاکُشی علاقہ قسطیلیہ کا جو تَوزر اور اس کے ملحقہ اضلاع پر مشتمل ہے، "زَاب" سے مقابلہ کرتا ہے جس میں بِسْکَرة اور اس کے توابع شامل ہیں۔ ابن خَلْدون (*Histoire des Berbères*، طبع de Slane، ۱ : ۶۳۶؛ ترجمہ ۳ : ۱۵۶) تُوزر کے توابع میں قسطیلیہ کے "اضلاع" کو بھی شمار کرتا ہے جو شطُّ الجُرید اور نِفْزاوة کے جنوب میں ہیں۔ اسی قسم کے اشارے الزَّرْکَشی کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ دوسری جانب ابن خَلْدون (کتاب مذکور، ۱ : ۲۲۱؛ ترجمہ ۱ : ۱۹۲)، بلادالجرید کو قسطیلیة کی سرزمین قرار دیتا ہے۔ وہ بلاد الجرید میں شہر نفتہ، تَوزر، قَفْصَة اور نفزاوہ کے بعض مقامات گنوانے کے بعد لکھتا ہے کہ "اس سارے ملک کو سرزمین قسطیلیة کہتے ہیں"۔ شیخ التِّجانی اپنے ہاں توزر کو "الجرید کا صدر مقام" قرار دیتا ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی کے بعد سے ہمیں کسی ضلع یا شہر کا نام ارض

قسطیلیہ نہیں ملتا بلکہ صرف توزر اور جرید کے نام ہی استعمال ہوتے نظر آتے ہیں اور یہی آج تک مروج ہیں۔ القیروانی (کتاب المؤنس، ترجمہ Pellissier و Rémusat، ص ۲۸) نے الریقہ کے شہروں کی جو فہرست دی ہے، اس میں قسطیلیة کا نام غالباً کسی پرانے مصنف کی کتاب سے حاصل کیا گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ ارض قسطیلیة بہت حد تک موجودہ جرید، یعنی نخلستانوں کے اس مجموعے (نفتہ، توزر، الاُدیالة اور الحَمّة) کے مانند تھی جو شطّ الجرید کو شطّ الغَرسة سے جدا کرنے والی خاکنائے پر واقع ہیں اور شاید النّفزاوہ کا علاقہ بھی اس میں شامل تھا ۔ ۔ ۔ ۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ]

**مآخذ** : (۱) ابن حوقل ; Bibl. Geogr. Arab.، ۲ : ۶۴، ۹۹، ص ۱ تا ۲؛ ترجمہ de Slane : Fourn. As، ۱۸۴۲ء، سلسلۂ سوم، ۱۳ : ۲۴۳، ۲۴۸؛ (۲) البکری : Descr de l' Afrique Septentr، طبع de Slane، متن ص ۴۸، ۷۴، ۷۵؛ ترجمہ ص ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۵۷؛ (۳) الادریسی: Descr. de l' Afrique، طبع Dozy و de Goeje، ص ۱۰۴؛ ترجمہ ص ۱۵۰؛ (۴) کتاب الاستبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۴۱ تا ۴۴؛ ترجمہ Fagnan، قسطنطین ۱۹۰۰ء، ص ۶۷ ببعد؛ (۵) التجانی : رحلۃ، ترجمہ Rousseau : Fuurn. Asiat، ۱۸۵۲ء، سلسلۂ چہارم، ۲۰ : ۱۹۹ ببعد؛ (۶) الزرکشی : Chronique des Almohades et des Hafsides، ترجمہ Fagnan، قسطنطین (Constantine) ۱۸۹۵ء، ص ۹۳؛ (۷) عبدالواحد المراکشی : المُعجِب، طبع Dozy، ص ۲۵۸؛ ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء، ص ۳۰۴۔

(G. Yver [تلخیص از ادارہ])

* ⊗ **قَسَم** : [ق س م]، یَمین، سوگند۔ چونکہ قَسَم کے بنیادی معنے ہیں : "بانٹنا" اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ہمارے سامنے انتقال معنی کی وہی مثال ہے جو عموماً "قطع کرنا" اور "فیصلہ کرنا" کے مابین واقع ہوتی ہے۔ چنانچہ قَسَم کے معنی ہوئے "فیصلہ کرنا" اور "قطع کرنا" (دیکھیے [illegible] ) جب کہ حِلْف (لیل حَلَف) جو سوگند کھانے ہی کے معنوں میں آتا ہے۔ خاص خاص حالات میں استعمال ہوتا ہے [رک بہ یمین] [القسمة و القسم = کسی چیز کے حصے بخرے کرنا، بانٹنا۔ تقاسم، اقتسام، القسامہ، اسی مادّے سے ہیں اور یمین اور حلف کے معانی سے متعلق ہیں : المقسم = الرجل الحالف]۔

اقسم کے معنی ہیں، اس نے حلف اٹھایا [قَسامَة وہ قسمیں جو اولیاے مقتول پر تقسیم کی جاتی ہیں] یہ لفظ مختلف صورتوں میں کئی مرتبہ آیا ہے (دیکھیے مفردات؛ نیز لسان)۔

یوں تو لفظ عموماً یمین اور حلف کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اہل لغت اور فقہا نے ان کے لطیف امتیازات پر نتیجہ خیز بحثیں کی ہیں۔ التھانوی نے کشاف میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قسم یمین اور حلف کے مقابلے میں خاص ہے۔ احمد نگری کا قول ہے کہ یمین اس قسم کو کہتے ہیں جس میں کھانے والا کسی فعل کے کرنے یا اس کے امتناع کے لیے، اپنے عزم کی تقویت کے لیے خدا کے نام کی قسم کھاتا ہے (دستور العلما : مادّۂ یمین) عام حالات میں اپنے اللہ سے یہ یکطرفہ عہد ہوتا ہے، جو مؤثر بالذات ہوتا ہے مگر بعض صورتوں میں متعدی بالغیر ہوتا ہے، محض قسم سے مراد وہ قسم ہے جو کسی خبر کی تحقیق (عدم یا وجود، صدق یا کذب) اور تاکید کے لیے کھائی جاتی ہے۔ اس میں کسی فعل کے طرفین (صدق یا کذب وغیرہ) میں سے ایک کی تمیز مقصود ہوتی ہے۔ یمین کا عمومی مقصد، تقویت عزم اور قسم کا عمومی مقصد اخبار کی تاکید و توثیق ہے (التھانوی :

کشاف اصطلاحات الفنون) ۔ حلف اصلاً دوسرے آدمیوں یا گروہوں سے عہد (میثاق) کے معنی میں ہے، لیکن عام استعمال میں یہ بھی یمین کے معنی اختیار کر گیا: یحلفون باللّٰہ، حلافٌ مہینٌ (التھانوی، بحوالۂ جامع الرموز) ۔ فتح القدیر کی رو سے، الیمین اسم لمجموع القسم والمقسم علیہ (قسم بمعنی یمین کے لیے رک باں)۔ یمین کی تین اقسام، یمین الغموس، یمین اللغو اور یمین المنعقدہ، نیز یمین شرعی اور یمین عرف کے لیے بھی وہی مقالہ ملاحظہ ہو ۔ اسی طرح حلف الموقت، حلف المؤبد اور حلف المجہول کے لیے بھی ۔

تھانوی نے برجندی کے حوالے سے لکھا ہے کہ شرع میں خبر کی تاکید و تقویت کی دو بنیادیں ہیں؛ اوّل ایک خاص طریقے سے خدائے تعالٰی اور اس کی صفات کے نام سے توثیق کرنا؛ دوم مشروط قسم کھانا اور اس میں بصورت عدم ایفا اپنے لیے کوئی جزا (یا سزا) مقرر کرنا (تعلیق الجزاء ...... بالشرط) ۔ ان میں سے پہلی کو قسم اور دوسری کو یمین کہتے ہیں (بحوالۂ سابق، مادّۂ یمین) ۔

قسم کے سلسلے میں اہم بحثیں یہ ہیں: (۱) قرآن مجید میں خدائے تعالٰی کی قسمیں؛ (۲) قرآن مجید کی رو سے قسموں (ایمان) کی شرعی اہمیت؛ (۳) شرع اسلامی میں قسم کا تقدس، (تمدن اور شرف انسانی اور فصل خصومات کے نقطۂ نظر سے) ۔ (اس میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ اسلام نے جاہلی عربوں میں رائج شدہ رسومِ قسم کی کس طرح اصلاح کی) ۔

قرآن مجید میں قسم کے لفظ (مع مشتقات) کے ساتھ بہت سی آیتیں ہیں ۔ ان میں سے بعض میں ان سابقہ اور موجودہ لوگوں کا ذکر ہے جو بڑی بڑی قسمیں کھا کر (خدا سے عہد کرکے) پھر سچے نہ نکلے: اَهٰٓؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمْتُمْ لَا یَنَالُهُمُ اللّٰهُ بِرَحْمَةٍ ؕ اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَیْكُمْ وَلَآ اَنْتُمْ تَحْزَنُوْنَ ۝ (۷ [الاعراف] : ۴۹)؛ اَوَلَمْ تَكُوْنُوْٓا اَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ ۝ (۱۴ [ابرٰھیم] : ۴۴)، یعنی کیا تم پہلے قسم نہ کھاتے کہ نہیں ہے دلیا سے ٹلنا؛ وَ یَقُوْلُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَهٰٓؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَیْمَانِهِمْ ۙ اِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ؕ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَاَصْبَحُوْا خٰسِرِیْنَ ۝ (۵ [المآئدة] : ۵۳)، [یعنی کہتے ہیں مسلمان کیا یہ وہی لوگ ہیں جو قسمیں کھاتے تھے اللہ کی تاکید سے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں برباد ہوگئے ان کے عمل پھر رہ گئے نقصان میں] ۔ دوسری نوع خدائے تعالٰی کی طرف سے قسموں کی ہے ۔ ان میں باری تعالٰی نے مظاہر کائنات، مشاہدات عالم، یوم قیامت، شفق اور رات، وغیرہ کا نام لے کر قسم کھائی ہے: لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ (۹۰ [البلد]: ۱) [یعنی میں قسم کھاتا ہوں اس شہر کی]؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۝ وَالَّیْلِ وَمَا وَسَقَ ۝ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ (۸۴ [الانشقاق] : ۱۶ تا ۱۸)، [یعنی سو میں قسم کھاتا ہوں شام کی سرخی کی اور رات کی اور جو چیزیں اس میں سمٹ آتی ہیں، اور چاند کی جب پورا ہو جائے] ۔

قرآن مجید میں بالخصوص ان سورتوں میں جو اوائل میں نازل ہوئیں، مظاہر قدرت کی قسمیں بھی آتی ہیں (۵۶ [الواقعة] : ۷۴؛ ۸۱ [التکویر] : ۱۵ تا ۱۸؛ ۸۶ [الطارق] : ۱؛ ۸۹ [الفجر] : ۱ تا ۴؛ ۹۰ [البلد] : ۱ تا ۷ وغیرہ)؛ قرآن کی قسم کھانے کی مثالیں بھی ہمیں ملتی ہیں (۳۶ [یٰسٓ] : ۲؛ ۳۸ [صٓ] : ۱ و ۲؛ ۴۴ [الدخان] : ۲؛ ۵۰ [قٓ] : ۱) اور فرشتوں کی قسم کی (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱) اور روز قیامت کی قسم کی (۷۵ [القیٰمة] : ۱) وغیرہ ۔ ابلیس خدا کی عزت کی قسم کھاتا ہے (لیمبیڑنک، ۳۸ [صٓ] : ۸۲ ببعد) زید بن علی طبع Griffini، ص ۲۸۶، ص ۷ ببعد) ۔ ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالٰی اپنی عزت اور جلال کی قسم کھاتا ہے (: فَقَال

وَ عِزَّتِيْ وَ جَلَالِيْ مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ اَحَبُّ اِلَيَّ مِنْكَ]۔ (قرآن مجید میں وارد ہونے والی قسموں پر دیکھیے ابن القیم : اقسام القرآن، مکہ ۱۳۲۲ھ؛ [حمید الدین فراہی : اقسام القرآن]) ۔

[خدا نے جن چیزوں کی قسم کھائی ہے یا تو ان کی فضیلت کی وجہ سے ہے، مثلاً : وَ طُوْرِ سِيْنِيْنَ ۝ وَ هٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِيْنِ ۝ (۹۵ [التّین] : ۲ و ۳)، یعنی قسم ہے طور سینین کی اور اس امن والے شہر کی یا ان کی منفعت کی وجہ سے، مثلاً وَ الشَّمْسِ وَ ضُحٰهَا ۝ (۹۱ [الشّمس] : ۱)، یعنی قسم ہے سورج کی اور اس کے چڑھنے کی؛ وَ التِّيْنِ وَ الزَّيْتُوْنِ ۝ (۹۵ [التین] : ۱)، یعنی قسم ہے تین اور زیتون کی۔ خدا کی قسمیں تین طرح کی ہیں یا بذاتہ (یعنی اللہ تعالٰی نے بخود اپنی قسم کھائی ہے) یا بفعلہ (اپنی کسی حکمت کی) یا بمفعولہ (اپنی پر منفعت یا پر حکمت مخلوق کی) ۔ بذاتہ جیسے فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۳)؛ بفعلہ مثلاً : وَ السَّمَآءِ وَ مَا بَنٰهَا ۝ (۹۱ [الشمس] : ۵)، یعنی قسم ہے آسمان کی اور ان کی جنھیں اس نے بنایا؛ بمفعولہ مثلاً : وَالْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُوْنَ ۝ (۶۸ [القلم] : ۱)، یعنی قسم ہے قلم کی اور ان کی جو اہل قلم لکھتے ہیں ۔

ابن القیم نے آیات اللہ کی قسم کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ مخلوقات؛ خدا کی عظیم آیت ہے ۔ یہ قسمیں یا تو ظاہر ہیں مثلاً : (۱) فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۳)، یعنی پس قسم ہے آسمان اور زمین کے پالنے والے کی ۔ اور فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۹۲)، یعنی پس قسم ہے تیرے پالنے والے کی ہم ان تمام سے ضرور پوچھیں گے؛ یا مضمر، جن کا پتا حرف لام سے چلتا ہے، مثلاً : لَتُبْلَوُنَّ فِيْٓ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۸۶)، یعنی تمھارے مال و جان میں تمھاری آزمائش کی جائے گی؛ یا معنی کے اندر سے اس کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً : وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا (۱۹ [مریم] : ۷۱)، یعنی تم میں سے کوئی شخص نہیں جیسے اس پر گزرنا نہ ہو [(تفصیل کے لیے دیکھیے الزرکشی : البرہان، طبع ۱۹۵۸ء، ۳ : ۴۲)]۔ اسی طرح مفسرین نے مُقْسَم بہا اور مُقْسَم علیہا کا فرق بھی واضح کیا ہے اور لکھا ہے کہ قسم یا جملۂ خبریۂ میں ہوتی ہے یا جملۂ طلبیہ میں، ایک اہم سوال بعض متکلمین کی کتابوں میں یہ اٹھایا گیا ہے کہ خدائے تعالٰی نے باہمہ عظمت و جلالتِ شان قسم کھانے کی ضرورت کیوں محسوس کی ؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ قرآن مجید، محاورۂ لسانی (محاورۂ عرب) کے مطابق ہے، اس لیے بیان کے پیرائے عادات لسانی (عرب) کے مطابق اختیار کیے گئے ہیں ۔ ابو القاسم القشیری نے لکھا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ ذَكَرَ الْقَسَمَ لِكَمَالِ الْحُجَّةِ وَ تَاْكِيْدِهَا کسی مسئلے میں مخاطب کے اطمینان کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو شہادت دوسرا قسم (قرآن مجید میں یہ دونوں طریقے استعمال ہوئے ہیں) ۔ قسم کی مثالیں آ چکی ہیں، شہادت کی مثال یہ ہے : وَ اللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ (۶۳ [المنٰفقون] : ۱)، یعنی اللہ گواہی دیتا ہے کہ یہ منافق جھوٹے ہیں ۔

**قسموں کی قانونی (شرعی) اہمیت :**

[قسم کی قانونی اہمیت کی تفصیلی بحث کے لیے رک بہ الیمین] ۔ یہاں اجمالاً یہ کافی ہوگا کہ فصل خصومات میں ثبوت کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا ۔ ثبوت حاصل کرنے کی تین صورتیں ہیں (۱) اقرار؛ (۲) تحریری شہادت اور زبانی گواہی اور (۳) یمین (= قسم) ۔ اگر مدعٰی علیہ اقرار کر لے تو معاملہ طے ہو جاتا ہے، اگر اقرار نہ کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہے ۔ یا وہ کوئی دستاویز اپنے

دعوے کے ثبوت میں پیش کرے یا زبانی گواہی دلوائے۔ لیکن اگر یہ اس کے پاس موجود نہ ہوں تو پھر مدعی کو حق حاصل ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لے لے اگر وہ قسم کھا لے تو فیصلہ مدعی کے خلاف ہو جائے گا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے، یا یہ کہے کہ مدعی قسم کھائے۔ ان تینوں صورتوں کے لیے احکام موجود ہیں [تفصیل کے لیے دیکھیے المحمصانی : فلسفة التشریع فی الاسلام جس میں قانون عثمانی (مجلة الاحکام العدلیه [رک باں]) اور دیگر کتب فقه کے حوالے بھی دیے گئے ہیں] ۔ (نیز رک به الیمین) ۔ قسم کھانے کے بعد، مدعی کی طرف سے گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یہ امر اختلافی ہے۔ بعض قوانین جدیدہ کی رو سے حاکم بھی اپنی تسلی کے لیے کسی ایک فریق سے قسم لے سکتا ہے لیکن یہ قسم محض تکمیلی ہوگی، قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) نہ ہوگی۔ فقہا نے اس قسم کی حوصلہ افزائی نہیں کی تاہم اس طریقے کے جواز کے بھی کچھ شواہد ہیں۔ المحمصانی نے لکھا ہے کہ قسم کا طریقہ بہت پرانا ہے اس کی حیثیت ایک مذہبی تنبیہ کی ہے جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا کے ڈر سے سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔ (وہی کتاب)۔ جدید زمانے کے عدالتی تجربے قسم کو ایک کمزور دلیل قرار دیتے ہیں کیونکہ اب دیانت و عدالت کم ہوتی جاتی ہے اور کسی شے کی مذہبی و روحانی حیثیت قابل اعتنا نہیں سمجھی جاتی۔ ان حالات میں قسم کی تقدیس کا کمزور پڑ جانا قرین قیاس ہے۔ [اس کے باوجود اسلام میں قسم ایک شرعی روحانی عمل ہے۔ اسلام نے جس معاشرے کی تشکیل کی اس کا سنگ بنیاد تقوٰی اور خوف خدا ہے چنانچہ اسلام کے اکثر احکام کی ساری حکمت اس میں ہے کہ ان کے پیچھے خدا کا خوف اور انسان کا ایک روحانی داعیہ کار فرما ہے، جو ہر فرد میں ایک احساس ذمے داری پیدا کر دیتا ہے اور ایک ایسی شخصیت تعمیر کرتا ہے جس میں عدل اور حق اجزاے لاینفک ہو جاتے ہیں۔ تحریری شہادت ایک عمدہ حجت ہے لیکن اس امر کا امکان بہرحال موجود ہے کہ کسی وجہ سے تحریری ثبوت موجود نہ ہو۔ اس صورت میں قسم کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ قسم ایک مضبوط تر روحانی قوت کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیے اسلام نے جھوٹی قسم کو قابل مذمت اور مستوجب عقاب قرار دیا ہے اور قسموں کے معاملے میں سہل انگاری کو منع کیا ہے، ذاتی قسموں میں بھی یہ اصول مدنظر ہے ان میں کسی عزم یا اصول کا اعلان ہوتا ہے لیکن قسم جیسے اہم روحانی فریضے کو غصے، حمیة الجاہلیة، انتقام اور ایذا کے ہر شائبے سے پاک ہونا چاہیے۔ مسلمانوں کی معاشرتی تاریخ میں بے شمار واقعات ایسے ملتے ہیں جب سچی قسم کی وجہ سے یا جھوٹی قسم کے انکار پر اصرار کی وجہ سے بڑی بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم تقوٰی، دیانت اور عدالت کے فضائل کے رو بزوال ہونے اور مادہ پرستی اور بے اخلاق فلسفوں کے رواج کے بعد، اسلامی معاشرہ بھی بچ نہیں سکا۔ اور اب قسم پہلے کی طرح لائق اعتماد وسیلہ نہیں رہی]۔

اسلام سے قبل بھی قسم کو عربوں کے معاشرے میں بہت بڑی اہمیت حاصل تھی [عہد اسلامی میں بعض نامناسب تاکیدی ذاتی قسمیں ممنوع ہو گئیں البتہ بعض جو شرک اور دوسرے شوائب سے پاک تھیں جاری رہیں، اور شرع میں قابل لحاظ ہوئیں] زہیر نے اسے نِفَار (= رجوع به حاکم براے فیصلہ) اور جِلاء (= مکمل وضاحت) کے ساتھ حق کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ شمار کیا ہے (قصیدہ

عدد ۱، بیت ۴)، قسم وہ لفظ ہے جس میں قسم کھانے والا اپنی پوری قوت ڈال دیتا ہے ۔ چونکہ قبیلہ ایک اخلاقی وحدت تھی جس میں ذمے داری متحدہ یا مشترکہ ہوتی تھی ۔ اس لیے اہم امور میں فرد کی قسم کل قبیلے کی قسم بن جاتی تھی ۔ اس صورت میں اسے قَسَامَة کہتے تھے اور اس میں قبیلے کے پچاس آدمی مل کر اس بات پر قسم کھاتے تھے کہ وہ بر حق ہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ قسم الزام لگانے والا کھاتا ہو (حماسہ، طبع فریتاغ Freytag، ص ۲۵؛ ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۷۷۷ ببعد وغیرہ) یا براءة کی، (زید بن علی، ایڈیشن طبع Griffini، ص ۲۲۰، و ببعد؛ البخاری: مناقب الانصار، باب ۲۷) اس قسم میں شامل ہونے والے افراد گواہوں کی حیثیت سے نہیں ۔ بلکہ ذمے دار افراد کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ قضیے کے موقع پر بھی موجود ہوں ۔ یہ بات کہ قسم کھانے والا اپنے قول پر اپنی ساری جان کی بازی لگا دیتا ہے اکثر قسم کے الفاظ ہی میں صریحًا کہہ دیا جاتا ہے ۔ وہ اپنے نفس یا اپنی زندگی کی قسم کھاتا ہے ۔ (بِنَفْسِي، بِحَيَاتِي، لَعَمْرِي یا صرف عَمْرِي) یا اپنی عزت اور قوت کی یا بعض ایسی چیزوں کی جن کے ساتھ عزت وابستہ ہے مثلاً ناصیہ (= ماتھے کے بال) یا نیزہ (حماسہ، ص ۱۴۴، پانچواں شعر) یہ قسم بالکل ویسی ہے جیسی قبیلے یا قُرْبٰی کی قسم (سورۃ ۴ [النّسآء] : ۱، [اس آیت میں صرف اولوالاَرْحام کی باہمی قرابت داری کا ذکر ہے] نیز دیکھیے اہلورد Ahlwardt : *The Diwans of the six ancient Arabic Poets* میں طرفہ کا دیوان، قصیدہ ۴، بیت ۲۷، وغیرہ)، یا جیسے آباء و اجداد کی قسم (وَأَبِي، وَجَدِّكَ وغیرہ) جو بہت عام مستعمل تھی یا اس معبود کی قسم جو قسم کھانے والے کی زندگی کا سہارا تھا ۔ حجاز میں بالخصوص مناة، العُزّٰی، اور اللّات کی قسم کھائی جاتی تھی (Wellhausen : *Reste arab. Heid.*، بار دوم، ص ۲۶ س ۴۳؛ ابن الکلبی: کتاب الاصنام، طبع احمد زکی پاشا، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ص ۱۴ س ۱۶ ببعد و ۱۹)؛ مسلمانوں کے ہاں ایمان کی قسم بھی کھائی جاتی ہے ۔ قسم کھانے والا [اپنی ہر عزیز شے، اپنا سب کچھ] اپنے قول پر لگا دیتا ہے ۔ عقیدہ یہ ہے کہ جھوٹ اور ظلم منفی طاقتیں ہیں؛ چنانچہ ایک جھوٹی قسم نفس کو اور [اس کی ہر عزیز شے کو] خطرے میں ڈال دیتی ہے ۔ قسم اللہ کے ساتھ ایک پیمان ہے (عہد اللہ، میثاق اللہ، ذمۃ اللہ) اور اگر قسم کھانے والا جھوٹ کہتا ہے یا اپنا عہد وفا نہیں کرتا تو اپنی روح کو خطرے میں ڈالتا ہے اور اپنے معبود کو ناراض کرتا ہے ۔ چنانچہ قسم کی شکل اکثر یہ ہوتی ہے کہ اس میں قسم کھانے والا مشروط طور پر ان تمام چیزوں سے دست برداری (براءة) کا اعلان کرتا ہے جو اس کے لیے عزیز ترین ہیں، مثلاً اَنَا بَرِیْءٌ مِّنْ حَوْلِ اللّٰہِ وَ قُوَّتِہٖ اِنْ فَعَلْتُ کَذَا (دیکھیے الطبری: التفسیر، ۳: ۶۱۸ س ۱۰؛ ۶۲۲ س ۵، و ببعد؛ المسعودی، ۶: ۲۹۹، طبع پیرس؛ الیعقوبی، ۱: ص ۵۵ ببعد، ۵۰۹ ببعد؛ طبع Houtsma) اس طرح کے مقررہ جملے (Formulae) ممالیک [کے عہد حکومت] میں مختلف عہدیداروں کی منصبی قسم کے لیے عام مستعمل تھے (العمری: التعریف بالمصطلح الشریف، ص ۱۴۹-۱۹۴، ۱۳۱۲ھ؛ القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۱۳: ۲۰۵ ببعد، ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۸ء، قاہرہ) ۔

برآءة کی قسم کا تعلق ایک اور طرح کی قسم کے ساتھ بھی ہے، یعنی بعض صورتوں میں اپنے حق میں بد دعا کرنا ۔ اس طرح کے جملوں کی مثالیں یہ ہیں : "اگر میں تجھے مار نہ ڈالوں تو اللہ مجھے

قتل کرے"، "اگر میں فلاں فلاں بات نہ کروں تو خون کھاؤں"۔ ایک اور کثیر الاستعمال جملہ یہ ہے: اگر میں ایسا کروں (یا ایسا نہ کروں) تو میرا ہاتھ شل ہو جائے" (النابغہ، قصیدہ ۵، بیت ۳۹؛ ابن ہشام ص ۸۳۰، سطر ۱۸)۔ اسی طرح ابن الفارض پکار کر قسم کھاتا ہے: ھٰذی یَدی: "میرا یہ ہاتھ" (تائیۃ الکبری، بیت ۲۶۴، قاہرہ ۱۳۱۹ھ)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: "قد خِبتُ وَ خَسِرتُ اذا لَم اَکُن اَعدِل" یعنی اگر میں عدل نہ کروں تو (خدا کرے) مجھے ناکامی اور خسارہ نصیب ہو (البخاری ۲: ۳۰۶ سطر ۸، طبع لیڈن)؛ یہ قسم لعان کے موقع پر لی جاتی ہے جب زنا کے الزام پر میاں بیوی ایک دوسرے کے خلاف شہادت دیتے ہیں (۲۴ [النور]: ۶ تا ۹؛ Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ص ۱۹۲)۔ بد دعا [محض تعجب کے لیے] بھی ہو سکتی ہے، مثلاً جب کہا جائے: قاتلہ اللہ ما اَشجَعَہ: یعنی "خدا اس کو مارے وہ کیسا بہادر ہے"۔ یہاں بد دعا کا استعمال برائے تعجب ہے جیسا کہ (۷۴ [المدثر]: ۱۹، ۲۰) میں ہے (دیکھو ان آیات پر البیضاوی: تفسیر)۔ اسی طرح وہ فقرہ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے یعنی "میرا ہاتھ شل ہو جائے" اس طور پر اکثر استعمال ہوتا ہے۔

**نذر:** نذر ماننے کی صورت یہ ہے کہ بعض حالات میں آدمی اپنے آپ پر مخصوص پابندی عائد کر لے۔ یہ نذریں عربوں کے ہاں بالخصوص انتقام کی قسم کے طور پر بہت عام تھیں، چنانچہ امرؤالقیس کہتا ہے کہ وہ نہ گوشت کھائے گا نہ شراب پیے گا نہ اپنے جسم پر تیل ملے گا نہ عورت کو مس کرے گا اور نہ اپنے سر سے جنابت کی ناپاکی دھوئے گا جب تک وہ [اپنے باپ کے] قاتل کا انتقام نہ لے لے گا (الاغانی، ۸: ۶۸، س ۱۴؛ ص ۶۸، س ۲؛ ۹: ۱۴۹، س ۲؛ ۱۳: ۶۹، س ۸؛ ابن ہشام، ص ۸۰۹، س ۳ ببعد؛ ص ۵۴۳، س ۵ ببعد وغیرہ)۔ اس قسم کے کھانے کے لیے فعل نذر آتا ہے۔ اس کے ذریعے وہ شخص جس پر معاملہ آ پڑا ہو اپنے آپ کو پابند کر دیتا ہے اور ایک مزید "عہد" اٹھاتا ہے۔ ایسی قسمیں زمانۂ جنگ سے پہلے کھائی جاتی تھیں (حماسہ، ص ۳۰۱؛ عنترہ، قصیدہ ۲۱، بیت ۸۴ وغیرہ)۔ برعکس اس کے یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص قول کی تاکید کے لیے ایک خاص عہد اٹھائے کہ اگر وہ قول کو توڑے گا تو اس کے بدلے فلاں بات کرے گا۔ یہ پیمان ناقابل فسخ ہونا چاہیے۔ اس کی صورت ان تین صورتوں میں سے ایک ہوتی ہے: قربانی کے لیے اونٹ دینا، غلاموں یا لونڈیوں کو آزاد کرنا، یا بیوی کو طلاق دینا۔ اس قسم کے عہد و پیمان میں بعض مرتبہ زیادہ شدت کرتے ہیں اور کبھی کم؛ چنانچہ یہ عہد کر سکتا ہے کہ وہ اپنی موجودہ بیویوں کے ساتھ ان بیویوں کو بھی طلاق دے دے گا جن سے مستقبل میں شادی کرے گا اور موجودہ غلاموں کے علاوہ ان غلاموں کو بھی آزاد کرے گا جو مستقبل میں اس کی ملکیت میں ہوں گے (مثلاً الیعقوبی، ص ۵۰۵ ببعد اور اس کی مثال ان قسموں میں بھی ملتی ہے جو ممالیک کی حکومت میں سرکاری عہدیداروں کو کھانی ہوتی تھیں)۔ اس طرح کی قسم کو امام الشافعیؒ نے ممنوع قرار دیا ہے، تاہم اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے (دیکھیے "یحلف بامرأتہ" زید بن علی، مسند، در مجموع الفقہ، طبع Griffini ص ۲۰۵، س ۱۰ ببعد)۔ قسم کھاتے ہوئے یہ یاد رکھنے کی کوشش ضروری ہے کہ یہ ایک بڑا مقدس اور ذمے داری کا قول ہے۔ قدیم زمانے میں انتصاب

یا بتوں کے پاس جا کر قسم کھاتے تھے (الاغانی، ۹ : ۹ ببعد) ۔ اسلام سے قبل کے زمانے میں اور بعد کو بھی قسم کھانے کے لیے کعبہ خاص طور پر محبوب جگہ تھی (ابن ہشام، ص ۳۱۷، س ۱۸؛ ابن الکلبی، ص ۱۹؛ الطبری، ۳ : ۱۸۶۱، س ۴ ببعد)، بالخصوص الحطیم کے پاس (الطبری، ص ۳۳۶۳، س ۱۰) ۔ یہ قسم جو کعبے کے پاس کھائی جائے آج بھی بہت پکّی سمجھی جاتی ہے ۔ (Snouck Hurgronje : Mecca، ۲ : ۳۰۶، البتنونی : الرحلة الحجازیہ، ص ۲۷، قاہرہ ۱۳۲۹ھ) ۔ اسی طرح بعض لوگ اولیا کی قبروں کے پاس جا کر اور اس کے ساتھ ہی قبر پر ہاتھ رکھ کر بھی قسم کھاتے ہیں (Jaussen : Coutumes des Arabes au pays de Moab، ص ۳۱۱؛ Musil : Arabia Petraea، ۳ : ۳۲۸، ۳۳۲) جیسے قسم کھاتے ہوئے روضہ مبارک کی شمالی کھڑکی پر ہاتھ رکھا جاتا ہے (شبّاکُ التوبَة، مثلاً دیکھیے البتنونی : کتاب مذکور ص ۲۳۶)، قسمیں مسجد [نبوی] میں بھی کھائی جاتی ہیں خاص طور پر منبر پر (مثلاً الطبری، ۲ : ۹۲، س ۸ ببعد) ۔ بعض وقت ایسے ہیں کہ ان میں کھائی ہوئی قسم زیادہ اہم ہو جاتی ہے بالخصوص وہ وقت جو صلوٰۃ العصر کے بعد ہوتا ہے (Goldziher، در Archiv fur Religionswiss، ۹ : ۲۹۷ ببعد) ۔ قربانی کے سلسلے میں قسمیں کھانے کی شہادت اسلام سے قبل کے زمانے میں ملتی ہے (زہیر، قصیدہ ۱، بیت ۵ [بِمُقسمة تَمُورُ بها الدِّماءُ]، حماسہ، ص ۳۲۳، س ۱۰) [عہد جاہلیة میں] قربانی کے جانوروں کی قسم کھانے کا عام رواج تھا اور اس سے بھی بڑھ کے ربِّ الراقصات الی منی (قربانی کے جانوروں کے رب) کی قسم کھانے کا [رواج تھا] (حماسہ، ص ۱۵ے، بیت ۶) ۔ قسم کھانے کے روایتی طریقوں میں ایک ہولہ تھا ۔ الجوہری کے مطابق (صحاح بذیل مادۂ ہول) اس میں قبیلے کی آگ کے پاس کھڑے ہو کر قسم کھاتے تھے اور اس آگ میں نمک پھینکتے تھے ۔ یہ رسم جس کی طرف الکمیت نے اشارہ کیا ہے (الہاشمیات، طبع Horovitz، قصیدہ ۳، بیت ۳۹ : کمَا شبَّ نارالحالفین المہول) آج بھی زندہ ہے (Landberg : Arabica ۵ : ۱۳۳) ۔ [زمانۂ قبل از اسلام میں] جادو کے دائرے کا استعمال اکثر ہوتا تھا ۔ [بعض بعض جگہ آج بھی ہوتا ہے] ۔ اس دائرے میں جسے بعض مرتبہ زاویۂ قائمہ پر قطع کرنے والی لکیروں سے تقسیم کر دیا جاتا تھا اکثر کچھ نہ کچھ چیز رکھ دی جاتی تھی، مثلاً گوبر، راکھ یا کپڑے کا ٹکڑا ۔ قسم کی ایک متعین شکل یہ تھی کہ دائرے کے مرکز پر ایک تلوار گاڑ دی جاتی تھی اور اس کے ارد گرد چیونٹیاں رکھ دی جاتی تھیں ۔ اس قَسَم کو شَمْلَة و نَمْلَة والی قَسَم کہتے تھے ۔ بعض مرتبہ ہاتھ میں لکڑی کا ایک ٹکڑا پکڑا کر کہتے تھے : بحیاۃِ ھٰذا العُود "اس لکڑی کی جان کی قسم" اسے دینُ العود، کہتے تھے ۔ بعض دوسرے مقبول عام رواجوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے، مثلاً خیمے کی چوب پر ہاتھ رکھنا، روٹی اور قہوہ ہاتھ میں لینا، قبلے کی طرف رخ کرنا وغیرہ (دیکھیے Musil، Jaussen، Landberg، Burck، Hardt اور Doughty کی تصانیف) ۔ قَسَم کے تقدس کو بڑھانے کے بعض طریقے عہد اسلامی میں بھی تسلیم کیے گئے اور اسے تغلیظ الیمین یا تعظیم الیمین کہتے ہیں، مثلاً قسم کھاتے ہوئے قرآن مجید یا صحیح بخاری کو سینے پر رکھ لینا (Goldziher : Die Zahiriten، ص ۱۱۵؛ Lane : Manners and Customs، بار سوم، ۱ : ۱۲۸، ۲۷۰) ۔ بڑی بڑی قسموں کو اَیمانِ بالِغَة کہتے ہیں (۶۸

[القلم]: ۲۹؛ ۵ [المائدۃ]: ۵۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۰۹؛ ۱۶ [النحل]: ۳۸).

قسموں کے جملے قسموں کی ماہیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ لَعْن اور نذر کو چھوڑ کر جو مخصوص انداز کی قسمیں ہیں عام طریقہ یہ ہے کہ جس کی قسم کھائی جائے اس سے پہلے حرف قسم لاتے ہیں۔ اس سلسلے میں عام طور پر حروف ب، ت یا و لاتے ہیں اور یہ سب تین قسموں میں استعمال ہوتے ہیں (بِاللّٰہِ وَتَاللّٰہِ و وَاللّٰہِ)؛ ان میں آخری دو کا استعمال اتنا کثرت سے نہیں ہوتا جتنا کہ اوّل کا۔ حرف ب وہ معمولی حرف جار ہے، جو معیت کو ظاہر کرتا ہے، ت غالباً کسی کلمے کا آخری حرف ہے، مثلاً امانت یا حیات میں؛ و حرف تاکید ہے، جس طرح ل ہے جو بالخصوص لَعَمْرِی لَعَمْرُکَ "میری (تمہاری) جان کی قسم" کی ترکیب میں استعمال ہوتا ہے وغیرہ.

بعض دوسرے حروف اشارہ کا استعمال بھی قسموں میں ہوتا ہے، مثلاً ا، ھا، یا، بعض مرتبہ صرف حالت نَصبی سے بھی قَسَم کے معنے پیدا کیے جاتے ہیں، اَیْمَنُ کے مخففات، مثلاً اَیْمُ، اِیْمُ، اَمْ، وغیرہ بھی بعض مرتبہ بطور حروف قسم کے استعمال کیے جاتے ہیں.

قَسَم کے مقررہ جملوں کے ساتھ کئی لسانی خصوصیات وابستہ ہیں، مثلاً قسم کے بعد علامت نفی کو حذف کیا جا سکتا ہے۔ [المفصل (قاہرہ ۱۳۲۳ھ) میں اس کی مثال یہ دی ہے تاللّٰہ یَبْقیٰ عَلَی الایام مُبْتَقِلٌ یعنی لا یبقی] برعکس اس کے قرآن مجید میں کہیں کہیں ہمیں قَسَم سے پہلے لائے نفی کا استعمال ملتا ہے، [مثلاً: فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ ۝ (۵۶ [الواقعۃ]: ۷۵)؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُوْنَ ۝ (۶۹ [الحاقۃ]: ۳۸)؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ (۷۰ [المعارج]: ۴۰)۔ ان آیتوں میں لا، نفی کے لیے نہیں بلکہ تاکید کے لیے آیا ہے]۔ اس سے بظاہر خاص تاکید پیدا کرنا مقصود ہے۔ قَسَم میں تاکید مزید کا اظہار فعل سے پہلے ل کے الحاق سے بھی کیا جاتا ہے (قواعد کے ان پہلوؤں پر دیکھیے المفصل، طبع Brooh، ص ۱۶۳ ببعد؛ ابن یعیش طبع Jahn، ص ۲۸۹ ببعد).

[عربوں میں] جس طرح قسم کسی مُقدس مقام پر یا قربانی کے موقع پر کھائی جاتی تھی۔ اسی طرح ہمیں مثالیں ملتی ہیں کہ مقدس مقام کی یا قربانی کی (یا قربانی کے ربّ کی) قسمیں بھی کھائی جاتی تھیں۔ کعبہ اور اس کے تمام متعلقات اور اسی طرح حجّ کی قسم کا استعمال ہمیں جا بجا بدلتی ہوئی ترکیبوں میں ملتا ہے۔ قدیم عرب خاص طور پر اپنے خداؤں اور آبا و اجداد کی قسمیں کھاتے تھے، کاہن اکثر مظاہر قدرت کی قسم کھاتے تھے: قَالَ نَعَمْ وَالشَّفَقِ وَالْغَسَقِ الْفَلَقِ اِذَا اتَّسَقَ ... (ابن ہشام، ص ۱۱، س ۵) اسلام میں صرف اللّٰہ کی قَسَم کھانے کی اجازت ہے۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے باپ کی قسم کھانے کی خاص طور پر ممانعت کی ہے۔ [روایت کے الفاظ یہ ہیں انَّ اللّٰہَ یَنْھاکم ان تَحلفو بِاٰبائِکُم، البخاری، ۴ : ۲۶۳، س ۶]۔ بعض مرتبہ ان جملوں میں ایسے الفاظ بھی شامل ہوتے ہیں جن میں خدا کو بطور شاہد پکارتے ہیں، مثلاً خدا جانتا ہے کہ میں جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں"۔ "خدا گواہ ہے کہ میں سچ کہہ رہا ہوں" وغیرہ۔ خدا کی طرف اشارہ اکثر بعض وصفی الفاظ میں کیا جاتا ہے، مثلاً "قسم ہے اس کی جس نے محمدؐ کو حق کے ساتھ بھیجا"۔ اور یہودی اپنی قسموں میں محمدؐ کی جگہ "موسیٰ" کا نام رکھ دیتے ہیں۔ قسم کی ترکیب خاص حالات کے مطابق ڈھالی بھی جا سکتی ہے۔

کئی لوگوں کی اپنی مرغوب قسمیں ہوتی ہیں جن کا وہ عادةً استعمال کرتے ہیں، مثلاً رسول اللہؐ یہ قسم کھاتے تھے "وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهٖ" (قسم ہے اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے) وغیرہ۔ قسم کے جملے کو تین یا زیادہ مرتبہ دہرائیں تو قسم زیادہ مؤکد ہو جاتی ہے۔

جب کسی شخص نے کسی نذر کے پورا کرنے کی قسم کھائی ہو تو وہ اس عہد کی تکمیل کے بعد اس قسم سے بری ہو جاتا ہے (اَبَرَّ اَوْ حَلَّلَ يَمِيْنًا)۔ تَحِلَّةُ الْقَسَم بنیادی طور پر تحلیلِ قسم = کشادن سوگندرا باستثنا یا بکفارہ۔ "بہت تھوڑی مقدار" یا "بہت قلیل مدت" کے معنوں میں بھی آ سکتا ہے۔ لفظاً اس کے معنی ہیں "جو قسم کے کھول دینے کے لیے کافی ہو"۔ لَا يَمُوتُ لِمُسْلِمٍ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَيَلِجَ النَّارَ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ (البخاری، ۱ : ۳۱۶، س ۱۱) اور لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ تَمَسُّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ (البخاری، ۴ : ۲۶۵، س ۱۲)۔ ان حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے جس کے تین بچے مر گئے، اس کو آگ نہ چھوئے گی مگر قسم کے پورا ہونے کے موافق۔ قسم سے متعلق اللہ تعالٰی کا فرمان ہے: وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝ (۱۹ [مریم] : ۷۱)؛ [یعنی تم میں سے ایسا کوئی نہیں ہے جو اس پر گزرنے والا نہ ہو۔ یہ خدا پر پورا ہونے والا وعدہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے تین بچے مر گئے ہیں، وہ بس اسی وعدے کے موافق دوزخ پر سے گذر کے جنت جائے گا جیسے کہ تمام نیک لوگ گزریں گے]۔

جب کسی شخص نے قسماً کسی دوسرے سے کوئی عہد کیا ہو، تو جس سے عہد کیا گیا ہے اس کو اختیار ہے کہ وہ عہد کرنے والے کو اس کی قسم سے آزاد کر دے۔ اسلام اور جاہلیت دونوں زمانوں سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ [لوگ تَحِلَّةُ الْقَسَم کی صورت میں کشاد عہد کرتے ہوئے] اپنے ملبوس کی بعض چیزوں کو اتار پھینکتے یا پھاڑ دیتے تھے (الواقدی، مترجمہ Wellhausen، ص ۱۹۷؛ الطبری، ۳ : ۸۶۲، س ۱۴ ببعد: اَلَا وَاِنِّيْ اُشْهِدُكُمْ اَنِّيْ قَدْ خَلَعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ هَارُوْنَ مِنَ الْخِلَافَةِ كَمَا خَلَعْتُ قَلَنْسُوَتِيْ هٰذِهٖ مِنْ رَأْسِيْ وَ خَلَعَ قَلَنْسُوَتَهٗ عَنْ رَأْسِهٖ)۔ جدید زمانے کے بدویوں کے ہاں قربانی کے ذریعے قسم سے رہائی حاصل کی جاتی ہے۔

دوسروں کو قسم دے کر انہیں قسم کا پابند کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے جملہ اکثر اس طرح کا ہوتا ہے۔ نَشَدْتُكَ اللّٰهَ (میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں) یا "ذَكَّرْتُكَ اللّٰهَ (میں تجھے خدا کی یاد دلاتا ہوں) لیکن یہ قسم قائل کی قسم ہے۔ اور اس بات کا انحصار کہ دوسرا شخص جسے قسم دی گئی عہد کو پورا کرے گا یا نہیں اس پر ہے کہ اس کے اور قسم دینے والے کے تعلقات کس نوعیت کے ہیں؟ اس طرح کی قسموں میں اکثر باہمی دوستی یا رشتے کا واسطہ دیا جاتا ہے (مثلاً لسان، ۲ : ۳۲۸، س ۷ ببعد؛ حماسہ، ص ۲۵۳؛ [القرآن، ۴ [النساء] : ۱]) خدا سے قسم دے کر التجا کرنے کی بھی اجازت ہے: انّ من عباد اللّٰہ مَن لو اقسَمَ علَی اللّٰہ لابَرَّہٗ (البخاری، ۲ : ۱۶۸، س ۹؛ ص ۲۰۴، س ۲)۔ خدا کے بندوں میں ایسے بھی ہیں کہ جب وہ اللہ پر کوئی قسم ڈالتے ہیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے۔ اس سلسلے میں توسّل کا بھی ذکر آتا ہے [یعنی کسی برگزیدہ بندے کے واسطے سے خدائے تعالٰی سے سوال کرنا]، مثلاً رسول اللہؐ کے واسطے سے۔

(= تَوسُّل بِالنَّبی) ۔ قسم کے بارے میں قرآن مجید نے بہت احتیاط کی تاکید کی ہے، مثلاً سورہ ۵ [المائدۃ]: ۸۹ اور سورۃ ۲ [البقرۃ] : ۲۲۴ بعد میں کہا گیا ہے کہ قسم کے بے سوچے سمجھے کہے ہوئے (لغو) قول توڑے جاسکتے ہیں اور ان کا کفارہ دیا جاسکتا ہے ان سے ایسی قسمیں مراد ہیں جن کے ذریعے آدمی اپنے اوپر [کسی حلال اور مباح شیء کے متعلق] خود کوئی پابندی عائد کر لیتا ہے، مثلاً کبھی غذا سے اور کبھی عورتوں سے [اس قسم کی از خود پابندی عائد کرنے کے لیے بڑے وزنی وجوہ درکار ہیں محض دل تنگی یا غصے سے ایسی قسمیں کھانا مناسب نہیں] عورتوں کے سلسلے میں خود عائد کردہ پابندی ایلاء کہلاتی ہے، اس کی میعاد چار ماہ تک محدود کی گئی ہے (سورہ ۲ [البقرۃ] : ۲۲۴-۲۲۶) [اور اس مدت کے گزرنے سے پہلے پہلے کفّارہ دینے سے معاملہ رفع دفع ہو جاتا ہے ۔ اس مدت کے گزرنے کے بعد از خود جدائی (طلاق بائن) واقع ہو جاتی ہے] اس نوع کی ایک مخصوص قسم (ظِہار)، جس میں شوہر اپنی بیوی [کو اپنی کسی محرم عورت (ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) سے یا اس کے کسی حصے سے تشبیہ دے مثلاً یوں کہے] آج سے تو میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہے ([انتِ عَلَیّ] کَظَہرِ اُمّی)، قرآن مجید میں خاص طور پر مذموم قرار دیا گیا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۴؛ ۵۸ [المجادلۃ]: ۲ و ۴ ببعد) (دیکھیے Juynboll : *Handbuch des Islamischen Gesetzes*، لائیڈن اور لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۴ ببعد؛ Sachau : *Mul Recht*، ۱۸۹۷ء، ص ۴، ۱ و ۶۸۴ ببعد) ۔

[قرآن مجید اور احادیث کی رو سے قسم توڑ دینے کی صورت میں کفارہ دینا لازم ہوتا ہے ۔ (۵ [المائدہ] : ۸۹) تاہم] کسی بہتری کے لیے قسم کو توڑ دینے میں کوئی قباحت نہیں، لیکن کفارہ لازم ہوگا ۔ دوسری طرف یہ بھی تاکید ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے تو اس کو وفا کرے (۱۶ [النحل] : ۹۱، سورۃ ۵ [المائدۃ]: ۸۹ وغیرہ) اور بخاری نے (۴ : ۹۹، ص ۴) ابرار المقسم (= قسم کا پورا کرنا) کا شمار سات ضروری امور میں کیا ہے لیکن قسم کے مقابلے پر اگر کسی بلند تر امر کا لحاظ آ جائے تو قسم کو ضرور اپنی جگہ چھوڑنا چاہیے اس لیے تلقین کی گئی ہے کہ قسم کبھی اُستثنا کے بغیر نہ کھائی جائے، یعنی اس کے ساتھ انشاء اللہ کے الفاظ ضرور کہے جائیں (البخاری، ۴ : ۲۸۰؛ النووی : شرح مسلم، ۴ : ۱۰۶، زید بن علی طبع Griffini، ص ۴۶۴) ۔

قرآن مجید اور سنت کے یہ بیانات اس موضوع پر فقہ کے نظام کی بنیاد کا کام دیتے ہیں ۔ اس نظام کے مطابق اس شخص کو جو قسم کھا رہا ہو لازماً مُکَلَّف ہونا چاہیے ۔ وہ جان بوجھ کر خود اپنے آزادانہ اختیار سے بات کر رہا ہو اور قسم کی واقعی نیت رکھتا ہو، لیکن اس کے لیے کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے قَسَم کھانی ہرگز جائز نہیں ۔ اس سوال پر آرا کا اختلاف ہے کہ آیا اس طرح کی قسم سرے سے قسم ہوتی بھی ہے یا نہیں [تاہم اکثریت اس طرف ہے کہ اگر کوئی ایسی قسم کھا لے تو اس کا وقوع ہو جائے گا ۔ لیکن حالف کے لیے اس قسم کا توڑنا اور کفّارہ دینا ضروری ہوگا] قسم صرف اللہ کی، اس کی ذات یا اس کے اسماء و صفات میں سے کسی ایک کی، کھائی جا سکتی ہے، [اللہ تعالٰی کے اسماء و صفات کے علاوہ دیگر چیزوں کی قسم کھانے کی احادیث میں ممانعت آتی ہے ۔ دیکھیے البخاری : الصحیح، کتاب الایمان و النّذور، و دیگر کتب احادیث و فقہ] ۔ براءۃ کی قسم کو جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے فقہ نے تسلیم نہیں کیا ۔ قسم کا توڑنا (حنث) بعض حالات میں جب کسی نے کسی گناہ

کے ارتکاب کی قسم کھائی ہو، فرض سمجھا جاتا ہے۔ ایلا جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اس کے بارے میں تصریح ہے کہ ایلا کرنے والا چار مہینوں کے اندر اندر اسے توڑ دے [ورنہ چار ماہ گذر جانے کے بعد اس کی بیوی کو از خود طلاق ہو جائے گی] ظہار کے بعد [یا تو بیوی کو جدا کر دے] ورنہ قَسَم کا کفارہ دینا لازم ہوگا۔

سورۃ ۵ [المائدہ] : ۸۹ کی رو سے کفارے کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام کو آزاد کیا جائے یا دس مساکین کو کھانا کھلایا جائے یا انہیں پہناوا پہنایا جائے اور جو اس کی استطاعت نہیں رکھتے اس کے بدلے تین دن روزے رکھیں۔ کفارے میں اور جو کچھ کرنا ہوتا ہے اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے۔ ایلا میں کفارہ وہی ہوتا ہے جو دوسری قَسموں میں، لیکن ظِہار کے کفارے میں ایک مسلمان [غلام آزاد کیا جائے] یا دو مہینے کے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا جائے (سورۃ ۵ [المائدۃ] : ۸۹) اسلامی قانون اس قَسَم کو بھی تسلیم کرتا ہے جو کسی بیان کی تصدیق کے لیے کھائی جائے اور اس قَسَم کو بھی جو کسی امر کی تعمیل کا ذمہ لیتے ہوئے کھائی جائے۔ اوّل الذّکر کا وقوع صرف عدالتی مقدموں میں ہوتا ہے۔ قسامہ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اور جو قدیم عربوں کے ہاں سے مأخوذ ہے۔ وہ ایک خاص صورت ہے۔ اسلام میں یہ قتل کے مقدمے کے لیے مخصوص ہے، یہ پچاس قَسموں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جنہیں ایک یا ایک سے زیادہ شخص کھاتے ہیں۔ یہ قَسَم الزام لگانے والے پر عائد کی جاتی ہے، لیکن صرف شبہ الدلالۃ (لموت) کے سلسلے میں جس کی باقاعدہ تحقیق ضروری ہے۔ اگر الزام لگانے والا قَسَم کھانے سے انکار کر دیتا ہے تو پچاسوں قسمیں ملزم پر عائد کر دی جاتی ہیں اور اگر وہ بھی انکار کر دے تو وہ قسمیں پھر الزام لگانے والے پر عائد کر دی جاتی ہیں۔ [یہ شوافع کا مسلک ہے۔ الهدایة ۲ : ۶۱۸؛ احناف کا مسلک یہ ہے کہ جس علاقے میں مقتول کی لاش پائی جائے۔ اگر اس کا قاتل نامعلوم ہو تو اس علاقے کے پچاس سربرآوردہ لوگوں سے قسم لی جاتی ہے۔ اگر اس علاقے میں لوگوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو اس تعداد کو پورا کرنے کے لیے بعض لوگوں سے دوبارہ قسم لی جا سکتی ہے، الهدایة : ۲ : ۶۱۸] قتل کو چھوڑ کر جتنے معاملات ہیں ان میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ بار ثبوت الزام لگانے والے پر ہے اور ملزم کو قسم کھانی ہوتی ہے عموماً گواہ قَسَم نہیں کھاتے، وہ گواہ جو کسی غیر ملک میں مرنے والے کی وصیت کے گواہ ہیں اس معاملے میں مستثنٰی ہیں (۵ [المائدۃ] : ۱۰۵) اگر مدّعی کے پاس دو ضروری گواہوں میں سے صرف ایک ہو تو طرفین میں سے ایک کی قَسَم دوسرے گواہ کی جگہ لے سکتی ہے (البخاری، ۲ : ۱۵۸ ببعد)۔ [اس فقرے کا مطلب صاف نہیں۔ مقالہ نگار نے بخاری کی جس عبارت کے حوالے سے یہ لکھا ہے اس کا اصل مضمون یہ ہے کہ اموال و حدود میں قَسَم مدعاعلیہ پر عائد ہوتی ہے اور فیصلے کے لیے مدعی کے دو گواہ موجود ہوں۔ ورنہ فیصلہ مدعا علیہ کی قسم پر مبنی کر دیا جائے گا]۔ اگر مدعی کے پاس صحیح ثبوت نہ ہو تو مدعا علیہ سے قسم کے لیے کہا جاتا ہے اگر وہ قَسَم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قَسَم (یَمِینُ الرَّد) کھانے کے لیے کہا جاتا ہے۔ کسی جرم کے معاملے میں جھوٹی قَسَم کھانا مسلمان علما کے ہاں یمین الغموس کہلاتا ہے۔ اس مرکب کے اصل معنے ایسی قَسَم کے ہیں جو شدت سے پابند کرے۔ بیان کی تصدیق کی خاطر کھائی

ہوئی قسمیں اگر جھوٹی ہیں تو شافعیوں کے ہاں اوپر بیان کیے ہوئے طریقوں سے ان کا کفّارہ دیا جاسکتا ہے۔ دوسروں کے نزدیک ان کا کفّارہ نہیں دیا جا سکتا۔ مؤخر الذّکر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ کفّارے کا اجرا صرف ان قسموں میں ہے جو کوئی عہد کرتے ہوئے کھائی جائیں۔

جب [آہستہ آہستہ دیانت و عدالت کے اوصاف روبزوال ہو گئے تو قسم کے سلسلے میں] ہر طرح کے حیلوں کا دروازہ کھل گیا۔ حیلوں کے متعلق مشہور ترین تصنیف الخصاف کی کتاب الحِیَل والمخارج (طبع Joseph Schacht [بخط خودش]، Hannover ۱۹۲۳ء، قاہرہ ۱۳۱۴ھ) ہے۔

**مآخذ:** [(۱) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادّۂ الأیمان؛ (۲) معجم فقہ الحنبلی، بذیل مادّۂ قسامۃ و الأیمان؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادّۂ قسامۃ؛ (۴) المرغینانی: الہدایۃ، بذیل مادّۂ کتاب الأیمان و باب القسامۃ]؛ (۵) J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۸ ببعد، ۱۸۹ ببعد؛ (۶) I. Goldziher: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۱ تا ۱۲۰؛ (۷) G. Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*، بار دوم، ۱۸۹۷ء، ص ۷۳، ۱۱، ۲۱۹؛ (۸) Th. W. Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۹۲، ۲۲۵ ببعد، ۲۶۹ تا ۲۷۰، ۳۱۵ ببعد؛ (۹) E. Sachau: *Muhammedanisches Recht*، ۱۸۹۷ء، بمدد اشاریہ؛ Johs. Pedersen: *Der Eid bei den Semiten .... sowie die Stellung des Eides im Islam*، ۱۹۱۴ء۔

([و ادارہ] JOHS. PEDERSEN)

* **قِسْمَت:** (عربی، ترکی): یہ لفظ جس کا عربی مفہوم "تقسیم" اِقْسام کا مترادف ہے، آگے چل کر نصیب، حظّ (حصّہ) کے معنی دینے لگا اور پھر اس کے ایک تیسرے معنی پیدا ہو گئے، یعنی وہ حظ یا نصیب جو ہر شخص کے لیے مقدر ہو چکا ہے۔ ترکی زبان میں اس کے یہی معنی سب سے زیادہ معروف ہیں۔ بہر حال ترکی میں یہ لفظ تقدیر [ترکی بہ قَدَر] سے متعلّقہ مذہبی عقائد کے اظہار کے لیے اتنا استعمال نہیں ہوتا، جتنا کہ عملی جبریّت کے لیے جس کی رو سے انسان کو تقدیر کے تمام صدمات و انقلابات کو راضی برضا ہو کر برداشت کر لینا چاہیے۔ اسی جذبے کا اظہار فارسی اور ترکی شعرا کے ہاں اکثر فَلَک اور چَرْخ کے الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے جن سے اجرامِ فلکی (Spheres) کے غیر عقلی اور ناگزیر اثرات مراد لیے جاتے ہیں۔

ترکی میں قِسْمت کا لفظ اس شعبۂ عدلیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جسے قَسّام لِیغی کہتے ہیں، بالخصوص قِسْمت عَسْکریّہ کی ترکیب میں، جو اس محکمے کا نام ہے، جسے سلاطین کی طرف سے اوقاف کی نگرانی اور انتظام سونپا جاتا تھا (دیکھیے سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ)۔

**مآخذ:** (۱) E. Littmann: *Morgenländische Wörter im Deutschen*، Tübingen ۱۹۲۳ء؛ (۲) Else Marquardsen: *Das Wesen des Osmanen*، میونخ ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۰۔

(J. H. KRAMERS)

* **قُسَنْطِیْنَہ:** (اور متعدد مختلف اشکال، [مثلاً فیروز آبادی: قاموس، قُسَنْطِیْنَہ؛ سامی بک: قاموس الاعلام: قُسَنْطِیْنَہ] انگریزی، فرانسیسی: Constantine)، الجزائر کا ایک شہر، ضلع (département) قُسَنْطِیْنَہ کا صدر مقام۔ یہ شہر الجزائر سے ۳۲۰ میل جانب مشرق اور Philippeville (فیلیپوویل) سے ۵۰ میل جانب جنوب مشرق جو قُسَنْطِیْنَہ کی بندرگاہ ہے اور اس سے بذریعۂ ریل ملایا گیا ہے اور ۳۶ درجے ۲۲ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۸؛ درجے ۵۶ دقیقے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔ ۱۹۰۶ء میں

اس کی آبادی باون ہزار ۲۴۷ تھی [۱۹۶۷ء میں: ۲۵۵۰۰۰] جس میں سے ۱۵۷۷۹ یورپی تھے، ۸۴۲۷ یہودی اور ۲۸۰۵۱ مقامی باشندے۔

قسنطینہ کی جائے وقوع نے اسے ایک قدرتی قلعہ بنا دیا ہے۔ یہ ایک چوکور کی شکل میں ایک پتھریلی سطح مرتفع پر تعمیر کیا گیا ہے اور اس کی جنوب مشرقی، شمال مشرقی اور شمال مغربی حدود گہری گھاٹیاں بناتی ہیں اور وہ گرد و پیش کے علاقے سے محض ایک پتلی سے تنگنائے کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ یہ سطح مرتفع شمال سے جنوب کی سمت گہری ڈھلوان ہوتی گئی ہے۔ قصبے کا سب سے بلند حصہ سطح سمندر سے ۲۵۰۰ فٹ بلند ہے، بحالیکہ سیدی رشید کا مرابط، [رباط] جو ایک میل سے بھی کم فاصلے پر ہے، صرف ۲۱۷۰ فٹ بلند ہے۔ گھاٹیوں میں سے جو گویا اس قدرتی قلعے کی خندقوں کا کام دیتی ہیں، سب سے زیادہ قابل ذکر وہ ہے جو سطح مرتفع کے جنوب مشرقی اور شمال مشرقی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی ہے اور جس کے نیچے کے حصے میں دریائے رمّل Rummal ہے۔ یہ دریا ایک تنگ وادی کے ساتھ ساتھ بہتا ہے، جو درحقیقت ایک گہرا کھڈ ہے جس کی دیواریں سیدھی اوپر کی طرف ۵۰۰ سے ۶۰۰ فٹ تک بلند ہیں، یہ ڈیڑھ میل تک تین سرنگوں میں جا کر غائب ہو جاتا ہے، پھر ان میں سے آبشاروں کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، اور آخر میں الحما کے سرسبز میدان میں اتر آتا ہے۔ اس وادی یا کھڈ کے آرپار جس کے دائیں کنارے کے اوپر منصورہ کی سطح مرتفع ہے (۲۳۴۰ فٹ) رومیوں نے ایک پل تعمیر کر دیا تھا جو عرب فتح کے بعد کئی صدیوں تک محفوظ تھا (البکری: *Description de l' Afrique*، مترجمۂ de Slane، ص ۱۵۰) نے اس کا ذکر کیا ہے اور الادریسی (طبع de Geoje، ص ۱۱۱) اسے ان سب سے زیادہ جاذب توجہ عمارتوں میں سے ایک بتاتا ہے، جنہیں دیکھنے کا اسے اتفاق ہوا تھا۔ اس پل پر ایک دوسری کے اوپر محرابوں کی دو قطاریں تھیں، اس کی بلندی ۲۱۷ فٹ تھی اور اس کے ایک سرے سے دوسرے تک، سڑک اور ایک کاریز چلی گئی تھی، جو شہر کے لیے درکار پانی لاتی تھی۔ یہ پل تیرھویں صدی میں بیٹھ گیا، اٹھارھویں صدی میں اسے صلاح بے کے حکم سے ایک ہسپانوی مہندس کی زیر نگرانی دوبارہ تعمیر کیا گیا جو ۱۸۴۷ء میں بالکل ہی منہدم ہو گیا اور اس کی جگہ ایک لوہے کا پل بنا دیا گیا۔ یہ ۴۳۲ فٹ لمبا تھا اور دریائے رمّل کے آرپار ۵۲۸ فٹ کی بلندی پر سے گزرتا تھا۔ آج کل [۱۹۲۷ء] ایک اور پل اس دریا کے کچھ اور اوپر جا کر بنایا جا رہا ہے تاکہ سطح مرتفع منصورہ کو، جہاں ریلوے سٹیشن اور یورپی باشندوں کا مسکونہ علاقہ واقع ہے، ان مکانوں سے ملا دیا جائے جو پہلے سے شہر کے جنوب مغرب میں کودیت اتی Küdiat-Aty کے پہلوؤں اور سپاٹ چوٹی پر بنے ہوئے ہیں۔ یہ وہی پہاڑی ہے جس کی اس طرف سے قسنطینہ کے مدخل پر زد پڑتی ہے۔

اگرچہ ان تعمیرات کی وجہ سے شہر کا عام منظر بہت حد تک بدل گیا ہے، تاہم اس کی بعض اپنی خصوصیات ابھی تک برقرار ہیں۔ الجزائر کے دوسرے شہروں کے برعکس یہ کسی مشرقی شہر کے بجائے القبائل کے ایک بڑے گاؤں سے مشابہ ہے۔ اس کے مکانات کی چھتیں مٹی کی ہیں اور اس کے اندر تنگ اور پیچدار گلیوں کا جال بچھا ہے، جو بعض اوقات سیڑھیوں کی طرح گھاٹی کے کنارے تک اترتی ہیں، جس کے بلند حصوں پر مکان بنے ہیں۔ سڑکوں اور بازاروں میں قبائلیوں، یہودیوں اور مزابیوں (Mzabites) کی بھیڑ بھاڑ اور

شور و غل رہتا ہے ۔ آثار قدیمه بھی دوچار ھی ھیں، جن میں فنی نقطۂ نظر سے کوئی چیز جاذب نظر نہیں ، البته ان سے قسنطینه کی گزشته تاریخ کی یاد ضرور تازہ ہوتی ہے، مسجد جامع شروع کے حفصی حکمرانوں کے زمانے (تیرھویں صدی عیسوی) کی تعمیر شدہ ہے ۔ سوق الغزال کی مسجد کے علاوہ، جو اب کلیسا ہے، سیدی الحزار اور سیدی القطّانی کی مسجدیں اٹھارھویں صدی میں بنی تھیں؛ چنانچه ان کا تعلق عہد سلطنت عثمانیه سے ہے ۔ یہی بات اس محل کے بارے میں کہی جا سکتی ہے جسے آخری ترک بے احمد نے فرانسیسیوں کی فتح سے کچھ ھی پہلے تعمیر کروایا تھا ۔

قسنطینه کے ابتدائی حالات پردۂ خفا میں ھیں ، لیکن گمان غالب ہے که جس جگه یه واقع ہے وهاں مقامی باشندے قدیم زمانے ھی سے آباد ہوگئے ہوں گے، چنانچه کلاسیکی (رومی و یونانی) ادب میں اس مقام پر کرته Kirta نامی ایک شہر کی موجودگی کا ذکر آتا ہے ۔ اس شہر کی سامی اصل (قرت = شہر) سے یه قیاس ہوتا ہے که شاید قرطاجیوں نے یہاں ایک نو آبادی قائم کرلی ہوگی۔ بہرصورت کرته کا ذکر قدیم قرطاجنی جنگوں میں نومیدیه Numidia کے دارالسلطنت کے طور پر آتا ہے، چنانچه وهاں سالفیکس Syphax کا ایک محل تھا ۔ ماسی نسّا Masinissa اور اس کے جانشینوں نے یہاں کئی اهم عمارتیں بنوائیں اور یونانی اور رومی تاجروں کو آنے کی دعوت دی ۔ پہلی صدی ق ۔ م کی خانه جنگیوں کے دوران میں ایک مہم آزما P. Sittius Nucerianus نے قیصر روم جولیس سیزر کی طرف سے کرته پر قبضه کرلیا اور مؤخر الذکر کی تکمیل فتوحات پر اسے یه شہر اور ملحقه علاقه بطور انعام مل گیا ۔ اس طرح کرته ایک رومی نو آبادی بن گیا اور اس کا نام Calonia Cirta julia یا Kirta Sittianoram رکھ دیا گیا ۔ جب آغستس Augustus نے نومیدیه کی سلطنت کو بحال کر دیا تو جوبا Juba ثانی نے اسے اپنی سلطنت کا مرکزی شہر قرار دیا اور وہ وهاں سات سال تک مقیم رہا (۳۲ تا ۷۱ ق ۔ م ) تاآنکه اسے نومیدیه کے بدلے ماریٹانیه کی بادشاهت قبول کرنی پڑی ۔ بایں همه یه شہر بدستور چار نوآبادیوں کی جمہوریه کا صدر مقام رہا ۔ پھر تیسری صدی عیسوی میں یه Namidia Cioilis Certensis یا Namidis کا مرکز حکومت بن گیا جسے Maximianus Hercules نے ۲۹۷ء میں قائم کیا تھا ۔ ان خانه جنگیوں کے دوران میں ، جو Diocletian کی تخت سے دست برداری کے بعد رونما ہوئیں، یہاں کے باشندوں نے غاصب تخت الیگزانڈر Alexander کی حکومت کو تسلیم کر لیا اور جب اسے قرطاجنه سے نکالا گیا تو اسے پناہ دی اور اس طرح اپنے آپ کو Maxentius کا مورد عتاب بنا لیا ۔ مؤخرالذکر نے کرته پر قبضه کرکے ۳۱۱ء میں اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی ۔ ۳۱۳ء میں قسطنطین Constantine نے اسے دوبارہ آباد کیا جس نے Maxentius پر فتح حاصل کرلی تھی اور شہر کا نام قسنطینه Constantina رکھ دیا گیا، جو اب تک چلا آ رہا ہے ۔ ونڈالوں Vandals کے حملے کے بعد قسنطینه پر ان وحشیوں کا قبضه ہو گیا، لیکن ۴۴۲ء میں Geiserich نے اسے قیصر روم کو واپس دے دیا ۔ مغربی سلطنت کی تباهی کے بعد قسنطینه آزاد و خود مختار رہا، یہاں تک که بوزنطیوں نے ونڈالوں پر فتح پانے کے بعد ۵۳۳ء میں شمالی افریقه کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ شمالی افریقه پر عربوں کے حملے کے وقت تک یه شہر انھیں کے زیر نگیں رہا ۔

مؤرخین اس بارے میں خاموش هیں که یه شہر مسلمانوں کے هاتھ کس زمانے میں لگا، تاهم

گمان غالب یہ ہے کہ اس پر شروع کے عرب حملوں کا کوئی اثر نہ ہوا بلکہ قرطاجنہ اور سب سے آخر میں ہتیار ڈالنے والے دوسرے بوزنطی قلعوں کے بعد اس پر قبضہ ہو سکا۔ صوبۂ افریقیہ میں شامل ہو جانے کے بعد قسنطینہ نے یکے بعد دیگرے قیروان کے حکمرانوں، یعنی بنو اغلب، بنو فاطمہ اور مصر میں المعز کا دارالسلطنت منتقل ہونے کے بعد بنو زھرہ کی حکومت تسلیم کی۔ بنو حماد کے ہاتھوں مشرق المغرب کے ایک حصے سے محروم ہو جانے کے بعد بھی اس پر بنو زھرہ کا قبضہ برقرار رہا، لیکن بنو ھلال کے حملے کے وقت یہ ان کے ہاتھ سے بالکل نکل گیا۔ المعز الحمادی نے ان پریشانیوں سے فائدہ اٹھایا اور اس شہر پر قبضہ کر کے اسے اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا۔ امیر الناصر کے چچا بل بار Bel Bar کی انگیخت پر ہونے والی بغاوت کے باوجود قسنطینہ ایک صدی تک المعز کے جانشینوں کے قبضے میں رہا۔ الموحد یحیٰی کے ہاتھوں بجایہ (Bougie) کی تسخیر کے بعد بجایہ کے آخری حکمران نے قسنطینہ میں پناہ لی اور پھر مزید مزاحمت کا خیال ترک کر کے اس نے عبدالمؤمن کے آگے ہتیار ڈال دیے، جس کی افواج نے اب شہر پر قبضہ کر لیا۔ علی بن غانیہ نے ۱۱۸۵ء میں اس پر حملہ کیا، جو ناکام رہا۔ عبدالمؤمن کی قائم کردہ سلطنت کے قطعی سقوط کے وقت تک قسنطینہ الموحدون کا وفادار رہا۔

اس زمانے میں قسنطینہ بہت خوش حال شہر تھا۔ البکری کہتا ہے: "قسنطینہ ایک عظیم اور قدیم شہر ہے، جس کی بہت بڑی آبادی ہے.... اس میں مختلف ایسے خاندان آباد ہیں جن کا تعلق دراصل مِیلَہ، نِفزاوہ اور قسْطِیلِیہ کے بربر قبائل سے تھا، لیکن یہ بعض کُتامی قبائل کی ملکیت ہے۔ اس کے بازاروں میں قیمتی سامان کی بھرمار ہے اور تجارت رونق پر ہے" (کتاب مذکور، ص ۱۵۰)۔ الادریسی قسنطینہ کو ایک گنجان آباد اور تجارتی شہر بتاتا ہے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے: "یہاں کے باشندے مالدار ہیں۔ ان کے عربوں سے معاہدے ہیں اور وہ زمین کو کاشت کرنے اور فصلوں کو محفوظ رکھنے کے سلسلے میں ان سے تعاون کرتے ہیں۔ ان کے زیر زمین گودام ایسے اچھے ہیں کہ ان میں اناج بغیر کسی طرح کے نقصان پہنچنے کے سو سال تک رکھا جا سکتا ہے۔ وہ شہد اور مکھن بڑی مقدار میں جمع کرتے اور بیرونی ملکوں کو بھیجتے ہیں" (کتاب مذکور، ص ۱۰۱)۔

جب الموحّدون کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو اہل قسنطینہ نے حفصی فرمانروا ابو زکریا کی حکومت تسلیم کر لی، جس کی بادشاہت کا اعلان ۱۲۳۰ء میں تونس میں کیا گیا تھا [رک بہ حفص، بنو]۔ بنو حفص کے ماتحت (تیرھویں تا سولھویں صدی عیسوی) اس شہر کی تاریخ بہت مبہم اور غیر مسلسل ہے۔ تونس کے حکمران قسنطینہ کی ملکیت کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ وہ اکثر وہاں قیام کرتے اور اس کی رونق اور ترقی میں کوشاں رہتے تھے۔ بالعموم وہ اس کی حکومت اپنے خاندان کے شہزادوں کو ھی تفویض کرتے تھے، تاہم ان کی پیش بندیوں اور زحمتوں کے باوجود یہ کئی موقعوں پر ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔ مثلاً ۱۲۸۲ء میں ابو اسحٰق کے عہد میں یہاں کے حاکم ابن الوزیر نے تونس کے بادشاہ کے خلاف بغاوت کر دی اور اسے بزور شمشیر اس پر دوبارہ قبضہ کرنے کے لیے اپنے بیٹے ابو فارس کو بھیجنا پڑا؛ ۱۲۸۴ء میں اس کے باشندوں نے شہر کے دروازے مدعی سلطنت ابو زکریا، والی بجایۃ، کے لیے کھول دیے؛ ۱۳۰۵ء میں حاکم شہر ابی العامر کی تجویز

پر انہوں نے تونس کے حفصی حکمران کی اطاعت قبول کر لی، تاہم جلد ہی انہوں نے اسے بے دخل کرکے دوبارہ بجایہ کے بادشاہ ابو البقا کا اقتدار تسلیم کر لیا۔ ابو البقا کو اپنا مفاد اسی میں نظر آتا تھا کہ حفصی سلطنت کی وحدت بحال کی جائے؛ چنانچہ ۱۳۰۹ء میں وہ اس میں کامیاب ہو گیا اور کچھ عرصے تک مشرق المغرب میں امن و امان قائم رہا۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ نئی نئی پریشانیاں پیدا ہونے لگیں۔ ۱۳۱۲ سے ۱۳۱۹ء تک قسنطینہ وزیر ابن غمْر کے زیر اقتدار تقریباً خود مختار رہا، جو تونس کے تخت پر اپنی پسند کے ایک حکمران، یعنی ابو یحیٰی کو بٹھانے میں کامیاب ہو گیا۔ ۱۳۲۵ء میں ایک اور وزیر ابن القلُون کی بغاوت کی وجہ سے شہر کے باشندوں کو بنو عبدالواد کے حملے کا سامنا کرنا پڑا، تاہم یہ ناکام رہا۔ المغرب کے مشرقی علاقے میں بنو مرین اور بنو عبدالواد کے مابین برپا ہونے والی جنگوں، نیز ابو یحیٰی کے بیٹے ابو عبداللّٰہ اور پوتے ابو زید کی کامیاب حکومت کی وجہ سے قسنطینہ کو چند برس کے لیے امن و سکون نصیب ہو گیا۔ بایں ہمہ جو امن بمشکل قائم کیا گیا تھا، وہ چودھویں صدی میں مرینی مہموں کے باعث پھر خلل پذیر ہو گیا۔ ابو الحسن بغیر لڑے بھڑے قسنطینہ میں داخل ہو گیا اور ۱۳۴۷ء میں اس نے حکومت کا تختہ الٹ کر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ قیروان میں ابو الحسن کی شکست کے بعد حفصیوں کی حکومت کا ایک نیا دور شروع ہوا اور الفضل نے، جو بنو حفص ہی سے تھا، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر شہر پر قبضہ کر لیا، لیکن یہ اس کے پاس تھوڑے دنوں تک رہا، کیونکہ یہاں کا سُابق حفصی حاکم ابو زید، جسے ابو العنان نے اسیری سے رہا کر دیا تھا، قسنطینہ پر دوبارہ قابض ہو گیا اور بعدازاں اپنے محسن کو چھوڑ کر اس نے ابو الحسن کے ایک بیٹے تاشفین کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ کچھ عرصے بعد ابو زید کے بھائی ابو العباس نے اسے شکست دے کر تاشفین کو تخت سے اتار دیا اور خود سلطان کا لقب اختیار کر لیا۔ اس نے دواودہ اور سُدْوِیکش عربوں کو، جنہوں نے ۱۳۵۵ء میں قسنطینہ کا محاصرہ کر لیا تھا، پسپا کر دیا لیکن جب ابو العنان نے بذات خود اس پر چڑھائی کر دی تو وہ اس کی مدافعت نہ کر سکا۔ اس نے اس شہر کو مرینیوں سے ۱۳۶۰ء میں دوبارہ حاصل کر لیا۔ ۱۳۷۰ء میں سلطان تونس بننے کے بعد اس نے اپنی وفات تک قسنطینہ کے صوبے میں امن و امان قائم رکھا۔ اس کے برخلاف اس کے جانشین ابو فارس کو اپنے بھائی ابو بکر سے اسے دوبارہ از سر نو چھیننا پڑا جس نے اس پر عرب قبائل کی مدد سے قبضہ کر لیا تھا۔

قسنطینہ کی پندرھویں صدی کی تاریخ کے بارے میں ہمارے پاس صحیح تفصیلات موجود نہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بنو حفص کی حکومت کے خلاف بغاوتیں کثرت سے نہیں ہوئیں۔ بہر حال اس کا اقتدار زیادہ‌تر برائے نام ہی تھا۔ اس دور میں قسنطینہ کے حقیقی حاکم عرب قبیلۂ ذَواوِدَہ کی ایک شاخ اولاد ساولہ کے شیوخ تھے۔ خود شہر میں حکومت چند خاندانوں کے ہاتھ میں تھی، جو اولاد ساولہ کے موالی میں سے تھے۔ ان میں مثال کے طور پر مرابطی الاصل عبدالمؤمن کا خاندان تھا، جس کے سرداروں کو بہ موروثی حق حاصل تھا کہ وہ شیخ الاسلام اور امیر الرکاب (قافلۂ حجاج کے رہنما) کے فرائض انجام دیں۔ اسی طرح خاندان بن بادیس کے ارکان نے از خود قاضی کے فرائض ادا کرنے کا کام سنبھال رکھا تھا اور بن الفُگُون (یا

الفکون) فقہا کی حیثیت سے مشہور تھے۔

شمالی افریقہ میں ترکوں کی آمد سے قسنطینہ کے لیے پریشانیوں کا ایک نیا دور شروع ہو گیا۔ اس وقت میدان میں دو حریف جماعتیں موجود تھیں۔ ایک جماعت کی رہنمائی عبدالمؤمن کر رہا تھا اور وہ حفصی اقتدار کو برقرار رکھنے کے حق میں تھی۔ دوسری وہ جماعت تھی جس نے الفکون کے زیر قیادت ترکوں کو وہاں آنے کی دعوت دی تھی۔ بقول M. Mercier ترکوں کی طرف سے شہر پر قابض ہونے کی پہلی کوشش ١٥١٧ء میں ہوئی تھی۔ M. Mercier کے قول کے بیان کے مطابق خیر الدّین [باربروسہ] کے ایک نائب حسن نے ١٥١٩-١٥٢٠ء میں قسنطینہ کے باشندوں کو مجبور کیا کہ وہ اس کے آقا کے اقتدار کو تسلیم کر لیں، تاہم یہ اطاعت محض چند روزہ رہی کیونکہ [ہمیں پتا چلتا ہے کہ] ١٥٢٦ء میں تونس کے حفصی حکمران کا ایک نمائندہ شہر میں متمکن تھا۔ قسنطینہ پر ترکوں کے قطعی قبضے کی تاریخ ١٥٣٤ء سے شروع ہوتی ہے جب وہاں باقاعدہ قلعہ نشین فوجی دستہ متعین کر دیا گیا۔ بہرحال ان کا اقتدار آسانی سے مستحکم نہیں ہو سکا۔ حفصیوں کے حامیوں نے ترکی حکومت کو فوراً ہی تسلیم نہیں کیا بلکہ وہ اس فکر میں رہے کہ اپنے نئے آقاؤں سے کس طرح نجات حاصل کی جائے۔ ١٥٦٧ء کے آخر یا ١٥٦٨ء کے شروع میں انھوں نے ترکی قلعہ نشین دستے کو تہ تیغ کرکے ترکوں کے حمایتیوں کو شہر بدر کر دیا۔ نظم و ضبط بحال کرنے کے لیے پاشا محمّد کو قسنطینہ کے خلاف ایک مہم لے جانی پڑی۔ اہل شہر میں مزاحمت کرنے کی ہمت نہ تھی، چنانچہ انھوں نے بغیر لڑے بھڑے شہر کے دروازے کھول دیے۔ ١٥٧٢ء میں ایک اور بغاوت برپا ہوئی اور اسے بھی بہت سختی سے فرو کر دیا گیا۔ بنو عبدالمؤمن کو، جن کی شہ پر یہ بغاوت ہوئی تھی، تمام مراعات سے محروم کردیا گیا اور اس کے بعد سے انھیں شہر کے معاملات میں کوئی نمایاں کردار ادا کرنے کا موقع نہ ملا۔ اپنے اس تنزل کو انھوں نے بہت بد دلی سے قبول کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ١٦٤٢ء میں قبائل کی بغاوت اور عرب سرداروں کی نافرمانی کی وجہ سے ترکوں کے لیے دشواریاں پیدا ہوئیں تو موقع سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے دوبارہ بغاوت برپا کر دی لیکن یہ بھی بہت جلدی فرو کر دی گئی۔ جب قسنطینہ سولھویں صدی میں مشرق کی بہنک کا صدر مقام بنا دیا گیا تو اس شہر کے فرحت بے کی حکومت کے بعد سے پچاس سال بعد تک مکمل امن اور سکون حاصل رہا (یعنی ١٦٣٧ء تک)، لیکن الجزائر کے لوگوں کی تونس کے معاملات میں دخل اندازی کے نتیجے کے طور پر قسنطینہ اپنے ہمسایوں کی انتقامی کارروائیوں کا ہدف بن گیا۔ ١٧٠٠ء میں تونس کے مراد بے نے، جو قسنطینہ کے علی خوجا کے خلاف دو لڑائیوں میں فتح مند رہا تھا، شہر کا محاصرہ کر لیا اور تین مہینے تک اس کی ناکہ بندی جاری رکھی۔ الجزائر کے فرمانروا کو قسنطینہ کی خطرناک صورت حال کی اطلاع ایک قاصد کے ذریعے ہوئی، جو ایک رسے کی مدد سے جو ایک چٹان کے اوپر سے لٹکا دیا گیا تھا، وہاں سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا تھا، اور اس نے اس کی مدد کے لیے ایک فوج بھیج دی جس کی آمد سے پہلے ہی تونس کے سالار نے شہر خالی کر دیا۔

اٹھارھویں صدی قسنطینہ میں ترکی اقتدار کے عروج کی نشاندھی کرتی ہے۔ اس عرصے میں بیلک پر مستعد اور عقلمند آدمی متمکن رہے، جو خودمختار حکمرانوں کی طرح، نہ کہ الجزائر کے بادشاہ ڈی

Dey کے عاجز و مسکین نمائندوں کی طرح حکومت کرتے رہے، جیسے مثلاً قلیان حسن بے جو بوقامیہ کہلاتا تھا (۱۷۱۳ تا ۱۷۳۶ء)؛ حسن بن حسین جو بوحنک کے نام سے معروف تھا (۱۷۳۶ تا ۱۷۵۴ء)؛ احمد القولی (۱۷۵۶ تا ۱۷۷۱ء) اور سب سے بڑھ کر صالح بے (۱۷۷۱ تا ۱۷۹۲ء)۔ قسنطینہ بہت سی عام دل چسپی کی عمارتوں کے لیے ان سب کا مرہون منت ہے، چنانچہ بوقامیہ نے سوق الغزال کی مسجد تعمیر کی؛ بوحنک نے نئی سڑکیں بنوائیں اور سیدی الخضر کی مسجد تعمیر کی؛ خود صالح بے نے دریاے رمّل کا پل اور وہ رومی کاریز جس کے ذریعے جبل واش کا پانی شہر میں آتا تھا، از سرنو تعمیر کی۔ اس نے سیدی القطّانی کی مسجد اور مدرسہ بھی بنوایا اور اطالوی صنّاعوں کو اپنے لیے ایک محل تعمیر کرنے پر مامور کیا جسے چینی کے ٹکڑوں اور سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ کیا گیا تھا جو اٹلی سے خریدے گئے تھے۔

اس درخشاں عہد کے بعد فتنہ و فساد اور گڑبڑ کا دور آیا۔ خود صالح بے نے جسے الجزائر کے فرمانروا نے اس سے ناراض ہو کر برطرف کر دیا تھا، بغاوت کھڑی کرنے کی کوشش کی، لیکن بری طرح ہلاک ہوا۔ ۱۷۹۲ سے ۱۸۲۶ء تک قسنطینہ میں سترہ بایوں (حاکموں) نے حکومت کی۔ ان میں سے بعض صرف چند ماہ بلکہ چند دن تک اپنے عہدے پر مامور رہے۔ یہ سب کے سب اپنے ظلم و ستم اور ہوا و ہوس کی بنا پر بدنام تھے۔ قسنطینہ کو اس صورت حال سے بہت نقصان پہنچا، سرکاری کاروبار معطل ہو گیا۔ تجارت تباہ ہو گئی اور باشندوں کی جانیں اور ان کی املاک ہمیشہ معرض خطر میں رہنے لگیں۔ اس اندرونی خرابی پر گرد و نواح کے لوگوں کے حملوں کا بھی جلد ہی اضافہ ہو گیا۔ بل آرش (ابن العرش) کے قبائل کے لشکروں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی اور ۱۸۰۴ء میں وہ قسنطینہ کی دیواروں تک بڑھ آئے۔ تین سال بعد تونس کی ایک فوج نے جو سلیمان کاخیا کے زیر قیادت تھی، شہر کا محاصرہ کر لیا۔ اس کی دو مہینے تک (اپریل مئی ۱۸۰۷ء) ناکہ بندی رہی۔ ایک دفعہ اس پر گولا باری بھی کی گئی۔ الجزائر سے ایک کمک فوج کے نزدیک آنے پر تونس والوں نے محاصرہ اٹھا لیا اور پسپا ہوتے وقت انھیں ۱۱۶۷ قیدیوں اور پورے توپ خانے سے ہاتھ دھونے پڑے۔ احمد بے، جو قسنطینہ کا آخری بے تھا، وہ سب صفات موجود تھیں جو اس کے پیشروؤں میں مفقود تھیں۔ وہ علم دوست، سرگرم کار، صاحب ہمت اور مستعد آدمی تھا، لیکن اپنے جور و تشدد اور ان محصولات کی وجہ سے جو اس نے اہل قسنطینہ سے اپنے لیے وہاں پرانے دارالبے کی جگہ ایک نیا محل بنوانے کی غرض سے روپیہ اکٹھا کرنے کے لیے عائد کیے، لوگ اس سے نفرت کرنے لگے۔ فرانسیسیوں کے الجزائر پر قبضے کے بعد اس نے اوجاق [دولتی نظام] کے غائب ہو جانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ کوشش کی کہ ریجنسی Regency کے مشرق میں ایک خود مختار ریاست قائم کر لے اور باب عالی سے اس نے اپنے لیے پاشا کا خطاب حاصل کر لیا۔ ۵ دسمبر ۱۸۳۰ء کو جنرل گلازل Glauzel کی جانب سے ایک فرمان کے ذریعے معزول ہو جانے کے بعد بھی قسنطینہ پر اس کا تصرف رہا۔ اس کا خاتمہ اس لیے ٹلتا رہا کہ فرانسیسی حکومت کو پہلے تو یہ تامل رہا کہ بجائے جنگ کے وہ از خود اطاعت قبول کر لے تو اچھا ہے اور دوسرے جب اس سلسلے میں گفت و شنید ناکام ہو گئی تو وہ یہ نہیں پسند کرتی تھی کہ ایک خطرناک جنگ مول لے، لیکن ۱۸۳۹ء میں مارشل گلازل نے جو اس زمانے میں الجزائر کا گورنر جنرل تھا، قسنطینہ کے خلاف ایک مہم

لے جانے کی اجازت حاصل کر لی۔ بونہ Bone سے ۲ نومبر کو روانہ ہو کر فرانسیسی افواج بغیر کسی دقت کے شہر کے سامنے پہنچ گئیں اور منصورہ اور کدیۃ علی کی پہاڑیوں پر صف آرا ہو گئیں۔ دو حملے جو محصورین نے بے کے خلیفہ عیسٰی کی قیادت میں شہر سے نکل کر کیے پسپا کر دیے گئے۔ دوسری طرف وہ دو حملے بھی جو فرانسیسیوں نے ۲۲ اور ۲۳ دسمبر کی درمیانی رات کو کیے، ناکام رہے۔ کلازل نے محاصرہ اٹھانے کا فیصلہ کر لیا اور بونہ واپس چلا گیا۔ اگرچہ موسم کی خرابی کی وجہ سے پسپائی میں بہت دشواری پیش آئی، لیکن اس رکاوٹ کی تلافی اگلے سال کر دی گئی۔ ۶ اکتوبر ۱۸۳۷ء کو ایک فرانسیسی فوج نے جنرل Damremont کی قیادت میں قسنطینہ کا محاصرہ کر لیا۔ توپ خانے کو کدیۃ علی پر نصب کر دیا گیا تاکہ شہر کے جنوب مشرق محاذ میں رخنہ پیدا کر دیا جائے۔ ڈیمرے مونٹ جنگ میں ۱۲ اکتوبر کو ہلاک ہو گیا، لیکن ۱۳ اکتوبر کو اس کے جانشین جنرل والی Valle نے حملے کا حکم دیا اور بہت سخت جنگ کے بعد ان دستوں نے جو کرنل Combe اور کرنل Lamoricière کی قیادت میں تھے، شہر کو فتح کر لیا۔ احمد بے، جو فرانسیسیوں کے قریب پہنچنے پر شہر سے چلا گیا تھا، جنوب کی طرف پسپا ہو گیا، جہاں وہ فرانسیسیوں کے علی الرغم مزید گیارہ سال تک ملک پر حکومت کرتا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۸۳۷ء کا محاصرہ قسنطینہ کا انیسواں محاصرہ تھا۔

فرانسیسی قبضے کے بعد قسنطینہ، جس کا نظم و نسق فوجی افسروں کی زیر نگرانی ایک حاکم کو سونپ دیا گیا تھا، ایک اعلٰی فوجی قیادت (Commadement Superiéur) کا صدر مقام اور فرانسیسیوں کی مشرقی صوبے میں فوجی کارروائیوں کا مرکز بن گیا۔ یہ شروع میں فوجی قانون کے ماتحت رہا اور یہاں شہری حکومت ۱۸۴۸ء تک قائم نہیں کی گئی، لیکن ۱۸۴۹ء میں یہ ضلع کا دارالحکومت بن گیا۔ اس وقت سے اس شہر نے بڑی ترقی کی ہے، لیکن یورپی آبادی میں اضافے کے باوجود یہاں مقامی باشندوں کو الجزائر کے دوسرے شہروں کی بہ نسبت، باستثنائے تلمسان، زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قسنطینہ مشرق کے قبائل کے لیے سامان رسد کی بہم رسانی کے لیے ایک منڈی اور مرکز کا کام دیتا رہا ہے۔ یہاں کی مقامی دستکاریاں باقی ہیں اور وہ گرد و پیش کے علاقے کو سوتی کپڑا اور چمڑے کی چیزیں مہیا کرتی ہیں۔

**مآخذ:** (۱) Vars: *Cirta-Constantine*، قسنطینہ ۱۸۹۵ء، ص ۸؛ (۲) Cherbonneau: *Constantine et ses de antiquities* (پیرس ۱۸۵۷ء، ص ۸)؛ (۳) Vayssettes: *Histoire des beys de Constantine* (*Bulletin Societe archeologique de Constantine* ۱۸۶۹ء)؛ (۴) E. Mercier: *Histoire de Constantine*، قسنطینہ ۱۹۰۳ء، ص ۸)؛ (۵) G. Mercier: *Corups des inscriptions arabes et turques de I Algérie*، *Department de Constantine* (پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۸)؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل مقالہ الجزائر؛ خاص ہو۔

(G. Yver)

تعلیقہ: [ایک طویل جدوجہد کے بعد جولائی ۱۹۶۲ء میں الجزائر فرانسیسی تسلط سے بالکل آزاد ہو گیا تھا اور اب ایک آزاد جمہوریہ ہے جو الجمہوریۃ الجزائریۃ الدیموقریطیہ الشعبیہ کے نام سے موسوم ہے۔ قسنطینہ اس کے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے تیسرے نمبر پر ہے۔ ۱۹۶۷ء کی مردم شماری کی رو سے اس کے باشندوں کی کل تعداد ۲ لاکھ پچپن ہزار ہے۔ یہ ایک بڑا تجارتی اور تعلیمی مرکز ہے اور حال ہی میں یہاں ایک

یونیورسٹی بھی قائم ہو گئی ہے] ۔

(محمّد وحید مرزا)

* **قَشْقَائی** : ایران کی ایک ترک قوم؛ کہتے ہیں کہ یہ نام دراصل ترکی لفظ قَشْقا ہے، جس کے معنی ہیں ”وہ گھوڑا جس کے ماتھے پر سفید نشان ہو“ (W. Radloff: *Versuch eines Wörterbuches der türk. Dialecte...*، ۲ : ۳۹۵) ۔ کہا جاتا ہے کہ قشقائی خَلَج ترکوں کی نسل سے ہیں (نیز دیکھیے *BGA*، ۱ : ۱۵۸ : خَلَج) جن کے متعلق الاِصْطَخْری (*BGA*، ج ۱) اور بعد کے مصنفین بتاتے ہیں کہ وہ ہندوستان اور سیستان کے درمیانی علاقے میں رہتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ خَلَج پہلے تو عراق عجم میں نقل مکان کر گئے جہاں ایک ضلع آج بھی خَلَجستان کے نام سے مشہور ہے ۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ابھی تک وہاں ترکی بولنے والی ایک قوم آباد ہے (V. Minorskiy کی نجی طور پر دی ہوئی معلومات) ۔ قشقای عراق سے فارس چلے آئے جہاں وہ آج تک بدوی زندگی بسر کر رہے ہیں ۔ سردیوں میں وہ اس صوبے کے جنوبی حصے بالخصوص فیروز آباد کے گرد و نواح میں پڑاؤ ڈالتے ہیں جہاں ان کے قبیلے کے سردار (ایلخانی) کو بلحاظ منصب صوبے کا والی سمجھا جاتا ہے ۔ پَرویزَہ کا مستحکم قلعہ ایلخانی صَولۃ الدولہ (۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۶ - ۱۹۰۷ء) نے تعمیر کرایا تھا ۔ گرمیوں میں یہ لوگ کُمیشہ اور گُندمون تک چکر لگاتے رہتے ہیں جو صوبۂ اصفہان کے جنوبی حصے میں واقع ہیں ۔ بقول [لارڈ] کرزن (Curzon: *Persia and the Persian Question*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲ : ۱۱۲ ببعد) قشقای قوم کی تعداد ۱۸۷۰ء تک بہت زیادہ تھی (۶۰ ہزار خاندان؛ جنگ کے دنوں میں ۱۲۰۰۰۰ گھوڑ سوار)، لیکن ۱۸۷۱ء اور ۱۸۷۲ء کے قحط سے انہیں بڑا نقصان پہنچا ۔ کرزن کو اس کی سیاحت کے دوران میں (۱۸۸۹ء) ان کے خاندانوں کی تعداد ۲۵ ہزار بتائی گئی، لیکن اس نے ان کی اصل تعداد ۱۰-۱۲ ہزار لکھی ہے ۔ Tumansky (۱۸۹۴ء) نے بھی اصل قشقای قوم کے خیموں کی تعداد ۱۲ ہزار ہی بتائی ہے ۔ لیکن وہ لکھتا ہے کہ وہ تمام بدوی جن کے محاصل قشقائیوں کا ایلخانی ادا کرتا ہے ان کی تعداد اس سے دگنی ہوگی (۲۴ ہزار) ۔ بعد کے سیاحوں نے اس سے بھی زیادہ تعداد لکھی ہے : ۳۵ ہزار (۱۹۰۹ء)، ۵۵ ہزار (۱۹۱۴ء میں) ۔ ۲۰ ہزار سپاہیوں پر مشتمل قشقائیوں کے ایک خوب مسلح ڈویژن نے ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم میں جرمنی کا ساتھ دیتے ہوئے انگلستان کے خلاف حصہ لیا ۔ قشقای سب کے سب بڑے کٹر شیعہ ہیں ۔ مرد گھوڑے پالتے ہیں (گھوڑے عربی نسل کے ہیں)، عورتیں قالین بنتی ہیں ۔ کچھ قشقائیوں نے جنوب میں داراب اور شمال میں کُمیشہ کے مقام پر شہری زندگی اختیار کر لی ہے ۔ کرزن کے بیان کی رو سے اگرچہ قشقای نسلاً ترک ہیں، لیکن انہیں قبیلۂ لُر سے متعلق سمجھا جاتا ہے ۔ اپنے رسم و رواج کے اعتبار سے بھی وہ بختیاری اور کُوت گلو (اغا جری کے ترک قبیلہ کا تعلق بھی اس لُر قبیلے سے ہے) سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ۔ ان گیتوں کے پیش نظر جو ۱۹۱۴ء میں A. Romaskevič نے قلمبند کیے تھے، یہ پتا چلتا ہے کہ قشقای زبان ایک جنوبی ترکی بولی ہے جو ترکمانی اور آذربیجانی سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے ۔

**مآخذ** : (۱) A. A. Romaskevič : *Piesni Koshkaicev*، در *Sbornik Muzeya Antropolygii i Etnografii pri Ross. Akad. Nauk. = Publications du Musée d' Anthropologie et d' Ethnographie près l' Acad. des Sciences de Russie*، ج ۵/۲؛ ابھی تک یہ صرف علٰحدہ دستیاب ہوتی ہے، ص ۵۷۳ تا ۶۱۰؛ اس میں

جن کتابوں کی فہرست دی ہوئی ہے ان میں A. Dupré : Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء سے لے کر G. Demorgny : Les réformes administratives en Perse. Les tribus du Fars (RMM، ۱۹۱۳ء، ۲۲ : ۹۲ تا ۱۰۰) اور B. V. Miller : Kočeviya plemena Farsistana (Vostočniy sbornik، ۱۹۱۹ء، ۲ : ۲۱۳ تا ۲۱۸؛ ۱۹۰۹ء کی روئداد) تک شامل ہیں۔

(W. BARTHOLD)

* **قُشَیْر** : (بنو)، [بقول ابن دُرَید قُشَیر یا تو قِشْر (بمعنی چھلکا، خول، کھرنڈ وغیرہ) کی تصغیر ہے یا اَقْشَر (بمعنی خوبرو، خوش شکل) کی۔ بنو قُشَیر بن کَعب بن ربیعۃ بن عامر بن صَعْصَعَۃ [رک بہ عامر بن صَعْصَعَۃ] ایک مشہور عرب قبیلہ جس کے عُقَیل اور جَعْدۃ [رک باں] کے قبیلوں سے خصوصاً قریبی تعلقات تھے، جو اپنے نسب نامے کی رو سے ایک دوسرے کے بھائی برادر ہوتے ہیں۔ عام روایت کے بموجب قُشَیر کی ماں بنو سُلَیم [رک بہ سُلَیم بن منصور] قبیلے کی رَیطَہ بنت قُنفُذ بن مالک تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں وہ بنو قشیر جو الیمامہ میں متوطن تھے، عامر بن صَعْصَعَۃ کی سب جنگوں میں شرکت کرتے رہے، خصوصاً ان میں جو بنو تَمیم، بنو شَیبان (جن کے سردار حاجب بن زُرَارہ کو مالک ذُوالرُّقَیبہ ابن سَلَمَۃ الخَیر بن قُشَیر نے جَبَلَہ کی لڑائی میں قید کر لیا تھا) اور الحِیرہ کے بادشاہوں کے خلاف لڑی گئیں (دیکھیے نقائض، طبع Bevan، ص ۷۰، ۴۰۴ تا ۴۰۵)۔ وسط عرب میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی کامیابیوں کے بعد آپ کے پاس وفود بھیجنے اور آپ سے مفاہمت کرنے میں بنو قُشَیر نے عامر کے دوسرے قبیلوں کا ساتھ دیا۔ روایت ہے کہ یہی وہ زمانہ تھا جس میں انھوں نے اسلام قبول کیا (دیکھیے متون مندرجۂ Caetani : Annali dell' Islam، ۱/۱ : ۲۹۷ (۹ھ، فصل ۷۸))۔ بعد کے زمانے میں انھوں نے کوئی خاص امتیاز حاصل کیے بغیر شام اور عراق کی جنگوں میں حصہ لیا اور فتح کے بعد خاص طور پر وہ سلطنت کے مشرقی حصوں میں آباد ہو گئے۔ عہد اموی میں، ان لوگوں کی خراسان میں بہت آبادی تھی اور انھیں وہاں بہت اقتدار حاصل تھا، چنانچہ اس صوبے کے متعدد والی قُشَیری تھے (منجملہ اوروں کے زُرارہ بن عُقبہ [بن سُمَیر بن سَلَمَۃ الخَیر] جس کے خاندان کے پاس گھوڑوں کی ایک ایسی نسل تھی جسے بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔) اس قُشَیری نو آبادی کا بانی اور مشترک مورث حَیدہ بن معاویہ بن قشیر ایک نیم اسطوری شخص تھا جس کی عمر ناقابل یقین طور پر دراز اور اولاد کی تعداد ایک ہزار بتائی جاتی ہے (ابن حَجر : الاِصابَۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۵۶، عدد ۱۸۹۰؛ ابو حاتم السِّجِستانی : کتاب المعمَّرین، در Goldziher : Abhandlungen zur arab. Phil.، ۲ : ۹۷) دوسری طرف المُبَرّد (طبع Wright، ص ۲۷۳) میں ہم اسی طرح کی طویل عمر مذکورۂ بالا قُشَیری سردار (مالک) ذُوالرُّقَیبہ (ابن سَلَمَۃ الخَیر) سے منسوب پاتے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ خراسان میں سکونت رکھنے والے تقریباً سب ہی قشیری مشاہیر جن کا تاریخ میں نام آتا ہے سَلَمَۃ الخیر کے خاندان سے تھے اور ذوالرُّقَیبہ بھی اس خاندان سے تھا، جو بظاہر اس قبیلے کا طبقۂ امرا تھا۔

بنو قُشَیر میں نامور شاعر زیادہ نہیں ہوئے۔ ان میں مشہور ترین شاعر یزید بن الطَّثْرِیہ ہے جو عہد اموی کے خاتمے اور عہد عباسی کے آغاز کے درمیانی زمانے میں زندہ تھا۔ [اموی عہد میں ایک اور مشہور قُشَیری شاعر الصِّمَّۃ بن عبداللہ بن الطُّفَیل بن قُرّہ بن هُبَیرۃ (م حدود ۹۵ھ/۷۱۴ء) کا نام بھی کتب انساب و ادب میں ملتا ہے (دیکھیے

الزرکلی: الاعلام، بذیل الصمّة)].

انساب کی کتابوں، بالخصوص ابن الکلبی میں بعض اور نسلی گروہوں کا ذکر بھی آتا ہے جو بنو قشیر کے نام سے موسوم تھے اور جن میں سے دو اسلم اور اوس (الصار) کے جنوبی قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے.

[قُرّة بن ھُبیرہ بن عامر بن سَلَمة الخیر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے اسے اس کی اپنی قوم کے صدقات کا والی مقرر فرما دیا (جمھرة انساب العرب، ص ۲۸۹)۔ بنو قُشَیر میں نامور محدّث، والی، سپہ سالار اور قاضی بھی ہوے ہیں۔ بنو قُشیر کے بہت سے خاندان خراسان، نیشاپور اور اندلس میں جا آباد ہوے تھے۔ اندلس میں جیّان اور اَلبیرہ کے شہروں میں بنو قشیر بکثرت آباد تھے (جمھرة انساب العرب، ص ۲۹۰)۔ ان قُشیریوں میں کُلثوم بن عیاض القُشَیریّ [رک بآن] اور بَلج بن بِشر بن عیاض [رک بآن] جیسے نامور سپہ سالار اور عسکری قائد، امام مسلم بن الحجّاج النیشاپوری [رک بآن] صاحب الصحیح جیسے مستند اور شہرۂ آفاق محدّث و فقیہ اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ھوازن صاحب الرسالة القشیریة [رک بہ القشیری] جیسے مشہور صوفی و زاھد و سالک خاص طور پر قابل ذکر ہیں].

**مآخذ**: (۱) ھشام ابن الکلبی: جمھرة الانساب (مخطوطۂ برٹش میوزیم Add، ۲۳، ۲۹۷) ورق ۱۳۳ الف تا ۱۳۷ الف؛ (۲) Wüstenfeld: *Genealogische Tabellen*، ۱۱۷؛ Register، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۳) ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق (طبع Wüstenfeld)ص ۱۸۱؛ (۴) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld) ص ۳۴؛ [(۵) ابن حزم: جمھرة انساب العرب، ص ۲۸۹ و ۲۹۰]؛ (۶) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ؛ (۷) القلقشندی: نھایة الارب، بذیل مادّہ؛ (۸) النویری: نھایة الارب، ۲: ۳۴۰].

(G. LEVI DELLA VIDA [و ادارہ])

* **القُشَیری**: ابوالقاسم عبدالکریم بن ھَوازِن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمّد، ولادت ۳۷۶ھ/۹۸۶ء، وفات ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء.

[اس موضوع پر دو مقالے شائع کیے جا رہے ہیں] (۱) القشیری، علم کلام میں اشعری ابوبکر بن فُورَک کے شاگرد اور تصوف میں السُّلَمی اور ابوعلی الدّقّاق کے مقلّد تھے، جن کی بیٹی فاطمہ (م ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء) سے انھوں نے شادی کر لی تھی۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء سے ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء تک وہ اشعری جماعت کے دوسرے لوگوں، حنبلی فقہا اور سلجوق عمال کے ظلم و تعدی کا شکار رہے۔ ان کی معروف ترین تصنیفیں دو رسالے ہیں، یعنی رسالة إلی جماعة الصوفیہ ببلدانِ الاسلام جو تصوف کو اشعری فلسفۂ ماوراء الطبیعیات کے مطابق بنانے کی غرض سے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں لکھا گیا؛ اور شکایة اہل السنة بحکایة مانا لھم من المحنة جو الاشعری کے نام کو الحاد کے اس الزام سے بری کرنے کے لیے ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء میں لکھا گیا جو اس کی تعلیم جوہر فرد (Atomist metaphysics) پر عائد کیا گیا تھا (مطبوعہ، در السُّبکی: طبقات، بار اول، مطبوعۂ قاہرہ ۲: ۲۷۶ تا ۲۸۸)۔ ایک رمزیہ تفسیر قرآن بنام لطائف الاشارات بھی قشیری کے قلم سے ہے اور تصوف کے طریقوں پر ایک درسی کتاب بنام ترتیب السُّلوک بھی جس کی باطنیت کو قصداً مبہم رکھا گیا ہے۔ رسالة پر جو اسلامی تصوف پر ایک مستند متد اول کتاب ہے، ابن الداعی نے امامیہ نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے (تبصرة، لیتھو تہران ۱۳۱۳ھ، ص ۴۰۵ تا ۴۰۹) اور ۱۲۹۰ھ میں وہ قاہرہ سے الانصاری کی شرح

کے ساتھ چار جلدوں میں شائع ہوئی - یہی ایک کارآمد طباعت ہے، ایک جلد کے چھوٹے ایڈیشن ([مثلاً ١٣١٨ھ وغیرہ کے) چھپائی کی غلطیوں سے پر ہیں -

**مآخذ** : (١) السُّبکی : طبقات الشّافعیه ، بار اول، مطبوعهٔ قاهره ٣ : ٢٤٣ تا ٢٤٨؛ (٢) براکلمان : *GAL*، ١ : ٤٣٢ تا ٤٣٣؛ (٣) R. Hartmann : *Al-Kuschairis Darstellung des Ṣûfîtums*، برلن ١٩١٤ء؛ [(٤) ایم-ایم شریف : A History of Muslim philosophy، جلد اول] .

(L. MASSIGNON)

⊗ (٢) **القُشَیْری** : شیخ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمّد النیشاپوری المعروف بہ زین الاسلام ابوالقاسم قشیری ٣٧٦ھ میں استوا میں پیدا ہوے - ابن عساکر نے لکھا ہے "ان کا شمار طبقۂ ثالث میں ہونا چاہیے، لیکن ان کی وفات کی وجہ سے، جو طبقۂ ثالث کے اعیان کے بعد واقع ہوئی، انھیں متاخر طبقے میں شمار کیا گیا ہے" (ابن عساکر : تَبْیِیْن کَذِب المُفْتَرِی، ص ٢٧٢، مطبوعۂ حیدر آباد دکن) - وہ نسلاً خالص عرب تھے، ان کے باپ قشیری تھے، اور قبیلۂ قُشَیر بن کعب سے تعلق رکھتے تھے، جو اموی عہد میں ترک وطن کرکے خراسان کے نواح میں آ کر آباد ہو گئے تھے - والدہ کی طرف سے سلمی تھے - قشَیری کے آبا و اجداد نیشاپور کے نواح میں استوا کے ضلعے میں رس بس گئے تھے (ابن خلکان : وفیات الاعیان، ص ٥٣٩، مطبوعۂ قاہرہ) .

قشَیری کے بچپن کے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے - وہ بچہ ہی تھے جب کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا - پھر ابوالقاسم الایمانی نے، جو ان کے خاندان سے رشتۂ مودت رکھتے تھے، عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی - بعد ازاں وہ نیشاپور چلے آئے اور ممتاز اساتذہ سے علوم دینیہ کی تحصیل کی - ان دنوں نیشاپور میں ابو علی الدّقّاق کا طوطی بول رہا تھا - وہ راہ طریقت کے مشہور رہنما تھے - انھوں نے قشیری کو اپنے سلسلے میں داخل کر لیا اور اپنی صاحبزادی بھی قشیری کے حبالۂ عقد میں دے دی - انھوں نے علم فقہ، ابوبکر الطوسی اور اصول فقہ ابوبکر بن فُورک (م ٤٠٦ھ/ ١٠١٥ء) سے پڑھا - اس کے بعد ابو اسحٰق الاسفرائنی (م ٤١٨ھ/ ١٠٢٧ء) کے درس سے مستفید ہوے - مؤخر الذّکر دونوں اساتذہ قشیری کے مداح تھے - تعلیم سے فراغت کے بعد انھوں نے ابوبکر الباقلانی (م ٤٠٣ھ/ ١٠١٢ء) کی کتابوں کا مطالعہ کیا، جو اشعریوں کے بڑے عالم تھے - ان تمام علوم کے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ابو علی الدّقّاق سے بھی ربط و ضبط قائم رکھا تاآنکہ ابو علی الدّقّاق وفات پا گئے - بعدازاں وہ مشہور صوفی مصنف ابو عبدالرحمٰن السُّلَمی کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو گئے - اس وقت قشیری خراسان میں جملہ علوم اسلامیہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے - وہ بیک وقت فقیہ بھی تھے اور اصولی بھی، شیخ طریقت بھی تھے اور مفسر، محدث، فصیح و بلیغ اور سب سے بڑھ کر کاتب اور شاعر بھی - ان کے وعظ میں بڑی تأثیر تھی - ان کے ایک ہم عصر ابوالحسن علی الباخرزی (م ٤٦٧ھ/ ١٠٧٥ء) نے لکھا ہے "اگر ان کا وعظ پتھر بھی سنے تو موم بن جائے اور اگر شیطان ان کی مجلس میں باندھ دیا جائے تو تائب ہو جائے اور ان کی بات قول فیصل کی حیثیت رکھتی تھی" - (ابن عساکر : تَبْیِیْن کَذِب المُفْتَرِی، ص ٢٧٣، مطبوعۂ حیدر آباد) - ان کی شہرت کی وجہ سے بعض محروم قسمت فقہا ان سے جلنے لگے اور بے سروپا الزام لگا کر ان کی عظمت کو گھٹانے لگے - ان کی ابتلا و آزمائش کا حال السُّبکی نے

تفصیل سے لکھا ہے (السّبکی : طبقات الشافعیّہ، ۲ : ۲۶۹، مطبوعۂ قاہرہ)، ان کے مخالفین میں زیادہ تر معتزلی اور حنبلی فقہا تھے، جنھوں نے سلجوق حکمرانوں سے قشیری کو سزا دینے کی اجازت لے لی تھی، چنانچہ قشیری گرفتار کر لیے گئے اور انھیں وعظ کہنے کی ممانعت کر دی گئی۔ ان کے حامیوں اور مریدوں کو شہر بدر کر دیا گیا اور مساجد میں انھیں برا بھلا کہنا شروع کر دیا گیا۔ مصیبت اور آزمائش کا یہ زمانہ پندرہ برس (۴۴۰ تا ۴۵۵ھ/ ۱۰۴۸ تا ۱۰۶۳ء) رہا۔ اس دوران میں انھیں بغداد میں جائے پناہ ملی، جہاں خلیفہ القائم ان سے اعزاز و اکرام سے پیش آیا۔ طغرل بیگ کے پر آشوب عہد حکومت کے بعد جب اس کا جانشین عضدالدّولہ ابو الشجاع (الپ ارسلان) سریر آرائے خلافت ہوا تو قشیری اور دوسرے خراسانی علما جو نیشاپور سے ترک وطن کرکے بغداد چلے آئے تھے، واپس اپنے وطن میں آ گئے، جہاں انھوں نے نہایت آرام و راحت سے دس برس گزارے۔ اب ان کا وقار بحال ہو چکا تھا اور انھوں نے تعلیم و تلقین کا سلسلہ دوبارہ شروع کر دیا۔ ان کے ہزاروں مرید تھے۔ انھوں نے ۱۶ ربیع الآخر ۴۶۵ھ/ ۳۰ دسمبر ۱۰۷۲ء میں وفات پائی۔ اور اپنے قدیمی مرشد ابو علی الدّقاق کے پہلو میں دفن ہوئے۔

**سوانح کے مآخذ:** قشیری کی قدیم ترین سوانح وہ ہے، جو دُمیۃُ القصر کے مصنف علی بن الحسن الباخرزی (م ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۵ء) نے لکھی تھی۔ یہ عبدالغافر (م ۵۲۹ھ/ ۱۱۳۴ء) کے بھی زیر استعمال رہی ہے۔ عبدالغافر قشیری کا نواسہ تھا، جس نے السیاق میں جو الحاکم النیساپوری نیشاپور کا تکملہ ہے، اپنے جلیل القدر نانا کے حالات لکھے ہیں۔ بدقسمتی سے یہ بیش قیمت کتاب جس سے قشیری کے تمام سوانح نگاروں نے اعتنا کیا ہے، دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہے۔ اس کے مطالب کا خلاصہ الصرافینی نے لکھا ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ کتاب خانۂ قپرلی زادہ (عدد ۱۱۵۲) میں محفوظ ہے۔ ان کے سوانح کا دوسرا مآخذ، جو مقابلۃً مختصر ہے، ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی ہے (م ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء) جو قشیری کا ہم زمانہ تھا۔ اس نے بغداد میں ان سے حدیث کا سماع بھی کیا تھا (تاریخ البغداد، ۱۱ : ۸۳، مطبوعۂ قاہرہ)، تیسرا مآخذ الہجویری کی کشف المحجوب ہے۔ یہ بھی قشیری کے ہم عصر تھے۔ ان کے حالات جو ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء)، السمعانی (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء)، ابن خلکان (م ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء)، اور متأخرین میں السّبکی اور ابن العماد الحنبلی (۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء) نے لکھے ہیں، وہ ثانوی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ ان کا کسی ایک مآخذ پر انحصار ہے یا وہ تمام روایات کا مجموعہ ہیں۔

**تصانیف:** قشیری بہت سے علوم میں امام کا درجہ رکھتے تھے۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی تیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، جو مختلف علوم و فنون پر مشتمل ہیں۔ ان میں اہم ترین الرسالہ ہے جو انھوں نے ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۶ء میں لکھا تھا۔ تصوف ان کا دلپسند موضوع تھا۔ الرسالہ کے علاوہ، جو علم تصوف پر بہترین کتاب ہے، انھوں نے بہت سی علمی یادگاریں چھوڑی ہیں جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ ان میں تصوف کے مسائل اور ان کے اعمال پر گہرے مباحث ملتے ہیں۔ طالبین تصوف کی تعلیم و ہدایت کے لیے انھوں نے یہ کتابیں لکھی تھیں۔ (۱) ترتیبُ السُّلوک؛ (۲) آدابُ الصُّوفیّہ؛ (۳) احکام السّماع؛ (۴) [کتاب التّحبیر فی علم التّذکیر]؛ (۵) عقدُ الجواہر و نُورُ البصائر فی فضیلۃ الذّکر و الذّاکر؛ تصوف کے نظری مسائل پر ان کی یہ کتابیں ہیں: (۱) اللُّمع فی الاعتقاد؛ (۲)

حیاة الأرواح؛ (۳) المعراج؛ (۴) المناجاة؛ ان کے علاوہ انھوں نے حدیث اور تفسیر پر بھی بہت کچھ لکھا تھا [مثلاً]: (۱) لطائف الاشارات، قرآن مجید کی تفسیر ہے (طبع قاہرہ ۱۹۶۸ء-۱۹۷۰ء) جس پر تصوف کا رنگ غالب ہے۔ علمی اعتبار سے یہ السلمی کی تفسیر کے پائے کی ہے؛ (۲) شرح اسماء اللہ الحسنی؛ (۳) التیسیر فی علم التفسیر۔

قشیری تصوف اور اشعریت کے سرگرم وکیل تھے۔ تصوف کی حمایت میں انھوں نے الرسالہ لکھا جب کہ اشعریت کی تائید میں انھوں نے شکایة اهل السنة بحکایة ما نالهم من المحنة سپرد قلم کیا۔ مؤخر الذکر رسالے کا متن، السبکی کے طبقات (۲: ۲۷۵ تا ۲۸۸) میں موجود ہے۔ اس کی غرض تالیف امام اشعری اور اشعریوں کے خلاف الزامات کی تردید ہے۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض عقائد اور نظریات بلاوجہ اشعریوں کی طرف منسوب کر دیے گئے جن سے وہ قطعاً بری الذمہ ہیں۔

امام اشعری کے مخالفین نے ان کے بعض معتقدات جو خدائی صفات، اعمال کی سزا و جزا، انسانی اعمال کی ماہیت اور قرآن مجید کی ابدیت سے متعلق تھے، کا سختی سے رد کیا ہے۔ قشیری نے ان تمام مباحث کا جائزہ لیا ہے اور امام اشعری کی پر زور حمایت کی ہے، جو دراصل عقیدۂ اہل السنت والجماعة کا دفاع ہے۔ الرسالہ اور فصول فی الاصول کی تمہید میں انھوں نے یہی فریضہ سرانجام دیا ہے۔ ایک اعتبار سے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ الرسالہ میں اہل السنت کے عقائد کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی گئی ہے اور الشکایہ میں ان عقائد کا بیان ہے جن کی تصوف میں تعلیم دی جاتی ہے۔

**تصوف**: قشیری نہ صرف ممتاز صوفی تھے بلکہ ایک نامور صوفی اہل قلم بھی تھے۔ ان کا الرسالة بجا طور پر علم تصوف کی بہترین اور مقبول ترین کتاب ہے۔ صدیوں سے یہ رسالہ ارباب تصوف کے لیے بہترین مرشد کا کام دیتا چلا آیا ہے۔ اور افادیت میں الغزالی کی ضخیم تصنیف احیاء علوم الدین سے کہیں بڑھ کر ہے۔ رسالہ کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں مقبول ترین شرح زکریا الانصاری (م ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء) کی ہے (اس سے قدیم تر شرح سدید الدین ابو محمد عبدالمعطی الاسکندری اللخمی کی ہے جس کی تکمیل ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء میں ہوئی تھی۔ (طبع عفیفی قاہرہ ۱۹۵۴ء) فاضل مصنف کے نزدیک تصوف کی حقیقت کیا ہے، اس کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ رسالہ کے مضامین و مطالب کا تجزیہ کیا جائے، لیکن یہ کام ابھی تک کسی محقق عالم کی علمی کاوش کا منتظر ہے۔ یہاں رسالے کے مندرجات کا ادھورا سا نقشہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ رسالہ علم تصوف کے ان تمام مضامین و مباحث کا جامع ہے، جو پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک ظہور پذیر ہو چکے تھے۔ رسالے کے اپنے اغراض و مقاصد ہیں، اس طرح یہ مواد اور تصور کے اعتبار سے بھی منفرد ہے۔ بطور نمونہ اس کا مقابلہ الهجویری کی کشف المحجوب سے کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک طرف یہ رسالہ ابو نعیم الاصفہانی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء) کے حلیة الاولیاء اور السلمی (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) کے طبقات الصوفیہ سے الگ نظر آتا ہے تو دوسری طرف ابو طالب المکی (م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی قوت القلوب، الکلاباذی (م ۳۹۰ھ/۹۹۹ء) کی التعرف اور الهروی (م ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) کی منازل السائرین ایسی کتب تصوف سے ممتاز دکھائی دیتا ہے۔ یہ چھ ابواب پر مشتمل ہے۔

باب اول: کتاب کی ابتدا میں مصنف نے [اپنی تصنیف کے] اغراض و مقاصد لکھے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے زمانے کے ارباب تصوف سلف

صالحین اور اہل السنت و الجماعت کے سیدھے راستے سے بھٹک گئے ہیں اور اس تصنیف سے ان کی یہ غرض ہے کہ تصوف کو بدعات اور خرافات سے پاک کرکے اس کو صحیح صورت میں پیش کیا جائے۔ انھوں نے مسائل اصول لکھے ہیں اور زیادہ زور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت (توحید) پر دیا ہے، جو تمام عقائد کی جڑ ہے اور اسی پر تصوف کی بنیاد قائم ہے۔ بقول ان کے توحید یہ ہے کہ اس بات کا اقرار کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ذات و صفات اور افعال کے اعتبار سے ازل سے یکتا ہے۔ توحید سے یہ مراد ہے کہ نہ تو کوئی اس کا ثانی ہے اور نہ ہی اس کی صفات میں کوئی دوسرا شریک ہے اور نہ کوئی چیز اس کے جیسے افعال کرسکتی ہے۔ یعنی اللہ ہی خالق افعال ہے۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى [طٰہٰ] : ۵ (مہربان اللہ عرش پر متمکن ہے) کے متعلق ان کا عقیدہ معتزلہ سے بالکل علٰحدہ ہے۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے۔ اس کی ذات یکتا ہے۔ وہ نہ تو کسی چیز کے مشابہ ہے اور نہ مماثل؛ نہ وہ جسم ہے نہ جوہر نہ عرض۔ ارباب تصوف کے نزدیک توحید کے جو معانی و مطالب ہیں، ان کے ثبوت میں وہ بہت سے صوفیوں کے اقوال پیش کرتے ہیں تاکہ توحید کی اہمیت اچھی طرح ظاہر ہو سکے۔

باب دوم: یہ صوفیوں کا تذکرہ ہے جس کا آغاز ابراھیم بن ادھمؒ (م ۱۶۱ھ/۷۷۷ء) اور اختتام احمد بن رود باری (م ۳۶۹ھ/۹۷۹ء) پر ہوا ہے۔ اگرچہ وہ اس حصے کے لیے سُلَمی کی طبقات الصوفیہ کے مرہون منت ہیں، جس کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے، لیکن مشائخ کے حالات اور اقوال کا انتخاب کرنے میں انھوں نے اپنی انفرادیت قائم رکھی ہے۔ انھوں نے تراسی مشائخ کا ذکر کیا ہے، جن میں ۸۰ مشائخ کا ذکر سُلَمی کی طبقات الصوفیہ میں بھی ملتا ہے، جو سو مشائخ کے حالات پر مشتمل ہے۔ دونوں کتابوں کی ترتیب بھی یکساں ہے اگرچہ سُلَمی نے کتاب کی ترتیب طبقات کے لحاظ سے رکھی ہے۔ یہ طبقاتی تقسیم قشیری کے ہاں مفقود ہے۔ ان مشائخ کے تذکرے میں قشیری نے سُلَمی سے براہ راست روایت کی ہے۔ کبھی لکھتے ہیں "شیخ ابو عبدالرحمٰن السُلَمی نے ہمیں بتلایا" اور کبھی یہ لکھتے ہیں "میں نے شیخ ابو عبدالرحمٰن السُلَمی کو یوں فرماتے سنا"۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قشیری کو السُلَمی سے سماع حاصل تھا یا انھوں نے از خود السُلَمی کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا یا ان کے درمیان کوئی دوسرا واسطہ تھا۔

باب سوم: اس میں ارباب تصوف کی اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے، بالخصوص احوال اور ان مسائل کی جو نفس، قلب اور روح سے تعلق رکھتے ہیں۔

باب چہارم: اس میں مقامات کا ذکر ہے اور اس کی ابتدا توبہ کے بیان سے کی گئی ہے۔

باب پنجم: آداب صوفیہ پر ہے، اس میں راہ طریقت کی آفتوں سے آگاہ کیا گیا ہے اور ان سے بچنے کے طریقے بتلائے گئے ہیں۔

باب ششم: خاتمے پر مشتمل ہے، جس میں قشیری نے راہ سلوک کے چلنے والوں کو نصائح (وصایا) سے مستفید کیا ہے۔ (درحقیقت) رسالہ کا باب سوم، چہارم اور پنجم ہی کتاب کی جان ہے اور تصوف کے تمام نظری اور علمی مباحث کو شامل ہے۔ قشیری کا طرز بیان اگرچہ علمی ہے، لیکن لطف زبان اور حسن بیان کو بھی انھوں نے برقرار رکھا ہے۔ ان کا اسلوب بیان فصیح، موثر اور باوقار ہے۔ تصوف کے دقیق مسائل بیان کرتے ہوئے وہ پہلے صوفیوں کے صرف اقوال ہی نقل

نہیں کرتے بلکہ وہ مندرجۂ ذیل طریق عمل اختیار کرتے ہیں :

(الف) جہاں تک ممکن ہو وہ مسئلہ زیر بحث کے اثبات کے لیے قرآن مجید سے استدلال کرتے ہیں۔

(ب) وہ مستند راویوں کے واسطے سے اقوال نقل کرتے ہیں۔

(ج) وہ دوسرے صوفیوں کے اقوال کو منتخب کرکے ان کا (تنقیدی) جائزہ لیتے ہیں تاکہ مسئلہ زیر بحث کے تمام معانی اور مفاہیم اچھی طرح واضح ہو جائیں۔ انھوں نے تصوف کے احوال اور مقامات کا جس طرح نفسیاتی جائزہ لیا ہے، وہ حد درجہ قابل ستائش ہے۔

(د) وہ ہر جگہ ذاتی رائے کا بھی اظہار کرتے جاتے ہیں، چونکہ وہ خود بھی راسخ العقیدہ صوفی ہیں، اس لیے وہ تصوف کی تشریح و تفسیر واضح اور مستحکم نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باطل اور ملحدانہ نظریات کا سختی سے رد کرتے ہیں۔ رسالہ کی ابتدا میں صوفیوں سے مخاطب ہو کر انھوں نے اپنے نقطۂ نظر کی یوں وضاحت کی ہے۔ "تم جان لو۔ اللہ تم پر رحم کرے کہ اس جماعت کے جتنے شیوخ گزرے ہیں، انھوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی ہے اور اپنے عقائد کو بدعتوں سے محفوظ رکھا ہے۔ ان قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انھوں نے سلف صالحین اور اہل السنت کو پایا ہے، یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقۂ مشبّہ کی تمثیل اور نہ فرقۂ معطّلہ کی تعطیل پائی جاتی ہے۔ انھوں نے قِدم کے حق کو پہچانا ہے اور انھیں یہ بات حقیقی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ موجود کی کیا صفتیں ہیں اور معدوم کی کیا" (الرسالہ، ص ۳، قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔

انھوں نے اپنا عقیدہ ان لفظوں میں بیان کیا ہے :

خدائے تعالٰی کی وحدانیت میں اعتقاد رکھنا، جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور اس کی ذات و صفات میں کسی کو شریک نہ کرنا، بطور انسان کے اسی ذات پاک پر انحصار رکھنا، وہی عدم سے وجود میں لایا ہے۔ خدائے تعالٰی انسان نہیں بن سکتا اور نہ کوئی انسان خدا ہو سکتا ہے، اس لیے تجسیم، حلول اور اتحاد ایسے تمام نظریات باطل ہیں اور ان کا سختی سے انکار کر دینا چاہیے۔ قشیری نے شرعی تصوف اور ملحدانہ تصوّف کے درمیان خط امتیاز کھینچ دیا ہے۔ اس طرح ہم کئی اعتبار سے ان کو الغزالیؒ کا پیش رو کہہ سکتے ہیں۔

**مآخذ :** (۱) الباخرزی : دُمیۃُ القصر (ذیل یتیمۃ الدھر)، ص ۱۹۳، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) السبکی : طبقاتُ الشافعیّہ، ۲ : ۲۶۹ ببعد؛ ۳ : ۲۴۳ تا ۲۴۸، قاہرہ؛ (۳) السّمعانی : الاَنساب، ص ۴۵۲ ب، مطبوعۂ سلسلۂ یادگار گب، لنڈن؛ (۴) ابن العماد : شذراتُ الذّھب، ۳ : ۳۱۹ تا ۳۲۲، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ (۵) خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، ۱۱ : ۸۳، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الھجویری : کشف المحجوب، مترجمۂ R. A. Nicholson، ص ۱۶۷ ببعد، مطبوعۂ کیمبرج؛ (۷) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۱ ببعد، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۸) ابن خلکان : وفیات الاَعیان، ص ۳۷۵ ببعد، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الیافعی، مرآۃ الجنان، ۳ : ۹۱، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۱۰) ابن تغری بردی : النجوم الزّاھرہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) طاش کبری زادہ : مفتاح السّعادہ، ۱ : ۴۳۸، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۱۲) القُشیری : الرسالۃ القشیریۃ، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) محمد بن عبدالرحمٰن السُّلمی : طبقات الصوفیہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۱ : ۸۸۱، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۱۵) سدید الدین اللخمی الاسکندری : الدلالۃ علی فوائد الرسالۃ، طبع

مقالہ نگار، قاہرہ؛ (۱۶) زکریا الانصاری : شرح الرسالۃ القشیریہ (نتائج الافکار القدسیہ کے حاشیے پر)، قاہرہ ۱۲۹۰ھ؛ (۱۷) پیر محمد حسن : رسالہ قشیریہ ترجمہ مع مقدمہ و تعلیقات، راولپنڈی ۱۹۷۰ء؛ (۱۸) براکلمان : GAL، ۱ : ۴۳۲ تا ۴۳۳، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۱۹) R. Hartmann : *Al-Kushairis Darstellung des Sufimus*، برلن ۱۹۱۴ء۔

(A. E. AFFIFI)

* **اَلْقَصّاب** : ایک قصبہ جو جنوبی عرب میں وادی بیحان میں واقع ہے۔ اس قصبے میں ۱۲ قلعہ نما عمارتیں اور ۴۰۰ مکانات ہیں۔ یہودیوں کے محلے میں مکانوں کی تعداد ۵۰ ہے اور یہ چاروں طرف سے نخلستانوں سے گھرا ہوا ہے۔ اس میں چار بڑے بازار ہیں جہاں تجارتی کاروبار کی وجہ سے بڑی چہل پہل رہتی ہے، تجارت کا مال زیادہ تر عدن سے آتا ہے اور ہال حاف کی راہ سے لایا جاتا ہے۔ روئی، جو یہاں بکثرت کاشت ہوتی ہے، بہت عمدہ کپڑے بنانے کے کام آتی ہے جن کی جنوبی عرب میں بہت مانگ رہتی ہے۔ یہاں نیل کی بھی بہت کاشت کی جاتی ہے اور رنگ سازی کے بہت سے کارخانوں میں مشہور نیلے رنگ کا مال تیار ہوتا ہے جس کی سارے جنوبی علاقے میں بے حد مانگ ہے۔ کپاس اور نیل کے علاوہ اس زرخیز سرزمین میں گیہوں، جو، باجرہ، خصوصاً اس کی سرخ رنگ کی قسم (*Pennisetum Spicatum Korn.*) اور موسم گرما کا باجرا، کھجور، انگور اور سبزیاں پیدا ہوتی ہیں۔ جنوبی عرب کے تمام دوسرے مقامات کی طرح بیحان کے صدر القصّاب کے یہودی بھی چاندی اور چمڑے کی چیزیں بنانے کا کام کرتے ہیں۔

**مآخذ** : (۱) C. Landberg : *Arabica*، ۵ : لائیڈن ۱۸۹۸ء، ص ۳۰ تا ۴۲۔

(A. GROHMANN)

**قِصاص** : [قَصّ (ق ص ص) سے مشتق ہے۔*⊗ قصّ کا اصل مفہوم قطع ہے لسان میں ہے : و اصل القصّ القطع یقال قصصت ما بینھما ای قطعت (لسان، بذیل مادّہ) "قصّ" کے معانی میں قصّ الشعر (بال کاٹنے) کا مفہوم بھی شامل ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے قصّ الشعر .... قطعہٗ (لسان، بذیل مادّہ) اور قطع مسافت (مسافت طے کرنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جب کہ آثار قدم کی تلاش اور پابندی کے ساتھ مسافت طے کی جائے۔ لسان میں ہے : و قصّ آثارھم... قیل ھو تتبع الاثر... قال تعالٰی فَارْتَدَّا عَلٰی آثَارِ ھِمَا قَصَصًا ○ ... و معنی فارتدا علی آثارھما قصصا ای رجعا من الطریق الذی سلکاہ یقصّان الاثر (لسان، بذیل مادّہ) جراحات یا قتل کے قَوَد (بدلے) کو قصاص اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں جرم و سزا کے مابین مماثلت کا تتبّع کیا جاتا ہے : القصاص فی الجراح مأخوذ من ھذا اذا اقتصّ لہ منہ بجرحہ مثل جرحہٖ ایاہ او قتلہ بہ (لسان، بذیل مادّہ)]۔

[اصل مقالہ میں Settlement کو قصاص کے اندر داخل کیا ہے حالانکہ وہ قصاص نہیں بلکہ حق قصاص سے دست بردار ہونا ہے] شرع اسلامی کے مطابق اس کا اجرا یا تو قتل عمد کی صورت میں ہوتا ہے یا ان جراحات کی صورتوں میں جو منجر بہ ہلاک نہ ہوں۔ پہلی شکل "قصاص فی النفس" (خون کے بدلے خون) کہلاتی ہے اور دوسری شکل "قصاص فیما دون النفس"۔

(۱) عرب جاہلیت کے اندر قصاص کی جو خود ساختہ صورتیں رائج تھیں۔ ان کی بابت دیکھیے Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، ص ۱۸۶ ببعد؛ Procksch : *Über die Blutrache bei-den Vorislamischen Arabern Und Mohammeds Stellung zu ihr*؛ نیز مجموعۂ مقالات *Zum ältesten*

*Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen*، ج ۵ تا ۷؛ اور Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، ص ۲۸۳ ببعد، دیکھیے Lammens: *L'Arabie occidental avant l'Hégire*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۸۱ ببعد۔

(۲) [شریعت اسلامی میں قصاص کے بارے میں دی گئی ہدایات سے محسوس ہوتا ہے کہ یہاں یہ سمجھا گیا ہے] کہ عرب جاہلیت میں خون کا جو بدلہ لیا جاتا تھا، اس میں نفس قصاص تو احکام شرعی کی روح کے مطابق تھا، لیکن اس کے مفہوم میں مغالطہ اور عملی صورت میں افراط اور مبالغہ تھا اور اس کی اصلاح بالبداہۃ یہ تھی کہ قصاص کا مفہوم مماثلت و مساوات سامنے رکھا جائے اور سزا یا بدلے کے سلسلے میں اسی کو پکڑا جائے جو اصلی مجرم ہو، جب کہ جاہلیت میں خون کا بدلہ لینے کی غرض سے قوموں کی باہمی جنگ شروع ہو جاتی تھی۔ ایک شخص کے بدلے بہت سے قتل کر دیے جاتے تھے۔ یا اصل مجرم کے بدلے کوئی اور قتل کر دیا جاتا تھا۔ ان سب صورتوں میں قصاص کی حقیقت کا ایک نصف (یعنی بدلہ لینا) تو پایا جاتا تھا، لیکن دوسرا نصف، یعنی مماثلت و مساوات، مفقود تھا۔ اسلام نے قصاص کا مفہوم مکمل کرکے خون کا بدلہ لینے کو قانونی حیثیت دی۔

(کتاب مذکور، ص ۹، حاشیہ ۵) قرآن مجید ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳؛ ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶ [الانعام]: ۱۵۱ (دیکھیے مادۂ قتل، باب اول، فصل اول) ان آیات سے فقط قتل نفس کا قانون مستنبط ہوتا ہے، (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳) مجرم، یعنی ایک آدمی کو مار ڈالنے کا حق ہے۔ یہاں خون! قصاص لینے والے کو اصلی مجرم کے علاوہ دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۷۸، ۱۷۹ ببعد) (رمضان ۲ھ سے پہلے نازل ہوئی): اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کا قصاص واجب کیا گیا ہے، آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام، اور عورت کے بدلے عورت، لیکن اگر کسی کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو (بھلائی کے) دستور کے مطابق تقاضا ہو اور احسن طریق سے ادائی ہو۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے آسانی اور رحم ہے، لیکن اس کے بعد جس شخص کی طرف سے زیادتی ہوگی وہ سخت سزا پائے گا۔ قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے۔ اے سمجھ دار لوگو! پہلی آیت سے متبادر یہ ہے کہ (قتل عمد میں) آزاد شخص کے بدلے صرف آزاد شخص ہی قتل کیا جا سکتا ہے۔ غلام کے بدلے صرف غلام اور عورت کے بدلے صرف عورت۔ [آیت کے الفاظ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ کا مفہوم، عہد صحابہؓ سے ہی یہ سمجھا گیا کہ جو قاتل ہو قصاص اسی سے لیا جائے۔ آزاد نے قتل کیا ہو تو قصاص میں اسی آزاد کو پکڑا جائے، غلام نے قتل کیا ہو تو اسی غلام سے قصاص لیا جائے۔ زمانۂ جاہلیت میں یوں ہوتا کہ اگر ایک اعلٰی قبیلے کے آزاد شخص نے ایک ادنٰی قبیلے کے غلام کو قتل کر دیا تو اس غلام کے بدلے میں اس آزاد شخص کو جو اصل قاتل تھا نہ پکڑا جاتا بلکہ اس کی جگہ اس قبیلے کے کسی غلام کو پکڑ کر قتل کر دیا جاتا۔ اس کے برعکس اگر ادنٰی قبیلے کا غلام اعلٰی قبیلے کے آزاد شخص کو قتل کر دیتا تو اعلٰی قبیلے والے اپنے مقتول کے بدلے میں ادنٰی قبیلے کے اس غلام پر جو قاتل ہوتا اکتفا نہ کرتے بلکہ اس قبیلے کے آزاد شخصوں کو قصاص میں قتل کر دیتے۔ اس کے خلاف قرآن مجید نے اعلان کیا کہ جو قاتل ہوگا اسی کو پکڑا جائے گا]۔ دوسری تمام صورتوں

میں (یعنی قتل بلا عمد یا جہاں قصاص متعذر ہو (دیکھیے ہدایہ آخرین، ۲، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸ ببعد) دیت لی جائے گی۔

یہ حکم دراصل توضیح ہے ان امور کی جو پہلے احکام میں مرموز تھے۔

(اس آیت کی تفسیر Procksch کی کتاب مذکور کے صفحہ ۷۵ اور حاشیہ ۵ میں بالکل مختلف کی گئی ہے) مفسرین کو بھی، بعد کے عملاً رواج یافتہ قانون کے اوپر اس آیت کا منطبق کرنا مشکل ہو گیا (یہ رواج حنفی تحقیق کے مطابق تھا) (دیکھیے نیچے نمبر ۴) اس مشکل کا حل صرف ایک تفسیر میں تھا جس میں آیت کے معنی تو وہی رکھے گئے تھے جو متبادر تھے مگر اس کو (۵ [المآئدة] : ۴۵) سے منسوخ قرار دیا گیا تھا، لیکن اس تفسیر کو پس پشت ڈال دیا گیا اور بعد میں بالکل رد کر دیا گیا (حنفی منسوخ نہیں مانتے بلکہ ۵ [المآئدة] : ۴۵ کی روشنی میں اس کی تاویل کرتے ہیں اور احادیث سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے دیکھیے ہدایہ حوالۂ بالا) کُتِبَ عَلَیْکُمْ (تم پر لکھ دیا گیا ہے) سے مراد یہ نہیں ہے کہ تم پر فرض کر دیا گیا ہے [مسلم فقہا اور مفسّرین قرآن نے تو کُتِبَ سے فرضیت اور وجوب کے معنی ہی سمجھے ہیں] بلکہ یہ کہ ایک قاعدہ ہے جس کی حدود سے نکلنا نہیں چاہیے۔ معاف کا مطلب یہ ہے کہ قصاص چھوڑ دے خواہ اس کے بدلے مال لے یا نہ لے۔ آیت میں اس قانون کو جاہلیت کے رواج کے مقابلے میں تخفیف اور رحمت ذریعۂ حیات قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس زمانے میں ایک خون کے بدلے اکثر بے حساب خونریزی ہوتی تھی اور اس آیت کی رو سے صرف اصل مجرم کو قتل کیا جائے گا اور اس طرح تمام بے گناہ لوگوں کی جانیں محفوظ رہیں گی۔ سورہ ۵ [المآئدة]: ۴۵ ... میں حکم ہے "اور ہم نے ان کے (یعنی یہود کے) لیے اس میں (یعنی تورات میں) یہ ضابطہ مقرر کیا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ برابر کا۔ اب اگر کوئی شخص درگزر کرے تو یہ اس کے لیے کفّارہ ہو جائے گا (یعنی اس کے اپنے گناہوں کا) ...." (ظاہر ہے کہ اس آیت سے ۲ [البقرة] : ۱۷۸ منسوخ نہیں ہوئی) ۳ تا ۵ھ کے اندر ۴ [النسآء] : ۹۲ ببعد میں قتل عمد اور قتل خطا کا فرق واضح کیا گیا (دیکھیے مادۂ قتل باب اول، فصل اول) : اس آیت میں جو قتل کی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں قصاص جاری نہیں ہوتا۔ ۲ [البقرة] ۱۹۰، ۱۹۱ میں (جس کا نزول ۶ھ کی مہم (صلح حدیبیہ) سے پہلے ہو چکا تھا) قصاص کا لفظ (بالتضمن) مجازاً برابری کے معنی کے لیے استعمال ہوا ہے، یعنی جیسا تم سے سلوک کیا جائے ویسا ہی اس کے بدلے تم سلوک کرو، یعنی مقام اور ماہ کی حرمت کا خیال اگر کفار کریں تو تم بھی کرو۔ ورنہ جیسا وہ تمھارے ساتھ کریں تم بھی ان کے ساتھ ویسا ہی کرو۔

(۳) آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی سیرۃ طیبہ سے جو واقعات جمع کیے گئے ہیں اور حیات طیّبہ کے جو حالات ضبط تحریر میں آ چکے ہیں۔ ان سے قانون قصاص کی پابندی عیاں ہوتی ہے۔ مدینۂ منوّرہ میں مسلمانوں کے اندر جب وہ ضابطۂ اتحاد جسے مواخات کہتے ہیں قائم کیا گیا اور جو مدنی عہد کی ابتدا ہی میں قائم کیا گیا تھا۔ اس میں یہ دفعہ رکھی گئی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی مؤمن کو قتل کر ڈالے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے (یہاں سے قصاص کے لیے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے کہ [قصاص کے باقاعدہ نفاذ کے لیے] حاکم وقت، کے حضور میں قضیہ پیش ہو اور جرم

باقاعدہ ثابت کیا جائے) تو اس سے قصاص لیا جائے گا گو ولی مقتول دعوی کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور اپنی طرف سے یونہیں مطمئن ہونے کا اعلان کر دے۔ سنن الترمذی [قاہرہ ١٢٩٢ھ، ١ : ٢٥٦] کی ایک حدیث (جو حضرت علیؓ سے مروی ہے) میں یہ الفاظ آئے ہیں: لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ۔ آئمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس پر علی الاطلاق عمل ہے [مالکی، حنبلی اور شافعی فقہا اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر یہ موقف رکھتے ہیں کہ اگر مسلمان نے کسی کافر کو خواہ وہ اہل الذمہ میں شامل ہو قتل کر دیا تو قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا]۔ حنفیہ کی رائے میں یہاں کافر سے مراد کافر حربی ہے جس سے کوئی عہد نہ ہوا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حکم جنگ کے زمانے میں تھا اور اسی تک محدود ہو گا۔ (دیکھیے ہدایہ آخرین، لکھنؤ ١٣٢٢ھ، ص ٥٥٨) جن [بعض] مواقع پر مسلمانوں نے کچھ غیر مسلم قتل کر دیے اور آپؐ نے قصاص کا حکم نہیں دیا، وہاں وجہ یہ تھی کہ قتل غلط فہمی پر مبنی تھا اور قاتلوں کو معلوم نہ تھا کہ مقتول معاہد بن چکے ہیں اس لیے آپؐ نے دیت کا فیصلہ کیا اور دیت اپنے پاس سے ادا کی کیونکہ یہ قتلِ خطا تھا۔ [چنانچہ ایک] واقعہ یوں پیش آیا کہ بنو عامر کے دو نمائندے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے معاہدہ کرنے آئے تھے اور آپؐ نے عہد کی توثیق کر دی تھی، لیکن جب وہ واپس ہوئے تو بعض صحابہ نے جنھیں صورت حال کا علم نہیں ہوا تھا انھیں کافر حربی سمجھ کر قتل کر دیا۔ یہ صورت چونکہ قتل خطا کی تھی اس لیے آپ نے دیّت ادا کر دی اور یہ دیت اتنی ہی تھی جتنی دو مسلمانوں کی ہوتی ہے۔ اگر یہاں قتل عمد کی صورت ہوتی تو یقیناً قاتل مسلمانوں کو مقتول کافروں کے بدلے میں قتل کر دیا جاتا۔ کیونکہ معاہدے کی شرائط میں تھا اور اب تک ہر اسلامی حکومت بھی شرط رکھتی ہے: دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا ان کے خون کی حرمت ہمارے خون کی حرمت کی طرح ہے۔

فتح مکّہ کے موقع پر آپؐ نے اعلان کیا کہ میں اپنے بھتیجے کا جو زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا گیا تھا خونبہا معاف کرتا ہوں اور یہ اعلان قانون معاشرہ کے عین مطابق تھا۔ اسی موقع پر آپؐ نے عام اعلان کر دیا کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی مسلم سے کوئی قتل ہوا ہو تو اسے آج کالعدم قرار دے دیا گیا، یعنی اس کے قصاص اور دیّت کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ (دیکھیے مادّۂ قتل باب ١، فصل ٢)؛

لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے "قصاص" پر زور بھی بہت دیا ہے چنانچہ دو موقعوں پر [جب تحقیق سے قاتل مجرم پائے گئے تو] آپؐ نے قاتل کو قتل کروا دیا اور مقتولوں کے ولیوں کو قصاص اور "خون بہا" کے درمیان اختیار نہیں دیا۔

البتّہ ایسے قاتل جو مرتد [رکّ بآں] بھی ہو گئے ہوں ان پر سے قانون کی حمایت اٹھا لینا اور انھیں قتل کروا دینا، ایسا مسئلہ ہے جو قصاص کی بحث سے تعلّق نہیں رکھتا (دیکھیے مادّۂ قتل) بہر حال سب باتیں پیش نظر رکھنے سے یہ ہویدا ہے کہ اجرائے "قصاص" سے متعلق تمام امور کی نگرانی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم خود فرماتے تھے۔

کتاب و سنت کے تمام شواہد پیش نظر رکھے جائیں تو یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو خون کے بدلے کے بارے میں جاہلیت کا تصوّر نامنظور تھا۔ بجائے اس کے آپؐ "قصاص" کو شخصی بدلہ لینے کا طریقہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ قصاص کے اجرا پر چند پابندیاں عائد کرکے آپؐ نے اسے قانون قرار دیا اور اس کے ساتھ زمانۂ جاہلیت میں جو قبائلی جذبات

منضم ہو گئے تھے ان سے اسے پاک کر دیا اور اس میں ایسی بلند باتیں اضافہ کیں جن سے اس کی شکل ایک قانون تعزیرات کی ہو گئی۔ یہاں سے یہ سمجھ لینا آسان ہو جاتا ہے کہ محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، جن میں مقنّن اور قاضی دونوں حیثیتیں موجود تھیں، بنا بر مصالح و حالات لامحالہ قانون . . . . کی روح کے مطابق حسب موقع فیصلے صادر فرماتے تھے جیسا کہ ہر قضیے میں انفرادی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لیے یہ کرنا ہی پڑتا ہے۔

(۴) احادیث میں وہ حدیث یقیناً صحیح معلوم ہوتی ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب ایک یہودی نے ایک جاریہ (یعنی باندی یا نوجوان خاتون) کا سر کچل دیا۔ اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس یہودی کو بالکل اسی طرح قتل کروا دیا۔

مسائل قصاص سے متعلق فقہا میں جو بعض امور مختلف فیہا ہیں ان کی رو سے ذیل کی باتیں اہم شمار ہوتی ہیں۔ اگر چند آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو اس ایک مقتول کے بدلے قصاصاً سب کو قتل کیا جائے گا . . . [شافعی، مالکی اور حنفی فقہا، شخص واحد کے قتل میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل اجماع صحابہؓ ہے کیونکہ عہد فاروقی میں ایک شخص کو پانچ یا سات افراد نے قتل کیا تو اس کے قصاص میں جملہ قاتلین کو قتل کر دیا گیا۔ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر اس قتل میں صنعاء کی ساری آبادی شریک ہوتی تو میں سب کو قتل کر دیتا۔ حضرت عمرؓ کے اس اقدام پر کسی صحابی نے اعتراض نہیں کیا (مشکوٰۃ، کتاب القصاص)]۔

(۵) یہ مسئلہ بھی معرض بحث میں ہے کہ قصاص لیا کس طرح جائے؟ جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ قتل جس طرح کیا گیا ہے اسی طرح بدلہ لیا جائے۔ وہ اسی مذکورۃ الصدر روایت کو بطور سند پیش کرتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں جن فقہا (احناف کا مذہب یہی ہے۔ اور اول الذّکر موقف شوافع کا ہے) کے ہاں مسلّم ہے کہ قصاص میں صرف تلوار ہی سے قتل کیا جائے گا۔ ان کا اعتماد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ایک قولی حدیث پر ہے [اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيفِ (دیکھیے الطحاوی: معانی الآثار؛ الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۵ : ۳۰۴، (جہاں اس حدیث کو البزار اور ابن عدی کے حوالے سے نقل کیا گیا)]۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی محل اختلاف ہے کہ جب قتل کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو اور "قسامہ" (دیکھیے نیچے) تک نوبت پہنچ جائے تو اس کی بنا پر قصاص میں کسی کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ (امام مالکؒ کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قصاص جاری ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے دیگر ائمہ قسامہ کی صورت میں قصاص جائز نہیں رکھتے ہاں دیت ادا کرنی ہوگی (دیکھیے ہدایہ آخرین، لکھنؤ ۲، ۱۳، ص ۲۲۱)۔ ہر دو فریق نے اپنے موقف کی تائید میں متقدمین کے نظائر پیش کیے ہیں۔ کم از کم تاریخ سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ خونریزی کی صورت میں جہاں قاتل کا پتا نہ چلتا ہو۔ غالباً آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم "قسامہ" پر عمل کرنے کے حق میں تھے۔ اگر اس کا (بھی) موقع نہ ہوتا تو خود اپنی طرف سے دیت ادا فرما دیا کرتے تھے۔

احادیث میں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جو شخص بے وجہ خون کا مطالبہ کرتا ہے اللہ کے نزدیک سخت مبغوض شخص ہے۔ اس سلسلے میں دیگر روایات ان قواعد سے جو اوپر بیان کیے گئے اور ان سے بھی جو آئندہ بیان ہوں گے اتفاق

رکھتی ہیں ۔ اس لیے اس موقع پر ان کا تذکرہ چنداں ضروری نہیں ۔ خصوصاً اس لیے کہ اس موضوع پر تمام احادیث *The Traditions of Islam* : Guillaume، ص ۷۰ ، بعد میں جمع کر دی گئی ہیں ۔

ان تمام احادیث سے متقدمین فقہائے اسلام کے استنباطات کو سامنے رکھ کر جو نتائج مرتب ہوے ان میں ہمیں یہ صاف صاف نظر آتا ہے کہ عورتوں کے ساتھ برتاؤ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عہد سے آگے چل کر اہم تبدیلیاں ہوئیں [جہاں تک قصاص فی النّفس کا تعلق ہے اس میں تمام فقہا مرد اور عورت کی حیثیت یکساں قرار دیتے ہیں ۔ قصاص فیما دون النّفس میں صرف احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر عورت نے مرد کا کوئی حصّۂ جسم تلف کر دیا تو اس میں قصاص کے بجاے دیت کا قانون جاری ہو گا ۔ اور اس مسئلے میں احناف کا استدلال عہد نبوی کے ایک فیصلے پر مبنی ہے ۔ اس ایک محل کے سوا عورتوں کے ساتھ جملہ قوانین قصاص اسی طرح متعلق ہیں جیسے مردوں کے ساتھ (تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۵ : ۲۸۸ ؛ المرغینانی : الہدایہ] ۔ اور یہ ارتقا کی ناقابل انکار صورت ہے بالکل اسی طرح جیسے معاف کر دینے کی اجازت طلب کرنے میں ایک اعلٰی زاویۂ نگاہ کی شہادت موجود ہے ۔

(۵) قصاص فی النفس کی شرعی حیثیت : قتل ناحق کی تمام صورتوں میں جو مادّۂ قتل (باب ۱ : فصل ۵ تا ۷) کے ذیل میں بیان ہوئیں قصاص واجب ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ مقتول کے قریب ترین عزیز کو جو اب ولی الدّم (خون کا بدلہ لینے والا) ہو جاتا ہے، کو حق ہے کہ وہ [عدالت سے اپیل کر کے] مجرم کو قتل کرا دے جو کچھ اوپر بیان ہوا، اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عموماً یہ سزا اولیاے مقتول کے ذاتی حق کی حیثیت رکھتی ہے [چنانچہ اولیاے مقتول کے مطالبے پر ہی قصاص قائم ہو سکتا ہے] حاکم بااختیار کی طرف سے قیام عدل کی خاطر سزا دینے کا موقع بعض صورتوں میں ضرور پیدا ہوتا ہے ۔ ایسی تمام صورتوں میں جہاں قابل مؤاخذہ اور قتل ناحق کا جرم ہوا ہو، لیکن قصاص نہ لیا جا سکے قصاص کی جگہ تعزیر لے لیتی ہے ۔ چنانچہ اگر کسی کا کوئی ولی نہ ہو تو پھر حاکم با اختیار اس کا ولی ہوتا ہے لہذا جو شخص کسی ذمی، معاہد (= وہ غیر مسلم جو کسی معاہدے کے تحت مملکت اسلامی سے وابستہ ہو) یا مستأمن کو، یعنی اس غیر مسلم کو جو اسلامی مملکت میں پناہ لے کر داخل ہوا ہو، قتل کر دے تو امام مالک<sup>ؒ</sup> کے نزدیک اس شخص کو قتل کر دینا واجب ہے اور ولی کو حق نہیں کہ وہ قصاص کا مطالبہ ترک کرے ۔

قصاص عائد کرنے کے لیے حسب ذیل شرطیں ضروری ہیں : (۱) مقتول کی زندگی ہر اعتبار سے قانون شرعی میں محفوظ قرار دی گئی ہو ۔ یہ حفاظت، مسلمان، ذمی، اور معاہد کو حاصل ہے کم از کم اس وقت تک جب کہ وہ دارالاسلام [رکّ بآں] میں یا دارالصّلح [رکّ بآں] میں ہوں اگر کوئی مسلمان دارالحرب [رکّ بآں] میں قتل کر دیا گیا ہو تو سب کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ اس کا قصاص ضروری نہیں ۔ حنفی فقہ کے مطابق ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان کو (دارالحرب میں) قتل کر دینے پر بھی قصاص عائد نہیں ہوتا ۔ ذمّی اور معاہد کے بارے میں ضوابط یکساں ہیں ۔ اس کے مقابلے میں مستأمن، مرتد اور حربی کے ضوابط اور ہیں ۔

(۲) مقتول نہ تو قاتل کی اولاد میں سے ہو

اور نہ اس کا غلام، نہ اس کی اولاد کا غلام ہو اور نہ مقتول کے ورثہ میں کوئی شخص قاتل کی اولاد میں ہو۔

(۳) یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد ہوا ہے وہ اس کے ارتکاب کے وقت بالغ ہو چکا ہو اور اس کے ہوش و حواس درست ہوں۔

ان کے علاوہ جو شرائط ہیں وہ مختلف فیہا ہیں۔

اگر متعدد لوگ مل کر کسی کو قتل کر دیں اور ان میں سے کوئی شخص ایسا نکل آئے جو مذکورہ اسباب کی بنا پر واجب القتل نہ ٹھیرے تو پھر بقیہ لوگوں سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اگر قصاص لینے سے پہلے قاتل مر جائے تو پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولی الدّم کے تمام مطالبات متعلقہ قصاص باطل ہو جاتے ہیں، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک دیت کا مطالبہ پھر بھی کیا جا سکے گا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک اگر کئی آدمی مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو اس ایک کے بدلے ان سب کو قتل کر دیا جائے گا بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ قتل میں اتنا ہو کہ اگر وہ تنہا اس کا مرتکب ہوتا تو مقتول کی جان لینے کے لیے کافی ہوتا۔

اگر ایک آدمی کئی آدمیوں کو قتل کر دے تو اسے قصاصًا قتل کر دینے کے بارے میں سب متفق ہیں اختلاف اس میں ہے کہ اس کے ساتھ دیت بھی دی جائے گی یا نہیں (ھدایہ، حوالۂ بالا، ص ۹۵۶)۔

حکم قصاص صرف اس وقت عائد ہوتا ہے جب جرم قطعی طور پر ثابت ہو جائے۔ قضیۂ قتل کی تحقیقات بھی بالکل اسی طرز پر ہوتی ہے جیسے دوسرے قضیوں کی۔

قصاص لینے کا حق ولی الدم کو حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص میں قتل کی صورت صرف یہ ہے کہ مجرم کا سر تلوار سے یا کسی ایسے ہی تیز دھار آلے سے قلم کر دیا جائے اگر ولی الدم کسی اور طریقے سے مجرم کو مار ڈالے تو پھر وہ تعزیر کا مستحق ہے، لیکن اسے قید نہیں کیا جائے گا۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک چند قیود کے ساتھ مجرم کو اسی طرح قتل کیا جائے گا۔ جس طرح اس نے مقتول کو قتل کیا تھا۔ امام احمد بن حنبلؒ سے اس بارے میں دونوں قول مروی ہیں۔

دیگر شرائط کے علاوہ قصاص صرف اس صورت میں عائد ہوتا ہے۔ جب مقتول کا ولی، یا اگر مقتول غلام ہو تو اس کا مالک قصاص کا مطالبہ کرے۔ اگر اولیاء الدم (قریبی قرابت دار) متعدد ہوں تو مطالبۂ دم سب کو مل کر کرنا چاہیے۔ ان میں اگر ایک شخص قصاص سے دست بردار ہو جائے تو پھر دوسروں کا دعوٰی بھی ساقط ہو جائے گا۔

ولی الدم یا خود زخم خوردہ شخص کو مرنے سے پہلے، قصاص سے بعوضِ دیت یا بعوض طے کردہ معاوضۂ مالی دست برداری کا حق حاصل ہے۔ یہ دست برداری بلا عوض بھی ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت واقع ہو تو بھی قصاص سے دست بردار ہونے کا اختیار دیا گیا ہے بلکہ ایسا کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس کی جزئیات کے لیے بھی خاص ضوابط ہیں جن کی تفصیلات اور نقطہ ہائے نگاہ میں فقہا کا کچھ اختلاف ہے۔

(۹) قصاص فی مادون النفس کی شرعی حیثیت: اگر کوئی شخص عمدًا (جو خطا کا مقابل

ہے، دیکھیے مادۂ قتل باب ۱، فصل ۵) اور ناجائز طور پر کسی کو ایسا زخم پہنچائے جو مہلک نہ ہو تو اس کے بدلے میں ویسا ہی زخم مجرم کے جسم پر قانوناً لگایا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو (اس کی تفصیل سے کتب فقہ میں بحث کی گئی ہے)۔ [فقہا نے اس احتیاط کو بڑی اہمیت دی ہے کہ قصاصاً زخمی کرنے کا عمل ماہر جرّاح کی معرفت انجام پائے]۔ "ناجائز" کی قید لگا کر ان صورتوں سے احتراز مقصود ہے جن میں کسی شخص کو بغیر زخمی کیے دوسرے آدمی کے قتل ایذا رسانی یا لوٹنے سے روکنا ناممکن ہو مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونے کے درپے ہو تو جائز ہے کہ اس کی آنکھ پر ضرب پہنچائی جائے یا آنکھ میں کچھ پھینک دیا جائے [ایسی صورتوں میں قصاص نہیں]۔

زخموں کے قصاص کے سلسلے میں تقریباً قصاص فی النفس کی تمام شرائط ملحوظ رکھی گئی ہیں۔ البتہ ان شرائط میں چند مستثنیات ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص فی مادون النفس مرد عورت یا دو غلاموں کے درمیان جاری نہیں ہوتا، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ آزاد اور غلام کے مابین قصاص فیما دون النفس جاری نہیں کرتے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایک مجروح کے بدلے متعدد لوگوں سے اگر وہ زخم لگانے میں شریک ہوں قصاص لیا جا سکتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ عضو صحیح کو عضو ناقص کے بدلے نہیں کاٹا جا سکتا اور اگر مجرم کا اپنا عضو (جرم سے پہلے) ضائع ہو چکا ہو۔ تب بھی لامحالہ قصاص نہیں لیا جائے گا، لیکن اگر ارتکاب جرم کے بعد اس کا عضو ضائع ہو جائے تو پھر اس بارے میں ایسے ہی اختلافات ہیں جیسے قصاص فی النفس جاری کرنے سے پہلے قاتل کے مر جانے کے بارے میں ہیں۔ ان کے علاوہ اور ضوابط ویسے ہی ہیں جیسے جزو پنجم میں بیان ہوئے۔

(۷) اگر قصاص کی اجازت نہ دی گئی ہو یا وہ شخص جو قصاص کا حق رکھتا ہے قصاص سے دست بردار ہو جائے پھر بھی معاوضۂ مال کا مطالبہ یقیناً کیا جا سکتا ہے۔ خون ناحق کی صورت میں ولی الدم یا اولیاء الدم کو معاوضۂ مالی [دیتہ رَکّ بان] ادا کیا جائے گا۔ ناحق، لیکن غیر مہلک زخم پہنچانے کی صورت حال کے پیش نظر یا تو پوری دیت مجروح کو ادا کرنی ہوگی یا اس کا کوئی متعین حصہ یا کوئی ایسی رقم جو قانون نے متعین کی ہو (یعنی اَرش، رَکّ بان) یا دیّت کا کوئی فی صدی حصہ جو قاضی (جیسے حکومت کہا گیا ہے) متعین کر دے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب مقتول یا مجروح شخص، "آزاد" ہو۔ اگر مجروح غلام ہے تو معاوضے میں اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اگر مجرم غلام ہے تو اس کی طرف سے اس کے مالک کو یہ معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔ البتہ اگر وہ غلام کو حوالے کر دے تو ادائے عوض اس کے ذمے نہ رہے گا (اس کی مثالیں رومن کیتھلک اداروں in noxum dedere میں ملتی ہیں دیکھیے Girard : *Nouvelle Revue Historique*، طبع ۱۸۸۷ء، ص ۴۴۰ ببعد)۔

(۸) شیعی کتب فقہ میں جو قواعد بیان ہوئے ہیں ان کی تفصیل میں جانے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ وہ قریب قریب وہی ہیں جو سنّی فقہ میں مذکور ہیں۔

(۹) قصاص کے اجرا کی عملی صورتوں کے لیے جو ممالک اسلامیہ میں جاری ہوئیں دیکھنا

چاہیے مادۂ قتل، باب ۲، فصل ۱۰؛ جہاں ایسی مثالیں ہمارے علم میں آئی ہیں کہ جن ضوابط کی تصریح عہد نبوی ؐ کی طرف منسوب ہے، بعض صحابہ ؓ کے فیصلے بظاہر اس سے مختلف واقع ہوے.

**مآخذ**: کتب فقہ: وہ کتابیں جن کی نشان دہی بذیل مادۂ ”قتل“ کی گئی؛ نیز دیکھیے، مقالہ ”قصاص“ از T.P. Hughes : *A Dictionary of Islam*.

([و ادارہ] J. SCHACHT)

* **قَصَبَة**: قصبہ کے اصل معنی ہیں کسی ملک یا شہر کا اندرونی حصہ، لہٰذا کوئی مستحکم قلعہ، مثلاً جہاں سپہ سالار اور اس کی فوج رہے، اور وہ شہر جہاں ایسا قلعہ موجود ہو، ضلع کا صدر مقام، اسی لفظ کا اطلاق نئے کتبوں پر بھی ہوتا ہے۔ ہندوستان میں اس کا مقامی تلفظ قَصْبہ ہے اور وہاں یہ کسی پرگنے یا محال کے صدر مقام کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پرگنہ مالگزاری کے نظام کی سب سے چھوٹی اکائی کو کہتے ہیں۔ قصبہ مَوضع سے مختلف ہے: موضع گاؤں یا چھوٹے شہر کو کہتے ہیں اور یہ مالگزاری کے نقطۂ نظر سے مکمل اکائی ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اصطلاح مزرع، یعنی دھکدہ سے بھی مختلف ہے جو اس موضع کے رقبے اور اس کی مالگزاری کے حساب کتاب میں شامل ہوتا ہے جس کی وہ شاخ ہو.

**مآخذ**: لغات کے علاوہ *The Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ.

(J. W. HAIG)

مشرق کے اسلامی ممالک میں یہ لفظ قلعہ بند شہروں کے اندر شہر کے باقی حصوں کے مقابلے میں قلعے کے لیے خاص طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قصبہ دفاع کا مرکز ہوتا ہے اور والی کی اقامت گاہ۔ بعض اوقات قصبہ شہر کے باہر ایک اور شہر ہوتا ہے۔ یہ بات عام طور پر دیکھنے میں آتی ہے کہ شہر کے دو حصے ایک دوسرے کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور زبردست فسادات شروع ہو جاتے ہیں، چنانچہ فاس، تزّہ یا رباط کی تاریخ سے اس قسم کی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ المغرب میں بالخصوص الموحّدون کے عہد (بارھویں صدی عیسوی) کے بعد قصبہ کو بڑی نشو و نما حاصل ہوئی۔ وہ عظیم الشان مزین دروازے (عموماً ایک پٹ کے اور سیدھے سادے نسبۃً زیادہ پیچ دار دروازے سے مختلف)، جو اس زمانے میں شہر اور اس کے قَصْبے (بالسّکون، اس لفظ کا عام بولی میں تلفظ) کے درمیان بنائے گئے تھے، ان حسین ترین یادگاروں میں شمار ہوتے ہیں جو اس سنہری دور کی باقی رہ گئی ہیں۔ (مثلاً رباط میں اُدَیہ کے قصبے کا دروازہ مراکش میں باب آغْناو).

مراکش کے شریفی خاندانوں (سولھویں صدی عیسوی سے آگے) خصوصاً علویوں کے عہد میں (سترھویں صدی سے آج تک) یہ لفظ عام طور پر ان چھوٹے چھوٹے قلعوں کے لیے مستعمل رہا ہے جن کا نقشہ بالکل سادہ ہوتا ہے اور جو ملک میں جا بجا تعمیر کیے جاتے ہیں اور جہاں بادشاہ کی طرف سے ملک کی حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے حفاظتی دستے متعین ہوتے ہیں۔ شہروں کے قریب ان مختلف چھاونیوں کو بھی قصبہ کہتے ہیں جہاں کی فوج ایسے خاص قبائل سے بھرتی کی جاتی ہے جن کے لیے فوجی ملازمت لازمی ہوتی ہے (قصبۂ تِلالۃ، فاس میں قصبۂ شِرارِدہ، وغیرہ).

اہل یورپ اس لفظ کو کم و بیش جائز طور پر زیادہ وسیع معنی پہنا کر ملک کے ممتاز قائدین کی فرودگاہوں یا کوہ اطلس کے بڑے بڑے قلعہ بند شہروں اور بعض شہروں (مثلاً الجزائر) میں مقامی باشندوں کے محلے کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں.

(H. BASSET)

* **قُصْدار**: یا قُزْدار، ایک شہر کا نام جس کا محل وقوع ۲۷ درجے ۴۸ دقیقے شمال البلد اور ۶۶ درجے ۳۷ دقیقے مشرق البلد ہے، نیز اس ضلع کا نام جس میں یہ شہر واقع ہے اور جو ایک تنگ و طویل وادی ہے [اور سطح سمندر سے ۴۰۶۰ فٹ بلند ہے آج کل یہ قلات ڈویژن کا صدر مقام ہے]. اس کی اہمیت کا سبب یہ ہے کہ شمال میں قلات، جنوب میں کراچی اور بیلا، مشرق میں کچھی اور مغرب میں مکران اور خاران سے آنے والی سڑکوں کے اجتماع پر یہ ایک مرکزی مقام ہے۔ [۳۲۵ ق۔ م میں سکندر اعظم ہندوستان کی فتح کے بعد بلوچستان کی راہ ایران کو لوٹا۔ ہاتھیوں اور زخمیوں کو اس نے کریٹیرس کے سپرد کیا جو Choarene (قصدار/قُزْدار) سے گزرا۔ جاٹ اس شہر کو اب بھی Kohiar کہتے ہیں] یاقوت اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ ایک چھوٹا سا شہر ہے جو ایک زرخیز ضلع میں واقع ہے، جسے وہ طُوران کے نام سے موسوم کرتا ہے اور جہاں انگور، انار اور دوسرے پھل پیدا ہوتے ہیں، لیکن کھجوریں نہیں ہوتیں۔ یہ ہندوستان یا بقول اس کے یوں کہنا چاہیے کہ سندھ کا ایک شہر ہے جو بست سے اسی (۸۰) فرسخ کے فاصلے پر آباد ہے۔ عربوں نے مکران کی فتح کے تھوڑے عرصے بعد اسے فتح کیا، ابن حوقل کا بیان ہے کہ اس کا حاکم کیقان میں مقیم ایک عرب تھا جس نے خطبے میں عباسی خلیفۃ کا نام شامل کر دیا تھا، لیکن یاقوت ایک سیاح کا قول نقل کرتا ہے جو اس ضلع کو خوارج کا مسکن بتاتا ہے اور اس کے دارالحکومت کو ان کے خلیفہ کا مقام۔ ۹۷۷ تا ۹۷۸ء میں سبکتگین نے اس شہر پر قبضہ کر لیا اور اس کا فرمانروا گرفتار کر لیا گیا، لیکن پھر اسے اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ وہ خراج ادا کرے اور سبکتگین کے نام کا خطبہ پڑھوائے، اس کے بعد سبکتگین نے اس پر اس وجہ سے دوبارہ حملہ کیا کہ اس نے خراج ادا نہیں کیا تھا۔ موجودہ زمانے میں قصدار بلوچستان میں ریاست قلات کی قسمت جھلاوان کا سب سے بڑا شہر ہے۔

**مآخذ**: (۱) [البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ]: ابن حوقل: BGA، ج ۲، Register درج ۴؛ (۲) *The Oriental Geography of Ebn Haukal*، مترجمۂ Sir William Ouseley، لندن ۱۸۰۰ء؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، بذیل مادّہ؛ (۴) العتبی: تاریخ یمینی، مطبع محمدی، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۵) *Imperial Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء.

(T. W. Haig)

⊗ [تعلیقہ: جھلاوان کے علاقے میں، جس کا قُصْدار/خضدار شروع ہی سے اہم ترین مقام رہا ہے، گبربند پائے جاتے ہیں جو غالبًا آتش پرستی کے غماز ہیں۔ یہ اس زمانے کی یادگار معلوم ہوتے ہیں جب بلوچستان [رُکّ بآں] ایران کے بہرام گور (۴۰۴ تا ۴۳۷ء) اور خسرو پرویز (۵۹۱ تا ۶۲۸ء) کی سلطنت میں شامل تھا۔ ۶۳۵ء میں سندھ کے برہمن راجہ چچ نے بلوچستان کو فتح کیا تو قُصْدار بھی اسی کے قبضے میں چلا گیا۔ ۴۴ھ/۶۶۴ء میں امیر معاویہؓ کے زمانے میں مکران فتح ہوا۔ اسی سال المنذر ابن الجرود العبدی نے قصدار کو فتح کیا جو یہیں فوت ہوئے۔ عربوں کے غلبے کی وجہ سے سندھ کے رائے خاندان کو اس علاقے سے نکلنا پڑا۔ اطاعت قبول کرنے کے تھوڑے عرصے بعد قصدار کے لوگوں نے بغاوت کی۔ عرب سپہ سالار ابوالاشعث نے باغیوں پر حملہ کیا اور زبردست جنگ کے بعد اس شہر کو دوبارہ فتح کر لیا۔ محمد بن قاسم جب آیا تو اس علاقے کے راستے محفوظ تھے اور مسجدیں آباد تھیں۔ براھوئی

[رکّ بان] غالباً عربوں کے قبضۂ مکران کے بعد اسلام سے مشرّف ہوئے۔ یہی لوگ قُصدار کے علاقے (جھلاوان) میں آباد چلے آتے تھے۔ یہ شہر ملتان سے بیس پڑاؤ اور مکران کی بندرگاہ سے بارہ پڑاؤ کے فاصلے پر ہے۔ عربوں کی آمد و رفت کا راستہ یہی بنا۔ قندھار سے بھی یہاں براہ راست سڑک آتی تھی۔ عربوں کی آمد سے جھلاوان کی تاریخ کا محور قُصدار ہی ہے۔ عربوں کو غالباً یہ جگہ اس لیے پسند تھی کہ اس کی آب و ہوا معتدل ہے۔ اس زمانے میں طُوران کے چھوٹے سے علاقے کا یہ سب سے بڑا قصبہ تھا۔ ایک چھوٹے سے قلعے سے اس کی حفاظت کی جاتی تھی۔ جو شاید اسی چوٹی پر واقع تھا جہاں سے ساری وادی دکھائی دیتی ہے۔ بلاذری قُصدار کی تعریف میں ایک عرب شاعر کا شعر نقل کرتا ہے جس کا مطلب ہے: 'قصدار کس قدر خوبصورت ہے اور اس کے لوگ کس قدر ممتاز ہیں'۔ خلیفہ معتصم باللہ (۸۳۳ تا ۸۴۱ء) کے عہد میں سندھ کے عرب حاکم نے قَنْدَابِیل [رکّ باں] فتح کرنے کے بعد وہاں کی آبادی کو قُصدار منتقل کیا۔ ابن حَوقَل یہاں دو بار آیا۔ ۹۷۶ء کے قریب جب وہ آیا تو لکھتا ہے کہ قصدار پر ایک عرب معین ابن احمد کی حکومت ہے۔ سطور بالا میں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ مذکورۂ بالا عَرب شاعر قُصدار کے لوگوں کی ممتاز حیثیت کا ذکر کرتا ہے، مثلاً ایک عرب سردار کعب جو بلخ اور قندھار کے قریب بست اور سیستان میں رہ چکا تھا، قُصدار میں بھی رہا۔ اس کی لڑکی کا نام رابعہ تھا جسے زین العرب کہتے تھے۔ وہ عربی اور فارسی میں شعر کہتی تھی اور رودکی (م ۳۲۹ھ/۹۴۰ - ۹۴۱ء) کی معاصر تھی۔ رابعہ بنت کعب قزداری کے نام سے اس کا ذکر تذکروں میں موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تہذیب و ثقافت کے اعتبار سے عربوں نے اس شہر کو اعلیٰ مقام پر پہنچا دیا تھا۔ R. Huges کو یہاں سے کوفی رسم الخط میں ایک کتبہ ملا تھا۔

قُصدار کی اہمیت کے زیر نظر سلاطینِ غزنہ بھی اس طرف متوجہ ہوئے۔ سبکتگین کا ذکر مقالے کے ابتدائی حصّے میں آ چکا ہے۔ طبقات ناصری میں لکھا ہے کہ محمود غزنوی کے زمانے میں قُصدار کے حاکم نے خراج دینا بند کیا تو وہ اچانک حملہ آور ہوا اور بھاری تاوان وصول کیا۔ قُصدار پر اس فتح کے باعث محمود غزنوی کے لیے بعد میں سندھ کی فتوحات آسان ہو گئیں۔ مودود غزنوی کے زمانے میں (۱۰۴۲ - ۱۰۴۸ء) قُصدار پھر باغی ہوا، چنانچہ اس کی تادیب کے لیے فوج بھیجی گئی۔ یہاں سے غزنوی دور کے سکے دستیاب ہوئے ہیں جو ابراہیم غزنوی اور بہرام شاہ غزنوی کے زمانے کے ہیں۔ غزنویوں کے زوال کے بعد قُصدار غوریوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ان کے بعد نصیر الدین قُباچہ اس پر قابض ہوا اور ۱۲۲۵ء میں شمس الدین التتمش اس کا مالک بنا۔ مغول کے حملے شروع ہوئے تو ان کے دوران میں قُصدار کا حاکم ملک بہرام شاہ مارا گیا اور مغول کی طرف سے ملک چپ (Chap) حکمران ہوا، جسے بد چلنی کی وجہ سے مقامی کُرد باشندوں نے قتل کر دیا۔ میری بھٹ قُصدار میں اس ٹیلے کا نام ہے جہاں اس بد کردار حکمران کا محل تھا۔ اس کے بعد سندھ کے سومروں اور سمّوں کی یہاں حکومت ہوئی۔ امیر تیمور کا بیٹا میران شاہ بھی ۱۳۸۳ء میں یہاں حملہ آور ہوا تھا۔ ایک صدی بعد شاہ بیگ ارغون بھی اس طرف آیا۔ پندرھویں صدی عیسوی میں جھلاوان اور سراوان کو بلوچوں نے فتح کیا۔ میر چاکر خان رند قُصدار کے فاتح ہوئے، لیکن انجام کار قبائلی حسد اور آئے روز کے جدال و قتال سے تنگ آ کر وہ بلوچستان کو چھوڑ

کر اوکاڑہ (پنجاب) کی طرف چلے گئے ۔

دہلی کے شاہان مغلیہ کے زمانے میں براہوئی ابھرے ۔ میر احمد اوّل (۱۶۶۶ تا ۱۶۹۶ء) نے قُصدار کو فتح کیا اور اسے اپنا صدر مقام بنایا ۔ ۱۷۱۳ء میں میر عبداللہ خان نے قلات پر قبضہ کیا ۔ میر نصیر خان اعظم کا دور (۱۷۴۹ - ۱۷۵۰ء تا ۱۷۸۴ء) اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ انھوں نے براہوئی معاشرت و ثقافت کو شریعت اسلامیہ کے مطابق ڈھالا ۔ جھلاوان میں وفد بھیج کر اسلامی احکامات نافذ کیے ۔ قُصدار میں انھوں نے قاضی ملا غلام محمد کو محتسب مقرر کیا ۔ فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ملا ملک داد ابن آدین غرشین کی اسلامی تعلیمات کے متعلق براہوئی زبان میں تحفۃ العجائب اسی زمانے میں تصنیف ہوئی ۔ قُصدار میں اب خان قلات کا نائب رہنے لگا ۔ ۱۸۷۰ء میں خان خدا داد خان نے جام صاحب لس بیلا سے جنگ کے دوران میں مٹی کی دیواریں کھڑی کر کے وادی قُصدار کے سرے پر ایک قلعہ تعمیر کرایا جس میں آج کل ناظم اور تحصیلدار کے دفاتر ہیں ۔

قیام پاکستان کے بعد قُصدار کی تاریخ کا نیا دور شروع ہوا ۔ معتدل آب و ہوا، پانی کی وافر مقدار اور یہاں سے مکران اور خاران تک آسان آمد و رفت کے باعث اسے قلات ڈویژن کا صدر مقام منتخب کیا گیا ہے ۔ انتظامیہ کے دفاتر بن چکے ہیں ۔ یہاں ایک ہائی سکول، ایک لڑکیوں کا سکول اور ڈگری کالج قائم ہو چکے ہیں ۔ انجینیئرنگ کالج کی تعمیر کے لیے جگہ منتخب ہو چکی ہے ۔ ایک ڈسپنسری اور ایک پرائمری ہیلتھ سنٹر ہے ۔ پوسٹ آفس بھی ہے ۔ ڈویژنل ترقیاتی بورڈ قلات نے قُصدار کے سیلاب پر قابو پانے کے لیے ایک بند بھی تعمیر کرایا ہے ۔ کراچی سے کوئٹے تک براستۂ قُصدار شاہراہ تعمیر ہوئی ہے ۔ قُصدار اور قلات کے درمیان روزانہ بس آتی ہے ۔ کوئٹے کے لیے ہفتے میں دو بار سروس کا انتظام ہے ۔ جنوری ۱۹۷۶ء سے قُصدار/ خُضدار میں بناسپتی گھی کے کارخانے نے کام شروع کیا ہے، جو چھے ہزار ٹن گھی سالانہ تیار کرے گا اور موجودہ نرخ کے مطابق دو کروڑ زرمبادلہ ہر سال کمائے گا ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعلیمی، تمدنی اور صنعتی اعتبار سے قُصدار دور جدید میں داخل ہو چکا ہے ۔ اس کی موجودہ آبادی بالیس ہزار ہے ۔ شہر قُصدار تمام علاقے کی اون کی منڈی ہے ۔ ایک چھوٹا سا بازار ہے جو ضلع بھر کے لیے تجارت کا مرکز ہے ۔ شہر میں پولیس سٹیشن ہے جس میں تھانیدار رہتا ہے ۔ پکی عمارات کم ہیں ۔ لوگ اکثر کچے مکانات میں رہتے ہیں ۔ لوگوں کا پیشہ کاشتکاری ہے ۔ گندم، جو اور مونگ کی کاشت ہوتی ہے ۔ ندیوں کے ساتھ ساتھ چاول بھی بویا جاتا ہے ۔ براہوئی، جاٹ اور بلوچ وغیرہ اقوام آباد ہیں ۔

**مآخذ :** (۱) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۱۴ (براہوئی ادب) : ص ۳۰۷ تا ۳۶۰؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، بلوچستان، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۳) *Baluchistan District Gazetteer Series*، جھلاوان، بمبئی ۱۹۰۷ء؛ (۴) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، تہران ۱۳۳۵ش، ۱ : ۳۵۲ تا ۴۵۲؛ (۵) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۲ (عربی ادب)، ص ۸۱ تا ۸۳؛ (۶) *District Census Report, 1961*، قلات، طبع کراچی؛ (۷) مغربی پاکستان کا سالانہ جائزہ ۱۹۵۸ء، ص ۲۴۴ ۔

(عبدالغنی نے لکھا) ۔

[ادارہ]

**قَصر :** محل، قلعہ، حویلی، خیمہ نما عمارت * اور ان معنوں میں ترکی لفظ کوشک کا مرادف ۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین بار آیا ہے ایک بار صیغۂ واحد میں اور دو بار صیغۂ جمع (قُصور) میں اور اس کا اطلاق دو بار ارضی محلات پر اور ایک بار

ان بہشتی مکانات پر ہوا ہے جہاں مؤمنین قیام کریں گے۔ دارالحکومت میں بادشاہ کے محل اور صوبے کے صدر مقام میں وہاں کے عامل کے محل کے لیے یہ لفظ عموماً استعمال ہوتا ہے، مثلاً قصر قاجار، یعنی قاجاریوں کا محل جو تہران کے قریب واقع ہے۔ ہسپانوی زبان میں یہ لفظ الف لام تعریفی سمیت alcazar کی شکل میں اپنا لیا گیا ہے اور مُوروں کے محلات کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً قصر شقوبیہ (Alcazar of Segovia) اور قصر اِشبیلیہ (Alcazar of Seville).

**مآخذ**: (۱) E. W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*، بذیل مادّہ؛ (۲) Stanley Lane-Poole: *The Moors in Spain*، لنڈن ۱۸۸۶ء؛ [نیز رک بہ مقالۂ فن (تعمیر)]۔

(T. M. HAIG)

⊗ **قَصْر (قَصْرُ الصَّلٰوة)**: لُغت میں قَصْر کے معنی چھوٹا ہونا ہے؛ چنانچہ قصر کو طول (لمبائی) کی ضد قرار دیا گیا ہے۔ لسانؔ میں ہے: اَلْقِصَرُ وَ الْقِصَرُ فِی کُلِّ شَیْءٍ خِلَافُ الطُّوْلِ .... و قصُرَ الشیء بالضم، یقصُرُ قِصَرًا خلافُ طال و قَصَرْتُ من الصلٰوة اَقْصُرُ قَصْرًا (دیکھیے لسان، بذیل مادّہ).

اصطلاح شرعی میں قَصْر (قصرُ الصلٰوة) اس تخفیف کا نام ہے جو مسافر کی نماز کے لیے مشروع قرار دی گئی ہے۔ قرآن مجید اور حدیث دونوں میں قصر کا لفظ مذکورۂ بالا تخفیف نماز کے مفہوم ہی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے: وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا (۴ [النسآء]: ۱۰۱)، یعنی اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج نہیں کہ نماز سے قصر کرو اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ کافر تمھیں ایذا پہنچائیں گے۔ شریعت نے قصر صلوٰة کو ایک رعایت اور عطیے کی حیثیت سے متعارف کرایا ہے چنانچہ دشمن کا خوف یا زمانۂ جنگ نہ ہونے کے باوجود، سفر میں حکم قصر برقرار رہتا ہے۔ مسلم کی ایک حدیث سے اس امر کی تصریح ہوتی ہے: عَنْ یَعْلَی بْنِ اُمَیَّةَ قَالَ قلت لِعُمَرَ بن الخطّاب "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" فقد امن الناس فقال عجبتُ مما عجبتَ منه۔ فسالتُ رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه وسلم عن ذٰلک فقال "صدقة تصدّق اللّٰه بها علیکم فاقبلوا صدقتہ" (مسلم، کتاب صلٰوة المسافرین و قصرها، باب ۱)، یعنی یعلی بن امیہ سے روایت ہے انھوں نے بتایا میں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا (آیت میں یہ ہے) کہ "تم پر حرج نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمھیں کفار سے ایذا کا اندیشہ ہو" اور اب تو لوگ امن سے ہیں (پھر قصر کیوں؟)۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا "جس بات پر تمھیں تعجب لاحق ہوا مجھے بھی ہوا تھا۔ چنانچہ میں نے رسول اللّٰه صلّی اللّٰه عَلَیْهِ وآلہٖ وسلّم سے اس بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ (قصر) اللّٰه نے تمھیں ایک عطیہ بخشا ہے پس اس کا عطیہ قبول کرو"۔ لفظ مسافر بھی شرعی احکام کے سیاق میں ایک اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے چنانچہ فقہا نے مسافر کی تعریف یوں بیان کی ہے: هو من قصد سیرا وسطا ثلٰثة ایام ولیالیها وفارق بیوت بلده (صدر الشریعة: شرح الوقایة، ص ۲۳۴)، یعنی شرعی سفر (جو قصر صلوٰة اور دیگر تخفیفات شرعی، مثلاً افطار صوم وغیرہ کا محل بنتا ہے) کے تحقق کے لیے چند امور ضروری ہیں: (۱) سفر کا ارادہ ہو، یعنی اگر کوئی شخص بغیر قصد سفر کے نکل پڑتا ہے تو وہ شریعت میں مسافر نہیں کہلائے گا:

(۲) سفر ایک خاص مدت سے کم ہو (مثلاً احناف کے نزدیک بالعموم تین روز کی راہ تک جانا ضروری مدّت ہے) اور ضروری ہے کہ مدّت شرعی کے ارادے کے ساتھ نکلے۔ اگر مدّت شرعی سے کم کا راستہ طے کرنا ہے تو یہ سفر شرعی نہ ہوگا اسی طرح اگر سفر پر جاتے ہوئے مدّت شرعی سے کم کے سفر کا ارادہ کیا ہے تو بھی یہ شخص شرعی اصطلاح میں مسافر نہیں ہوگا؛ (۳) سفر کے احکام اس وقت شروع ہوں گے جب بستی کی حدود سے باہر نکل جائے؛ (۴) جب تک اپنی بستی میں واپس نہ آجائے یا کسی بستی میں پندرہ روز یا اس سے زیادہ کے قیام کی نیت نہ کر لے سفر کے شرعی احکام جاری رہیں گے۔

جب مذکورۂ بالا امور پائے جائیں تو مسافر، چار رکعت والی فرض نماز (ظہر، عصر اور عشا) کی صرف دو رکعت ادا کرے گا۔ اس تخفیف کو "قصرُ الصلٰوة" کہا جاتا ہے۔ قصر کے ثبوت کے لیے قرآن (۴ [النساء] : ۱۰۱) اور حدیث (مسلم، کتاب صلٰوة المسافرین و قصرها، باب ۱) میں واضح دلائل موجود ہیں، نیز اس پر اجماع بھی ہے (الجزیری : کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، ص ۴۷۱)۔ فقہاے احناف کے نزدیک قصر وجوب کے حکم میں ہے، یعنی مسافر کے لیے ضروری ہے کہ چار رکعت والے فریضے کو صرف دو رکعت میں ادا کرے اگر عمداً چار ادا کرے گا تو گنہگار ہوگا البتہ اگر درمیان والا اور اخیر والا ہر دو قعدے ادا کر لیے تو پہلی دو رکعتیں فرض وقت کی حیثیت سے ادا ہو جائیں گی اور بقیہ دو رکعات نفل قرار پائیں گی (المرغینانی : الهدایه، ۱ : ۱۴۷)؛ مالکی فقہا نے قصر کو سنّت مؤکدہ کہا ہے جس کی تاکید نماز با جماعت کی تاکید سے بڑھ کر ہے۔ شافعی اور حنبلی مسالک میں قصر کو جائز کہا گیا ہے یعنی مسافر کو اختیار ہے کہ قصر پڑھے یا پوری نماز ادا کرے البتہ قصر کرنا بہتر ہے۔ (الجزیری : کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، ص ۴۷۲).

**قصر کی مسافت**: قصر کے سلسلے میں ایک مبحث مسافت قصر کا ہے۔ شافعی، مالکی اور حنبلی فقہ میں اس کا تعین سولہ فرسخ کے ساتھ کیا گیا ہے (ایک فرسخ برابر ہے تین میل کے)۔ الجزیری (الفقه علی المذاهب الاربعة، ص ۴۷۲) نے اس پوری مسافت کو ۸۰½ کیلو اور ۱۳۰ کیلومیٹر کے مساوی سمجھا ہے۔ فقہ حنفی میں بنیادی طور پر مسافت سفر کا اندازہ پیمائش کے بجائے وقت سے لگایا گیا ہے جو سال کے سب سے چھوٹے دنوں کے اعتبار سے تین دن کے سفر کے برابر ہے۔ دن سے دن کا اکثر حصّہ مراد ہے، یعنی دوپہر کے آرام اور کھانے وغیرہ پر صرف ہونے والے وقت کو چھوڑ کر عادةً جس قدر سفر ایک دن میں کیا جا سکتا ہے وہ مراد ہے۔ بعض متأخرین فقہاے احناف نے تین دن کے سفر کو تین منزل کی مسافت تصور کرتے ہوئے میلوں کے حساب سے اس کی مقدار ۵۷ میل ۳ فرلانگ کے مساوی سمجھا ہے (دیکھیے امجد علی : بہار شریعت، ۴ : ۷۵، ۷۶ بحوالۂ احمد رضا خان بریلوی : العطایا النبویة فی الفتاوی الرضویة؛ فتاوی دارالعلوم دیوبند میں کہا گیا ہے کہ جن فقہاے احناف نے فراسخ کا اعتبار کیا ہے ان کے ہاں ۱۵ فرسخ کی مسافت مراد ہے جو ۴۵ میل انگریزی (۱۷۶۰ گز کے ایک میل) کے مساوی ہے، تاہم ۴۸ میل میں زیادہ احتیاط ہے (دیکھیے عزیز الرحمٰن : فتاوی دارالعلوم دیو بند، ۱ : ۲۱۰، ۲۱۱)۔ جب کہ الجزیری (۱ : ۴۷۳) کا بیان یہ ہے کہ جن احناف نے مسافت کا اندازہ فرسخوں سے لگایا ہے ان کے ہاں یہ مسافت

۳۲ فرسخ کی ہے جو تین منزلوں کے برابر ہے۔ الجزیری کے بیان کے پیش نظر ۳۲ فرسخ کی مسافت کو میلوں میں ظاہر کرنے کے لیے ۵۷⅜ کی مقدار اقرب الی الصحت معلوم ہوتی ہے۔ فقہ جعفری میں مسافت آٹھ فرسخ (تفصیل آگے آتی ہے) مقرر ہے۔

نیت سفر: اس بات پر تمام فقہا متفق ہیں کہ آغاز سفر ہی سے پوری مسافت سفر طے کرنے کا قصد ہو۔ اگر کوئی شخص بلا قصد چل پڑے یا مسافت مذکورہ سے کم کی نیت کرکے چلے تو قصر نہیں ہوگا، چاہے پوری زمین کے گرد پھر جائے۔ یوں یہ بھی شرط ہے کہ پوری مسافت شرعیہ کے سفر کا ارادہ شروع سے ہو۔ نیت کے سلسلے میں دوسرا پہلو یہ ہے کہ دوران سفر میں اگر اقامت کا ارادہ کر لے تو قصر کا حکم ختم ہو جائے گا، مگر حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ محض نیت اقامت سے نہیں بلکہ فی الواقع اقامت اختیار کر لینے سے حکم قصر ختم ہوگا (الجزیری، ۱ : ۴۷۴)۔

قصر کہاں سے شروع ہوتا ہے؟: سفر کے قصد کے بعد، جب تک اپنی بستی سے عملاً باہر نہ نکل پڑے، قصر کے احکام شروع نہیں ہوتے۔ اس سلسلے میں فقہائے احناف کی توضیح یہ ہے کہ بستی کی جس جانب سے نکلے، جب اس جانب کے جملہ مکانات سے اور ایسی عمارات سے، جو بستی سے ملحق متصور ہوتی ہیں، آگے بڑھ جائے تو قصر کا حکم شروع ہو جائے گا جب کہ شافعی فقہا نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ جب بستی سے اتنی دور چلا جائے جہاں بالعموم مسافر شمار کیا جاتا ہے تو قصر شروع ہو جائے گا (الجزیری، ۱ : ۴۷۵)۔

نماز قصر کی نیت: مالکی فقہ میں سفر کی پہلی نماز میں نیت قصر ضروری ہے بقایا نمازوں میں ضروری نہیں فقہائے احناف نے یہ کہا ہے کہ صرف سفر کے آغاز پر نیت قصر ضروری ہے جس کے بعد ہر نماز کے ساتھ اس کے اعادے کی ضرورت نہیں، البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے ہر نماز قصر میں نیت قصر کو ضروری قرار دیا ہے (الجزیری: کتاب مذکور)۔

وطن اصلی، وطن اقامت: قصر اور سفر کے مسائل کے سلسلے کا ایک اہم مبحث، اقسام وطن کا ہے۔ وطن اصلی وہ ہے جہاں کوئی شخص پیدا ہوا اور سکونت بھی وہیں رکھی، یا جہاں اس کی شادی ہوئی اور وہیں آباد ہو گیا، یا جہاں بسلسلۂ معاش سکونت اختیار کر لی ہو۔ وطن اقامت وہ [عارضی مسکن]، جہاں پندرہ روز یا اس سے زیادہ ٹھیرنے کا ارادہ کر لیا جائے۔ وطن اصلی کا حکم یہ ہے کہ سفر سے واپسی پر بستی میں داخل ہوتے ہی قصر ترک کر دیا جائے گا۔ اقامت کی نیت کرے یا نہ کرے۔ جب کہ وطن اقامت میں سفر سے واپس آتے ہی قصر کا حکم ختم نہیں ہوتا جب تک کہ وہاں پندرہ روز یا اس سے زائد قیام کا ارادہ نہ کر لے۔ امام ابن الہمام نے وطن کی ایک تیسری قسم وطن سکنٰی بھی بیان کی ہے، مگر انھوں نے خود ہی فرمایا ہے کہ فقہا صرف اوّل الذّکر دو اقسام کو تسلیم کرتے ہیں (ابن الہمام: شرح فتح القدیر، ۲ : ۴۰۳)۔

نوعیت سفر: فقہا نے اس بات پر بھی غور کیا ہے کہ آیا ہر نوعیت کے سفر کے لیے، چاہے وہ امر مباح کے سلسلے میں ہو اور چاہے کسی معصیت (چوری، ڈاکے) کے لیے، قصر کی رعایت حاصل ہو گی؟ شافعی اور حنبلی فقہا سفر معصیت میں قصر کی اجازت نہیں دیتے جب کہ احناف کا موقف یہ ہے کہ قصر کا ثبوت مہیا کرنے والی نصوص شرعیہ مطلقاً سفر میں قصر کی مشروعیت پر دال ہیں لہٰذا یہ رخصت مطلق رہے گی سفر کی

نوعیت خواہ کچھ ہی ہو (الجزیری : کتاب مذکور)۔

فقہ جعفری (اثنا عشری) میں رخصت قصر آٹھ شروط کے ساتھ متحقق ہوتی ہے : (۱) مسافت آٹھ فرسخ شرعی (۲۷ میل ۲ فرلانگ ۴۰ گز) سے کم نہ ہو؛ (۲) آغاز سفر پر ہی آٹھ فرسخ کی نیّت ہو؛ (۳) درمیان راہ سے عمداً واپس نہ پھرے؛ (۴) اثنائے مسافت شرعی میں اس کی ایسی قیام گاہ واقع نہ ہو جہاں چھے ماہ توطن رکھ چکا ہو؛ (۵) سفر مباح ہو؛ (۶) مسافر صحرائی (خانہ بدوش) نہ ہو؛ (۷) سفر اس کے مشغلے اور پیشے میں داخل نہ ہو؛ (۸) بستی سے اتنا دور ہو لے کہ دیوار شہر نظر نہ آتی ہو (تحفۃ العوام؛ توضیح المسائل، ص ۲۰۸ تا ۲۳۳)۔

**مآخذ :** (۱) الجزیری : الفقہ علی المذاہب الاربعۃ بار سوم، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۴۷۲ تا ۴۸۰؛ (۲) ابن الہمام : شرح فتح القدیر، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۴۰۳؛ (۳) الدَّردیرؒ : الشرحُ الصَّغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک، (۳ ج)، قاہرہ ۱۳۹۲ھ؛ (۴) مسلم : الصحیح، (تحقیق فؤاد عبدالباقی)، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۵) امجد علی : بہار شریعت، مطبوعۂ لاہور؛ (۶) عبدالحی لکھنوی : عمدۃ الرعایۃ، مطبوعۂ دہلی؛ (۷) عزیزالرحمٰن : فتاوٰی دارالعلوم دیو بند، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۸) محمّد کاظم : رسالۃ توضیح المسائل، تہران ۱۳۳۹ھ، ص ۲۰۸ تا ۲۳۳؛ (۹) منظور حسین نقوی : تحفۃ العوام، لاہور ۱۹۶۷ء؛ [(۱۰) المرغینانی : الہدایۃ، جلد اول، باب صلوٰۃ المسافر]۔

(قاضی عبدالنبی کوکب)

* **قَصرِ شِیریں :** ایک شہر جو ضلع اَردلان یا ایرانی کردستان [رکّ بہ اَردلان] میں ۳۴ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۵ درجے ۴۰ دقیقے طول بلد مشرق (گرینچ) کے درمیان حلوان رود یا، جیسا کہ کرد اسے کہتے ہیں، اَلوان یا اَلوَند کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ یہ دریا جو یہاں تک مشرق سے مغرب کی جانب سیدھا آتا ہے۔ قصر شیریں کے قریب پہنچ کر جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور زنگ آباد کے مقام پر [دریائے] دیالا [رکّ بہ دیالی] میں جا گرتا ہے۔ قصر شیریں کے مغرب اور جنوب میں آغ داغ [آق طاغ] کے وسیع پہاڑی سلسلے ہیں اور جنوب مشرق میں بھی دریا کے کنارے کے ساتھ بلند پہاڑوں کے سلسلے پھیلتے چلے گئے ہیں۔ قدیم زمانے ہی سے قصر شیریں تجارتی قافلوں کی ایک اہم منزل رہا ہے؛ اہم ترین شاہراہ جو قصر شیریں میں سے گزرتی ہے بغداد سے ایران کی سطح مرتفع کو جانے والی پرانی سڑک ہے جسے ازمنۂ وسطٰی کے عرب "طَرِیق خُراسان" کہا کرتے تھے۔ قصر شیریں دو منزلوں، یعنی جنوب مغرب میں خَانقِین [رکّ باں] اور مشرق میں سَرپل (ازمنۂ وسطٰی میں حلوان، سرپل کے جنوب میں، رکّ بہ سَرپلِ زہاب) سے مساوی فاصلے پر واقع ہے۔ یہاں سے کچھ کم اہم سڑکیں بھی شمال، شمال مغرب اور جنوب مشرق کی جانب نکلتی ہیں۔

موجودہ قصر شیریں (سطح سمندر سے ۱۶۰۰ فٹ بلند) ایک معمولی سا قصبہ ہے جس کے چاروں طرف مٹی اور پتھر کی ایک فصیل ہے۔ فصیل سے باہر مشرق جانب ایک وسیع کاروان سرائے ہے۔ مغرب کی طرف موجودہ طرز کا ایک قلعہ ہے جسے بقول Aubin (دیکھیے مآخذ) جُوان میر نے انیسویں صدی کے شروع میں تعمیر کرایا۔ یہ جوان میر کربلا کو جانے والے زائرین اور تاجروں کو لوٹا کرتا تھا آخر کار وہ پکڑا گیا اور قتل کر دیا گیا۔ قصبے کی آبادی کردوں پر مشتمل ہے جن کی تعداد de Morgan کے اندازے کے مطابق ۳ اور ۴ ہزار کے درمیان ہوگی۔ شاہ عباس اول (۱۵۸۷ تا ۱۶۲۸ء) نے ترکی اور ایران کی

سرحد کی حفاظت کے لیے کرد قبیلۂ سنجابی کے ۹۰۰ خاندان قصر شیریں کے علاقے میں آباد کیے (اس قبیلے کے متعلق دیکھیے Rawlinson، در JRGS، ۹ : ۳۴؛ اس قبیلے کی ایک شاخ لُر کے بارے میں دیکھیے Rabino: Les Tribus de Louristan، پیرس ۱۹۱۶ء، ص ۱۷)۔ ایک کرد سردار قصر شیریں کے ایرانی گورنر کے فرائض انجام دیتا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز سے یہاں ایک محصول کی چوکی قائم ہو گئی ہے۔ شہر کے بالمقابل دریا کے بائیں کنارے پر باغ شاہ ہے۔ یہ ایک تفریح گاہ ہے جہاں کھجور، سنگترے اور انار کے پیڑ ہیں اور جسے ناصر الدین شاہ نے زیارت کربلا کو جانے کے موقع پر بنوایا تھا۔

قصر شیریں کی سب سے زیادہ قابل ذکر خصوصیت جس کی وجہ سے مؤرخین اور ماہرین آثار قدیمہ کی نظروں میں اسے ایک دلچسپ ترین مقام حاصل ہوا ہے، کھنڈروں کا ایک سلسلہ ہے جو اس کے مضافات میں پھیلا ہوا ہے اور جو ساسانیوں کے عہد تک کی پرانی عمارات کا پتا دیتا ہے۔ شیریں ایک عیسائی عورت، خسرو پرویز (۵۹۰ تا ۶۲۸ء) کی محبوب بیوی تھی۔ خسرو نے موسم گرما کا ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا اور اسے اسی کے نام پر موسوم کر دیا۔ شیریں اور شاہی معمار فرہاد [رَکَ بہ فرہاد و شیریں] کی المناک داستان عشق قصر شیریں اور اس کے قرب و جوار ہی سے متعلق تھی، جسے ایران کی عشقیہ شاعری میں بڑا نمایاں مقام حاصل ہے۔ (دیکھیے Justi: Iranisches Namenbuch، ماربرگ Marburg ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۲ ب)۔ مثال کے طور پر قصر شیریں کے جنوب میں چٹان کا بنا ہوا ایک مقبرہ "طاق فرہاد" کے نام سے مشہور ہے؛ دیکھیے Sarre و Herzfeld: Iranische Felsreliefs، ص ۱۰۰۔ مشہور نَے نواز باربُد (اس کے بارے میں دیکھیے Vullers: Lexic. Persico - Lat.، ۱ : ۱۶۸، اور Justi، کتاب مذکور، ص ۶۳) نے بھی قصر شیریں کے شاہی دربار میں کچھ زمانہ بسر کیا تھا۔ خسرو پرویز کے متعلق جو روایات اور داستانیں بیان کی جاتی ہیں انھیں مشہور کرنے میں باربُد نے بھی بڑا اہم حصہ لیا ہے۔ اس نے بادشاہ کے لیے ۳۰ لحنوں یا راگوں کی دھنیں تیار کی تھیں (ان کی فہرست کے لیے دیکھیے Vullers، کتاب مذکور، ۲ : ۳۶۹)۔ ان میں سے ایک (Vullers کی فہرست میں چوتھی) کا نام باغ شیریں تھا اور ایک اور (تیسویں، نیز دیکھیے Vullers، ۲ : ۲۹۹ ب) کا نام نَخْچِیر گانی = نغمۂ شکار؛ غالبًا اسی کو یاقوت (۴ : ۱۲۱، ص ۲۱) نے باغ لخچیرگان لکھا ہے۔ یقیناً ان دونوں لحنوں کا تعلق قصر شیریں سے ہے جو ساسانی فرمانروا کا گرمائی محل اور اس کی شکاری فرود گاہ تھا۔

قصر شیریں کی شان و شوکت کا زمانہ بہت مختصر ثابت ہوا۔ خسرو پرویز کی وفات کے بعد ساسانی سلطنت عربوں کے حملے کے سیلاب میں بہ گئی اور جیسا کہ پتا چلتا ہے، دور اسلامی میں قصر شیریں غیر آباد ہو چکا تھا۔ عمارتیں بہت جلد کھنڈر ہو کر رہ گئیں جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ان میں جو عمارتی سامان استعمال ہوا تھا وہ بہت ردی اور گھٹیا تھا۔ الیعقوبی (BGA، ۷ : ۲۷۰) ۲۷۸ھ/۸۹۱ء ہی میں کھنڈروں کا ذکر کرتا ہے۔ ابن الأثیر (طبع Tornberg، ۸ : ۲۸۸) لکھتا ہے کہ ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں ایک زلزلے کے باعث قصر شیریں کی دیواروں میں دراڑیں پڑ گئی تھیں۔ ابن رُسْتَہ، یاقوت، القزوینی اور حَمْدُ اللہ المُسْتَوفی جیسے عرب اور ایرانی مصنفین نے قصر شیریں کے بڑے بڑے دالانوں، حجروں اور مخزنوں وغیرہ کی وسعت اور

یہاں کے شاندار باغوں پر جہاں انتہائی کم یاب جانور کھلے پھرتے تھے، بڑا زور دیا ہے، لیکن کوئی مفصل بیان پیش نہیں کیا۔ یاقوت اور القزوینی نے اس محل کی تعمیر کی اصلی داستان خاص طور پر بیان کی ہے اور اوّل الذّکر (مُعْجَم، ۳: ۱۱۳) تو اسے درحقیقت اعجوبہ ہائے روزگار میں شمار کرتا ہے۔

موجودہ کھنڈروں کے صحیح ترین بیان کے لیے ہم اس فرانسیسی مہم کے مرہون منت ہیں جس کا قائد J. de Morgan تھا۔ بڑے بڑے کھنڈر موجودہ شہر[1] کے شمال مشرق میں ایک چوڑی سطح مرتفع پر واقع ہیں۔ موجودہ شہر کے قریب خسرو کا مستطیل قلعہ ہے، جس کے پہلوؤں پر چھے مدوّر برج بنے ہوئے ہیں (اسے قلعہ، یا قصر خسرو، نیز قلعۂ خسرو بھی کہتے ہیں)! اس کے چاروں طرف خندق ہے، یہ قلعہ بادشاہ کی فوجوں کے لیے بارکوں کے طور پر تعمیر ہوا تھا، لہٰذا یہاں ہمیں ساسانیوں کی فوجی طرز تعمیر کا ایک ایسا مکمل نمونہ ملتا ہے جس کی مثال بہت کم نظر آتی ہے۔ قلعے کے شمال میں کچھ اور کھنڈروں کے ٹیلے بھی ہیں جن کا مقصد ہمیں معلوم نہیں۔ تقریباً ۵۰۰ گز شمال مشرق میں ہم ایک عظیم الشان میدان کی چار دیواری تک پہنچتے ہیں جو باقاعدہ مستطیل شکل کا نہیں ہے؛ اس کے اندر بادشاہ کا گرمائی محل تھا۔ اس کا رقبہ بقول de Morgan ۳۰۰ ایکڑ ہے۔ اس کی چار دیواری کا، جو کاریز کا کام بھی دیتی تھی، بلند ترین حصہ ۲۰ فٹ اونچا ہے، اور اس کی لمبائی ۶۰۰۰ قدم ہے۔ ایک اور کاریزی دیوار میدان کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ باغوں کی آبپاشی کے لیے جو پانی درکار ہوتا تھا وہ حُلوان رود سے لایا جاتا تھا اور، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اسے میلوں لمبی چار دیواری پر سے گزار کر آگے پہنچایا جاتا تھا۔ اس کاریز کا سراغ وادی رود میں آج بھی وہاں تک لگایا جا سکتا ہے جہاں یہ حُوش کُری کے کھنڈروں کی بھول بھلیّوں میں غائب ہو جاتی ہے۔ ان تمام عمارتوں کے وسط میں اصل عمارت ہے جو آج کل عمارتِ خسرو یا حاجی قلعہ سی (قصر حجاج) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ ایک وسیع عمارت ہے جو شرقاً غرباً بنی ہوئی ہے (۱۰۸۰ فٹ طویل، ۶۲۵ فٹ عریض)۔ اس میں کئی محراب دار چھتوں کے کمرے ہیں اور ان کے سامنے ایک طویل شہ نشین ہے، جس کی حیرت انگیز وسعت اور ستونوں کی قطاروں کو دیکھ کر ہم متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ محل کے سامنے اب بھی نہر کا ایک چھے سو گز قطعہ موجود ہے جس کے کنارے دو کونک بنے ہوئے ہیں۔ عمارت خسرو کے مغرب میں ایک اسی قسم کی، مگر اس سے چھوٹی، محرابی چھت کی عمارت کھڑی ہے جس میں ۴ دروازے ہیں اور ایک وسطی بڑا کمرا، یہ اب چار قپو یا چار دروازہ، یا قلعۂ چار قپو = چار دروازوں والے محل کے نام سے مشہور ہے۔ اس عمارت کا مصرف معلوم نہیں ہو سکا (شاید یہ دیوان عام ہو)۔

قصر شیریں کے مشرق میں تین میل کے فاصلے[2] پر آخری ساسانی بادشاہوں کے ایک اور محل کے کھنڈر ملتے ہیں جو حُوش کُری = "گھوڑوں کے مکان" کے نام سے مشہور ہے (اس نام کی یوں تشریح کی جاتی ہے۔ کُر = غالباً فارسی کُرّہ یا کُرّہ بمعنی بچھیرا! Rich کے ہاں یہ لفظ حُوش کُرک کی شکل میں ملتا ہے) کیونکہ عام روایت کے مطابق قصر شیریں کے گھوڑوں کے اصطبل یہاں تھے۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے یہ کھنڈر، جو ایک ۳۰۰ فٹ لمبے محل اور اس کی ملحقہ عمارتوں اور

کھنڈروں کے ایک اور ٹیلے پر مشتمل ہیں، پرویز کے بنائے ہوئے آخری محلات کے ہیں.

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ قصر شیریں ایک ایسا شہر ہے جو بے حد قدیم اور اس ساسانی بادشاہ [خسرو پرویز] کے زمانے سے پہلے کا ہے۔ ایسا مقام جہاں اس قدر قدرتی وسائل مہیا ہوں، ہمیشہ لوگوں کو آباد ہونے کی دعوت دیتا ہے۔ ابھی تک یہ طے نہیں ہو سکا کہ یہاں کون سا قدیم شہر عملی طور پر موجودہ قصبے کی جگہ آباد تھا۔ زمانۂ حال تک یہ قیاس پیش کیا جاتا رہا ہے، مثلاً مالکم Malcolm، کِنّیر Kinneir، اور کرپورٹر Ker Porter نے بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ یہاں دَسْتجِرد آباد تھا؛ لیکن اسے یقیناً "اسکی بغداد" (دیکھیے اوپر) کے کھنڈروں میں ڈھونڈنا چاہیے۔ اس غلط شناخت پر قبل ازیں Buckingam، Rich (دیکھیے مآخذ) اور Ritter، ۹ : ۳۸۳، ۵۰۹ اعتراضات کر چکے ہیں۔ اس سلسلے میں قدیم Artemits کا بھی نام لیا گیا ہے جو Appoloniatis کا شہر تھا، مثلاً کِنّیر Kinneir (دیکھیے مآخذ) نے بھی لکھا ہے، لیکن اس کا سراغ اس علاقے میں لگانا چاہیے جہاں آگے چل کر دَسْتجِرد [رک بآں] آباد ہوا، نیز Herzfeld، در Sarre - Herzfeld : Archaeol Reise im Euphrat-u. Tigrisgebiet، ۲ (برلن ۱۹۱۹ء) : ۸۷۔ Herzfeld نے کتاب مذکور، ۲ : ۹۳ میں غلطی کے امکان کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ قصر شیریں وہی منزل ہو جسے Tabula Peutingeriana میں دَنَس Danas لکھا ہے، لیکن اس نظریے کی تردید میں رک بہ دَنَس از مقالہ نگار، در Pauly - Wissowa : Realenzykl. der klass. Altertumswiss.، تکملہ، ۱ : ۳۴۷۔ قصر شیریں کا کنگور یا قصر اللصوص سے دور کا بھی واسطہ نہیں، اگرچہ وہاں بھی خسرو پرویز نے ایک شاندار محل تعمیر کرایا تھا؛ (دیکھیے اس بارے میں : (۱) G. Le Strange : کتاب مذکور، ص ۱۸۸؛ (۲) Schwarz : Iran im Mittelalter، ص ۳۹۳ ببعد)۔ قصر اللصوص قصر شیریں سے بہت آگے مشرق میں کرمان شاہ اور ہمذان کے درمیان واقع تھا۔ اس سے Caetani : Annali dell, Islam، ۵ : ۱۷؛ ۶ : ۱۴۴ کی غلطی کی بھی تصحیح ہو جاتی ہے (جہاں قصر شیریں اور کنگور کو بالکل ایک ہی مقام ظاہر کیا گیا ہے).

قصر شیریں سے ۱۲ میل شمال میں کِنْدِ شیریں نام کا ایک گاؤں ہے۔ اس سے آگے کوئی ایک گھنٹے کی مسافت پر کچھ تیل کے چشمے ہیں لیکن کچھ زیادہ تیل نہیں نکلتا اس سلسلے، میں دیکھیے de Morgan : کتاب مذکور، ۲ : ۸۱ ببعد اور Schweer : Das türkisch-persische Erdöl-vorkommen، ہیمبرگ ۱۹۱۹ء، ص ۲۱، ۲۶، ۳۰، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۴۴.

جنگ عظیم کے زمانے تک ترکی اور ایران کی سرحد جو پوری طرح متعین نہیں تھی، قصر شیریں کے جنوب مغرب میں دو گھنٹے کی مسافت پر گزرتی تھی۔ ایرانی علاقے میں سرحد کی حفاظت قلعۂ سبزی سے کی جاتی تھی جہاں سنجابی رسالے کا ایک دستہ مامور رہتا تھا (دیکھیے Aubin، کتاب مذکور)۔ اس مقام کے بارے میں نیز دیکھیے Rich، کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۳ (جہاں اسے غلطی سے قلعۂ سلزی (Kalai Selzi) لکھا گیا ہے؛ Buckingham نے اسے Khallet el-Subzey لکھا ہے)۔ اس سے آگے ایک گھنٹے کی مسافت پر ترکوں کی سرحدی چوکی قلعۂ ردیفیہ ہے.

**مآخذ** : (۱) BGA، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۷ : ۱۹۳ (ابن رُستہ)؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld،

۴ : ۱۱۲ ببعد؛ (۳) القزوینی : آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ص ۲۹۵ تا ۲۹۷؛ (۴) حمد اللہ المستوفی : نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳ : ۴۳ ببعد؛ (۵) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۶۳؛ (۶) Pietro della Valle : *Reise Beschreibung*، جنیوآ ۱۶۷۴ء، ۲ : ۴ (۱۶۱۷ء میں قصر شیریں سے گزرا)؛ (۷) Olivier : *Voyage dans l'empire Othoman, l' Égypte et la Perse*، ج ۵، پیرس ۱۸۰۷ء، ص ۸؛ (۸) Kinneir : *A Geographical Memoir of the Persian Empire*، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ (۹) Buckingham : *Travels in Assyria, Media and Persia*، لنڈن ۱۸۳۰ء، ۱ : ۶۳ تا ۶۸؛ (۱۰) Ker Porter : *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*، لنڈن ۱۸۲۲ء، ۲ : ۲۹۲ تا ۲۱۹؛ (۱۱) G. Keppel : *Personal Narrative of Travels in Babylonia, Assyria*، لنڈن ۱۸۲۷ء، ۱ : ۲۹۷ ببعد؛ (۱۲) Cl. J. Rich : *Narrative of a Residence in Koordistan*، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۲ : ۲۶۳ تا ۲۷۲؛ (۱۳) Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۳۲۸ تا ۳۸۸، ۵۰۹؛ (۱۴) J. B. Fraser : *Travels in Koordistan, Mesopotamia, etc.*، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۲ : ۱۷۵ ببعد؛ (۱۵) J. de Morgan : *Mission Scientifique en Perse*، ۲ : ۸۱ ببعد، ۱۱۱؛ ۴ : ۳۴۱ تا ۳۵۹ (اس کے ساتھ ہی کھنڈروں کا ایک عام نقشہ لوح ۳۰ پر اور قصر شیریں کے تین مقامات کے نقشے لوح ۳۱، ۳۲ اور ۳۴ پر، خوش کُری کا لوح ۱۵ پر، علاوہ ازیں بہترین تصاویر بھی)؛ (۱۶) Justi، در *Grundriss der iranischen Philologie*، ۲ : ۵۴۰؛ (۱۷) E. Aubin : *La Perse d' aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۳۵۱ ببعد؛ (۱۸) E. Herzfeld در *Petermann's Geogr. Mitteilungen*، ۱۹۰۷ء، ۵۳ : ۵۲ تا ۵۳؛ (۱۹) Herzfeld، در Sarre و Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۳۶ تا ۲۴۰؛ (۲۰) E. Herzfeld : *Die Aufnahme des sasanidisch. Denkmals von Paikūli* (Abh. Pr. Ak. W.، ۱۹۱۴ء، عدد ۱)، ص ۳ تا ۸؛ (۲۱) Mrs. Bishop : *Journey in Persia and Kuraistan*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱ : ۷۹۔

(M. STRECK)

* **قَصْرِ فِرْعَوْن** : وہ نام ہے جو عربوں نے رومی شہر Volubilis کے شکستہ آثار کو دیا تھا جو موجودہ مکناس Meknes سے تقریباً ۲۰ میل شمال میں جبل زَرْہون کی ایک چھوٹی سی وادی میں واقع ہیں۔ Volubilis جو ردوم Rdom کے زرخیز میدان کے سرے پر ایک ایسے ضلع میں واقع تھا جہاں زیتون کے درخت بڑی افراط سے ہوتے ہیں، اندرون ملک کا سب سے بڑا رومی مرکز تھا، اس خطے کے تقریباً جنوبی کنارے پر تھا جس پر رومی پوری طرح قابض تھے۔ چوتھی صدی عیسوی تک بھی یہ ایک با رونق شہر تھا۔ پانچویں صدی میں وندالوں Vandals نے مراکش میں رومی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لیکن خود اپنی حکومت یوں وہاں قائم نہیں کی۔ جب ساتویں صدی میں بوزنطیوں نے اسے دوبارہ فتح کیا تو ان کا اقتدار شمالی ساحل کے آگے نہ بڑھ سکا۔ ہمارے پاس یہ یقین کرنے کی وجہ موجود ہے کہ جب Volubilis کو اپنے حال پر چھوڑ دیا گیا تو وہ برباد اور غیر آباد نہیں ہوا، بلکہ وہاں شمالی افریقہ کے دوسرے حصوں کی طرح ایک مقامی شیخ کے ماتحت ایک قسم کی ریاست قائم ہو گئی جو وہاں کی بچی کھچی شہری آبادی پر مشتمل تھی، جس میں زیادہ تر رومی تہذیب قبول کر لینے والے بربر اور گرد و نواح کے قبائل تھے۔ ان دو صدیوں کے دوران میں رفتہ رفتہ یہ علاقہ برانِس کے عظیم

بربری وفاق کا مرکز بن گیا۔ اس وفاق کا سب سے مقتدر قبیلہ اَوْرَبَہ تھا جس کا سردار اسلامی فتح کے وقت کَسَیْلہ [رکّ باں] تھا۔ (بعض مصنفین نے اس کا صدرمقام "اور اس" [رکّ باں] کو قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ نظریہ بہت بودا ہے) بربر اپنے سردار کی قیادت میں عقبہ بن نافع پر غالب آ کر عربوں کو سارے افریقۂ کوچک سے نکالنے میں کامیاب ہو گئے تھے (۶۲ھ/۶۸۳ء)، لیکن جب پانچ سال بعد ایک بار پھر قیروان ان کے قبضے سے نکل گیا تو اَوْرَبَہ کی فوجیں جو سردار سے محروم ہو کر سخت عقوبتیں بھگت چکی تھیں، اَلِیْلٰی [= وَلِیْلِی: ولیلہ (ابن عذاری، ۱: ۸۳)] میں لوٹ آئیں (۶۹ھ/۶۸۸ء)۔ ان واقعات نے اَوْرَبَہ کی بہت حد تک کمر توڑ دی۔ اس کے بعد وہ بڑے امن و سکون کے ساتھ رہے۔ انھوں نے خوارج کی اس بغاوت میں جو ۱۲۲ھ/۷۴۰ء میں شروع ہوئی تھی، کوئی حصہ نہ لیا بلکہ اپنی قوت مجتمع کرتے رہے، حتٰی کہ وہ دن آ پہنچا کہ جنگ فَخّ کے بعد ادریس بن عبداللہ بن الحسن بن علی [رکّ بہ ادریس الاوّل] نے اَلِیْلٰی میں سکونت اختیار کر لی اور اَوْرَبَہ کے شیخ اسحٰق بن محمّد نے اس کا خیر مقدم کیا (۱۷۲ھ/۷۸۸-۷۸۹ء)۔ اَوْرَبَہ نے چند ہی روز بعد اسے اپنا فرمانروائے اعلٰی تسلیم کر لیا اور بالآخر آس پاس کے تمام قبائل نے اپنی مرضی سے یا مجبورًا اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اَلِیْلٰی اس ریاست کا صدر مقام بن گیا جو بحر اوقیانوس سے لے کر تلمسان تک پھیلی ہوئی تھی۔ یہ مراکش میں پہلی اسلامی سلطنت تھی۔ اَلِیْلٰی مشرک قبائل میں یا ان لوگوں میں جو یہودی یا بت پرست رہ گئے تھے، تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ یہیں ۱۷۷ھ/۷۹۳ء میں ادریس نے وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون الرّشید کے اشارے پر اسے زہر دیا گیا تھا۔ اس کے بیٹے ادریس ثانی [رکّ باں] نے اس کی مانند فتوحات اور تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں، لیکن ۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں وہ اَلِیْلٰی چھوڑ کر فاس چلا گیا جس کی اس نے انہیں دنوں بنیاد رکھی تھی۔ بلاشبہہ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اَوْرَبَہ کی سرپرستی سے بچنا چاہتا تھا جس کے سردار اسحٰق بن محمد کو اس نے مار ڈالا تھا۔ جب ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں اس نے وفات پائی تو اسے بہت سے قدیم مآخذ کے حسب بیان اَلِیْلٰی میں اس کے باپ کے پہلو میں دفن کیا گیا، لیکن ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۲ء میں سیاسی مفاد کی بنا پر اس کا مقبرہ یا یوں کہیے کہ ایک مقبرہ جو اس کے نام سے موسوم تھا، فاس کی جامع الشرفاء میں دریافت کر لیا گیا اور اب اس کے بسائے ہوئے شہر میں اس کا مقبرہ مرجع انام بن چکا ہے۔

فاس کے آباد ہو جانے پر اَلِیْلٰی کی ساری سیاسی اہمیت جاتی رہی۔ زَرْھُون کو ایک متبرک مقام کی حیثیت حاصل رہی جہاں زائرین کثیر تعداد میں جاتے تھے۔ ادریس کے مقبرے کے چاروں طرف جسے سلطان مولائی اسمٰعیل نے اب سے دو سو سال پہلے دوبارہ تعمیر کرایا تھا، اَلِیْلٰی کے کھنڈروں سے دو میل پرے ایک بڑے خوش منظر مقام پر دو ٹیلوں کے اوپر جن پر دو اونچی اونچی پہاڑیاں سایہ فگن ہیں، زَرْھُون کے مولائی ادریس کا شہر آباد ہے۔ اس کی آبادی ۹۰۰۰ کے قریب ہے جس میں اکثریت ادریسی شریفوں کی ہے۔

ادریسیوں کے زمانے کا شہر اَلِیْلٰی جس کے آثار اب قطعاً باقی نہیں رہے، غالبًا موجودہ شہر ہی کے محل وقوع پر واقع تھا۔ [بقول ابن عذاری فاس سے ایک دن کی مسافت پر تھا (البیان المغرب، ۱: ۸۳، طبع لائیڈن، ۱۹۴۸ء)] یہ ایک بہت عمدہ قدرتی قلعہ ہے۔ ۱۹۱۵ء سے رومی شہر کی باضابطہ کھدائی شروع ہوئی۔ اس سے بڑے دلچسپ نتائج

برآمد ہوئے ہیں۔ ایسے کئی کتبات دستیاب ہو چکے ہیں جو اس علاقے میں رومی آبادیوں کی تاریخ کے سلسلے میں بہت اہم ہیں۔ اسی طرح اوّل درجے کے فنی نمونے بھی ہاتھ لگے ہیں۔

**مآخذ**: (١) Tissot: *Recherches sur la géographie comparée de la Mauritanie Tingitane*، پیرس ١٨٧٨ء؛ (٢) بنو ادریس کے مسلمان مؤرخین اور بارھویں صدی تک کے جغرافیہ نویس [رک بہ ادریس، بنو ادریس]، بالخصوص البکری: کتاب المسالک، بمدد اشاریہ؛ (٣) Fournel: *Les Berbères*، پیرس ١٨٨٥ء، ج ١۔

(HENRI BASSET)

* **اَلْقَصْرُ الصَّغیر**: مراکش کا ایک شہر جو اب کھنڈر بن چکا ہے۔ یہ آبنائے جبل الطارق کے جنوبی کنارے پر سَبْتَہ (Ceuta) سے ١٤ میل مغرب اور طَنْجہ (Tangier) سے ٢٣ میل مشرق میں جبل غماری کی ایک آگے کو نکلی ہوئی شاخ کے نیچے ایک خلیج کے سرے پر ایک ایسے دریا کے دھانے پر واقع ہے جو جہاز رانی کے قابل ہے۔

قدیم زمانے میں یہاں غالباً ایک فنیقی تجارتی کوٹھی (Factory) تھی اور بعد ازاں یہاں ایک رومی شہر بطلمیوس (Ptolemy) کے ہاں کا Lissa یا Exilissa آباد ہو گیا۔ الزیّاتی (*Archives Marocaines*، ٦ : ٣٩٣) کا بیان ہے کہ اسلامی فتوحات کے بالکل ابتدائی زمانے، یعنی ٩٠ھ/٧٠٨-٧٠٩ء میں اس جگہ پر جو مصمودہ قبائل کے علاقے میں تھی، ایک قلعہ تعمیر کیا گیا جو اسی وجہ سے قصر مصمودہ کے نام سے مشہور ہوا (دیکھیے ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، طبع de Slane، ١ : ٢٨٠، س ٣؛ ترجمہ ٢ : ١٣٣)۔ یہ وہ نام ہے جو صاحب کتاب الاستبصار اور الادریسی نے اس قلعے کو دیا ہے۔ البکری نے القصر الکبیر [رک بآں] سے متمیز کرنے کے لیے اسے القصر الاوّل لکھا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق یہاں بنو طریف آباد تھے اور اس کے چاروں طرف درختوں کے بڑے بڑے ذخیرے تھے۔ الموحدون کے عہد میں اس نے مرسی موسیٰ کی جگہ لے لی اور یہ مقام ہسپانیہ کو جانے والے جہازوں کی بندرگاہ بن گیا۔ اسی لیے کئی مصنفین نے اس کا نام قصر المجا (*Geogr. d, Aboul-Feda*، ٢/١ : ١٨٥؛ ابن خلدون، موضع مذکور) یا قصر الجوا (= چوراھے کا قلعہ) ابن ابی زرع: [الانیس المطرب] روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ١٣٨، ١٤٣، ١٤٦) لکھا ہے۔ الموحدون نے یہاں کئی اہم عمارات اور بحری بیڑے کی گودیاں تعمیر کرائیں، لیکن جوں جوں فرمانروایان مغرب کا اقتدار سرزمین اندلس پر سے اٹھتا گیا، اس شہر کی رونق اور خوشحالی میں کمی آتی گئی۔ جب یہاں کے باشندے اس آمدنی سے محروم ہو گئے جو فوجوں کو سمندر کے راستے باہر بھیجے جانے کی بدولت انھیں حاصل ہوتی تھی، انھوں نے بحری قزاقی پر کمر باندھ لی۔ یہی وجہ ہے کہ القصر ان شہروں میں شمار ہوتا ہے، جنھیں پرتگیزوں نے سب سے پہلے فتح کرنے کی کوشش کی۔ ١٤٥٨ء میں شاہ الفانسو پنجم نے ٨٠ جہازوں کے بیڑے اور ١٧٠٠٠ فوج لے کر حملہ کیا۔ مسلمانوں نے دو حملے پسپا کر دیے، لیکن آخر عیسائیوں کے توپ خانے سے مغلوب ہو کر انھوں نے ہتھیار ڈال دیے، تاہم انھیں اپنا سامان اور ہتھیار لے کر وہاں سے نکل جانے کی اجازت مل گئی۔ ١٩ اکتوبر ١٤٥٨ء کو الفانسو پنجم شہر میں داخل ہوا۔ جامع مسجد کو گرجا بنا لیا گیا، مورچے مستحکم کیے گئے اور Don. E. de Minecez کے ماتحت ایک حفاظتی دستہ وہاں مأمور کر دیا گیا۔ سلطان فاس نے ١٤٥٨ء اور ١٤٥٩ء میں شہر کو فتح کرنے کے لیے دو بار حملے کیے، مگر کامیابی نہ ہوئی۔

۱۴۶۳ء میں انجرۃ کے قبائل نے پرتگال کی سیادت تسلیم کر لی اور ۱۴۷۱ء میں سلطان مولای سعید نے ایک عہد نامے پر دستخط ثبت کر دیے جس کی رو سے اس نے القصر شاہ پرتگال کے حوالے کر دیا۔

۱۵۵۰ء تک القصر پر عیسائیوں کا قبضہ رہا، لیکن اس دوران میں عرب اس پر مسلسل حملے کرتے رہے، لہذا جان John سوم نے اسے خالی کر دینے کا فیصلہ کر لیا، لیکن انخلا سے قبل اس کو توڑ پھوڑ دیا۔ چند سال بعد (۱۵۵۹ء) ایک فرانسیسی شہزادے Antoine de Bourbon شاہ نوار Navarre نے فاس کے شریف مسلح سوار بہم پہنچانے کے عوض القصر حاصل کر لیا، لیکن شاہ ہسپانیہ فلپ دوم کی ریشہ دوانیوں کے باعث اس عہد نامے پر عمل نہ ہو سکا۔ اس کے بعد شہر کو دوبارہ تعمیر کرنے کی کبھی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ یہاں کے باشندوں نے اسے خالی کر دیا۔ بندرگاہ مٹی سے اٹ گئی اور چوری چھپے مال لانے والوں کے علاوہ اور کسی کے کام کی نہ رہی۔ اس شہر کے محل وقوع کا پتا اس کے رعب دار کھنڈروں سے ملتا ہے، پرتگالی قلعے کے کھنڈر، اس کے گرد کی خندقیں، فصیل کے آثار اور اس دروازے کا کچھ حصہ باقی ہے جس کے ذریعے قلعے اور اصل شہر کے درمیان آمد و رفت ہوتی تھی۔

**مآخذ**: (۱) البکری: *Descr. de l' Afrique*، طبع de Slane، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵؛ ترجمہ ص ۲۲۳؛ (۲) الادریسی: *Descr. de l' Afrique etc.*، طبع Dozy و de Goeje، متن: ص ۱۶۹، تا ۱۶۸؛ ترجمہ: ص ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۳) کتاب الاستبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۲۳؛ ترجمہ از Fagnan، Constantine ۱۹۰۰ء، ص ۴۸؛ (۴) Ruy de Pina: *Chronica de Sennor Rey D. Alfonso*، ج ۵، باب ۸۸؛ (۵) *Collecias de livros ineditos de historia portugueza*، ۱: ۵۴۳ تا ۵۶۳، لزبن ۱۷۹۰ء؛ (۶) Pienot Descilligny: *Traite d' Antoine de Bourbon avec le chérif de Fez*، Maroc ۱۸۹۱ء؛ (۷) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، کتاب ۳، طبع Schefer، ۲: ۳۴۷؛ (۸) Hakluyt Society: *Description of Africa*، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۵۰۸، ۵۱۳، ۶۲۹؛ (۹) E. de La Primaudaye: *Villes maritimes du Maroc*، در *Revue africaine*، ۱۸۷۲ء؛ (۱۰) Michaux-Bellaire اور Peretié: *El-Qçar eç Çeghir*، در *Revue du Monde Musulman*، ۱۹۱۶ء، ص ۲۲۹ ببعد۔

(G. Yver)

* **القصر الکبیر**: شمالی مراکش کا ایک شہر جو طنجہ سے تقریباً ۵۰ میل جنوب میں وادی القوس (Wadi Lukkos) کے دائیں کنارے پر واقع ہے جو کسی زمانے میں اس کے بیچ میں بہتی تھی، لیکن بعد ازاں سیلاب سے بچنے کے لیے ندی کا رخ تبدیل کر دیا گیا۔ یہ ایک وسیع میدان میں آباد ہے جس کے مشرق میں پہاڑیاں ہیں اور دو حصوں میں منقسم ہے: شمال میں الشریعۃ اور جنوب میں باب الواد اور ان دونوں کے بیچ میں سوق، یعنی منڈی ہے۔ یہاں کی مشہور عمارتیں صرف الموحدون سے پہلے زمانے کی چند بڑی مسجدیں ہیں، مثلاً سیدی الازمیری کی مسجد اور جامع السیدہ جو ۱۶۸۹ء میں مکمل ہوئی تھی۔ شہر کے اندر اور اس کے چاروں طرف کئی قبے ہیں جو مقامی اولیا سے منسوب ہیں۔ سب سے زیادہ قابل احترام مرابطوں یہ ہیں: ابو الحسن القرشی (ترشی) جو ہسپانیہ کا رہنے والا تھا اور اپنی زندگی کے آخری ایام میں درس دینے کے لیے القصر آیا، جہاں وہ ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء - ۱۱۷۳ء یا

۵۷۳ھ/۱۱۷۷-۱۱۷۸ء میں فوت ہوا ۔ سیدی بن احمد سیدی علی بن خلف بن غالب جو عام طور پر مولائی علی بوغالم کے نام سے مشہور ہے اور اس شہر کا محافظ ولی سمجھا جاتا ہے اور سب سے آخر میں سیدی بل عباس جو دراصل ایک یہودی ربی یودہ یبلی Yūda Yabalay تھا ۔

یہاں کی آبادی تقریباً ۹۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے جو زیادہ تر خلوت، طلیق اور جبلۃ قبائل سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اس میں اہل ریف اور چند ایسے خاندان بھی شامل ہیں جو دراصل تتوان اور فاس کے رہنے والے تھے، نیز وہ الجزائری جو فرانسیسی قبضے کے بعد تلمسان اور وہران (Oran) سے ترک وطن کرکے یہاں چلے آئے تھے ۔ یہودیوں کی تعداد ۲۰۰۰ ہے، ان میں سے بہت سے ابھی حال ہی میں اتنی کثیر تعداد میں شہر کے اندر آباد ہوئے ہیں کہ ملاح (یہودی محلہ) ان کے لیے مکتفی نہیں تھا، چنانچہ انہیں دوسرے شہریوں کے ساتھ رہنا پڑا ۔ وہ عربی اور ہسپانوی زبانیں بولتے ہیں، لیکن مسلمان صرف عربی زبان ہی استعمال کرتے ہیں ۔ کسی زمانے میں یہاں صنعت کو بہت فروغ حاصل تھا، لیکن اب یہ کپڑا بننے تک محدود ہو کر رہ گئی ہے اور وہ بھی صرف مقامی ضروریات کے لیے؛ اس کے برعکس قرب و جوار کے علاقے میں زراعت ترقی پر ہے کیونکہ شہریوں اور قبائلیوں کے درمیان باہمی روابط و تنظیم قائم ہے، یہی وجہ ہے کہ القصر گندم، جو، لوبیا اور سن کی ایک بارونق منڈی ہے ۔

**تاریخ :** القصر غالباً اسی جگہ پر واقع ہے جہاں ایک رومی شہر (Oppidum novum ؟) تھا اور جو مسلمانوں کے پہلے حملے سے قبل ہی صفحہ ہستی سے نابود ہو چکا تھا ۔ دوسری صدی ہجری میں کتامۃ کی ایک شاخ دنہاجۃ نے اس علاقے میں ایک قلعہ تعمیر کیا ۔ الزیانی کے مطابق اسے ۱۰۲ھ/۷۲۰-۷۲۱ء میں امیر عبدالکریم الکتامی نے تعمیر کرایا تھا جس کے نام پر اس قلعے کو قصر عبدالکریم (الادریسی : Description de l' Afrique طبع Dozy و De Goeje، متن ص ۸۷، ترجمہ ص ۸۹؛ کتاب الاستبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۸۷، ترجمہ Fagnan، Constantine ۱۹۰۰ء، ص ۱۳۰؛ نیز ابن خلدون Hist. des Berbères، طبع de Slane، ۱ : ۳۰۱، ترجمہ ۲ : ۳۲۳) یا قصر کتامۃ کہنے لگے ۔ کئی صدیوں تک یہ شہر اسی نام سے مشہور رہا ۔ تاہم البکری نے سوق کتامۃ ۔ "ایک بڑا اور شاندار شہر جو وادی القوس کے کنارے واقع ہے اور جس میں ایک جامع مسجد اور ایک منڈی بھی ہے" ـــــ اور قصر دنہاجۃ ـــــ ایک قصر جو ایک پہاڑی پر بنا ہوا ہے اور جہاں سے ایک بڑے دریا کی حفاظت و نگرانی ہو سکتی ہے" ـــــ کے درمیان حد امتیاز قائم کی ہے ۔ دوسری طرف ابن خلدون (کتاب مذکور، متن، ۱ : ۱۸۸؛ ترجمہ، ۲ : ۲۹۱) نے قصر کتامی کا رشتہ دنہاجۃ سے جوڑ دیا ہے (نیز دیکھیے کتاب الاستبصار) ۔ سوق کتامۃ اس ریاست کا صدر مقام تھا جس کا حکمران ادریس بن القاسم بن ابراہیم تھا ۔ المقدسی (Bibl. Geogr. Arab.، ۳ : ۲۲۷، ۹) نے سوق الکتامی کا شمار ان شہروں میں کیا ہے جو فاس کے ماتحت تھے ۔ فاس نے جس تیزی سے ترقی کی تھی، اس سے اگرچہ القصر کی حیثیت بہت گھٹ گئی تھی، تاہم اسے کچھ نہ کچھ تجارتی اہمیت بدستور حاصل رہی ۔ الادریسی (محل مذکور) اس کے انتہائی بارونق بازاروں کا ذکر کرتا ہے ۔ الموحدین کے زمانے میں کہیں یہ اس گمنامی کے پردے سے باہر نکلا جس میں یہ روز بروز لپٹا جا رہا تھا ۔ یعقوب المنصور نے اس کے چاروں طرف

ایک فصیل تعمیر کرائی اور یہاں ایک شکار گاہ اور حارۃ المجاہدین کے نام سے ایک شفاخانہ بنوایا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ لیوافریقانوس (Leo Africanus) اور مارمول (Marmol) نے اسی کو القصر کا اصل بانی سمجھا۔ بنو مرین کے دور حکومت میں ابو العنان نے اس شہر میں ایک مدرسہ بنوایا، جہاں بہت سے طلبہ تعلیم پانے کے لیے آتے تھے اور جو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں بھی جاری تھا۔ القصر نے ۶۲۰ھ/۱۲۲۳-۱۲۲۴ء میں بنو مرین کی سیادت تسلیم کر لی تھی۔ ۶۸۷ھ/۱۲۸۸-۱۲۸۹ء میں بنو مرین نے رئیس ابو الحسن بن اشقیلولہ کو یہاں کا عامل مقرر کر دیا اور اس کی اولاد خاصی مدت تک اس شہر پر حکومت کرتی رہی۔ اس مقامی خاندان کے ارکان نے غرناطہ کے بنو الاحمر کے ساتھ مل کر جہاد میں بڑے کارنامے دکھائے۔ ان کی یاد آج تک زندہ ہے۔

بنی اشقیلولۃ کے خاتمے کے بعد جو دور آیا وہ مصائب سے پر ہے۔ ساحل پر پرتگیزوں نے قبضہ کر لیا تھا اور شہر کو ان کے حملے کا خطرہ لاحق تھا، وہاں کے باشندے فصیل سے چھ میل آگے تک کھیتی باڑی کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے۔ ۱۵۰۳ء میں اچانک Acila کے گورنر Don Juan de Menecez نے اسے فتح کرنے کی کوشش کی مگر ناکام رہا۔ اگلی صدی میں القصر کو مجاہدین کی سب سے اگلی چوکی کی حیثیت حاصل ہو گئی جنھوں نے پیہم حملے کر کے ساحل پر بسنے والے عیسائیوں کا قافیہ تنگ کر دیا۔ فلالی خاندان کے برسر اقتدار آنے سے پہلے جو طوائف الملوکی کا زمانہ گزرا تھا۔ اس کے دوران میں یہ شہر قائد غیلان کا صدر مقام بن گیا جس نے سارے غرب پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۸ء میں مولائی الرّشید نے اسے اس کے دارالحکومت سے نکال باہر کیا اور غیلان پھر اس کی وفات کے بعد ہی یہاں واپس آ سکا۔ غیلان یہاں ۱۰۸۴ھ/۱۶۷۳ء تک قابض رہا اور پھر مولائی اسمعیل کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔ القصر پر ایک بار پھر اور وہ بھی ہمیشہ کے لیے شریف کا قبضہ ہو گیا اور اس نے اس کی فصیل منہدم کرا دی۔

**مآخذ**: (۱) البکری: *Description de l' Afrique*، طبع de Slane، ص ۱۱۰، ترجمہ ص ۲۵۰؛ (۲) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، کتاب ۳، طبع Schefer، ۲: ۲۲۷؛ (۳) *Description of Africa*، Hackluyt Society، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۵۲۹؛ (۴) Marmol: *Africa*، ج ۲؛ (۵) Mouliéras: *Le Maroc inconnu*، ۲: ۲۵۸ ببعد؛ (۶) De Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، ص ۱۳ ببعد؛ (۷) de Cuevas: *Estudio general sobre geografia del bajala to de Larache*، ۱۸۸۳ء؛ (۸) J. Costa: *El- Ksurel-Acubir*، Tangier ۱۸۸۶ء؛ (۹) G. Le Châtelier: *Notes sur les villes et tribus du Maroc en 1890*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) Budgett Meakin: *The Land of the Moors*، ص ۲۲۲ ببعد؛ (۱۱) Frances Mac Nab: *A Ride in Morocco*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۸۳ تا ۱۱۰؛ (۱۲) Michaux-Bellair اور Salmon: *El-Qçar el Kebir. Une ville de province au Maroc septentrional*، در *Arch. Marocaines* ۱۹۰۴ء؛ (۱۳) A. Peretié: *Le rais el - Khadir Ghailan*، در *Arch. marocaines*، ۱۹۱۱ء۔

(G. Yver)

⊗ **اَلْقَصَص** : (لغوی معنی بتائی گئی بات ؛ [بیان کرنا، سینے پر بال اگنے کی جگہ، لسان بذیل مادہ]، اگر قصّہ کی جمع ہو تو پھر قاف کی زیر کے ساتھ

اَلْقَصَص آتا ہے قرآن مجید کی انچاسویں سورۃ کا نام ہے جو ترتیب مُصْحَف میں سورۃ النَّمل [رک باں] کے بعد اور سورۃ اَلْعَنْکَبُوْت [رک باں] سے قبل مندرج ہے، ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ اڑتالیسویں سورۃ ہے جو سورۃ النَّمل کے بعد اور سورۃ بَنِیٓ اسرآءیل [رک باں] سے قبل نازل ہوئی (الاتقان، ص ۱۱)؛ اس میں اٹھاسی آیات "چار سو اکتالیس کلمات اور پانچ ہزار آٹھ سو حروف ہیں (تنویر المقباس، ص ۲۳۹)؛ حضرت حسن بصریؒ، عکرمہؒ اور عطاؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمام سورۃ مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئی؛ ابن عباسؓ اور قتادہؒ سے منقول ہے کہ صرف ایک آیت (۸۵) مدنی ہے جو ہجرت کے وقت اَلْجُحْفَہ کے مقام پر نازل ہوئی؛ مقاتلؒ سے منقول ہے کہ چار آیات (۵۲ تا ۵۵) بھی مدنی ہیں (الجامع لاحکام القرآن، ۱۳: ۲۴۷؛ روح المعانی، ۲۰: ۴۱).

الآلوسی (روح المعانی، ۲۰: ۴۲) نے بیان کیا ہے کہ قرآن مجید کی تین سورتیں: اَلشُّعَرَآء، النَّمل اور اَلْقَصَص جس ترتیب سے نازل ہوئیں اسی ترتیب کے مطابق مُصْحَف مقدس میں بھی مندرج ہیں ۔ ان کی باہمی مناسبت اور ربط یہ ہے کہ الشُّعَرَآء میں اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰیؑ کی پیدائش، تربیت اور پھر قبطی کے قتل کے بعد بچ نکلنے کا واقعہ اجمالی طور پر ذکر کیا ہے اور سورۃ النَّمل میں مدین سے واپسی پر طور سینا پر جلوۂ ربانی اور اعطاے نبوت کا واقعہ مجملاً مذکور ہے، اور اس سورۃ میں ان دو مجمل واقعات کی تفصیل کے علاوہ حضرت موسٰیؑ کے قصے کے دیگر پہلو بھی بیان کیے گئے ہیں، فرعون کا بَنِیٓ اسرآءیل کے لڑکوں کو پیدا ہوتے ہی قتل کرا ڈالنا، موسٰیؑ کا محفوظ رہنا اور فرعون کے گھر تربیت پانا، قبطی کو قتل کر کے بچ نکلنا، پھر حضرت شعیبؑ سے ملاقات اور ان کی صاحبزادی سے شادی کرنا، طُور پر نبوت کا عطا ہونا اور بعد کے واقعات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، گزشتہ سورۃ [النمل] میں قیامت کے بارے میں کافروں کے بار بار سوال پر انھیں زجر و توبیخ کی گئی، اور اس سورۃ میں اسے مزید شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اسی طرح گزشتہ سورۃ میں نافرمان امتوں، مثلاً قوم صالحؑ اور قوم لوطؑ کی ہلاکت کا تفصیلی ذکر تھا، اب اس کو اجمالاً برسبیل عبرت بیان کیا گیا ہے (روح المعانی، ۲۰: ۴۱؛ تفسیر المراغی، ۲۰: ۳۰).

اس سورۃ میں سب سے پہلے فرعون کی سرکشی، بَنِیٓ اسرآءیل پر ہونے والے روح فرسا مظالم، فرعون اور اس کے لشکر کے غرق ہونے اور بَنِیٓ اسرآءیل کو نجات دلانے کے احسان عظیم کا ذکر ہے، اس کے بعد حضرت موسٰیؑ کی ولادت، حفاظت، تربیت، قبطی کے قتل کے بعد مدین کی طرف سفر، حضرت شعیبؑ کی لڑکی سے شادی، مصر کو واپسی پر طُور سینا میں اعطاے نبوت، فرعون کو تبلیغ کرنے، عصا اور یدبیضا کے معجزات، نبوت ہارونؑ اور فرعون کے کبر و غرور کا تذکرہ ہے، پھر نبوت محمدی کے اثبات، کفار مکہ کے انکار اور اہل کتاب کے قرآن مجید پر ایمان لانے کا ذکر کر کے بتایا گیا ہے کہ ہدایت اللہ جلّ شانہٗ کے قبضے میں ہے؛ اس کے بعد قریش کے عدم ایمان کے بہانوں کا ذکر کر کے بتایا گیا ہے کہ رسالت و نبوت اللہ کے پاس ہے جسے چاہے دے، اس میں مشرکین مکہ کی پسند یا ناپسند کو دخل نہیں، پھر قوم موسٰیؑ کے ایک متمول شخص قارون کا عبرت آموز قصہ ہے اور سب سے آخر میں اعمال کی جزا اور اہل اسلام کی فتح و کامرانی کی پیش گوئی کا ذکر کر کے دنیا کی بے ثباتی اور اللہ ذوالجلال کی بقاے دوام کا ذکر کیا گیا ہے (روح المعانی، ۲۰: ۴۲؛ تفسیر المراغی،

۲۰ : ۱۰۷)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ القصص کی تلاوت کی اسے حضرت موسیٰؑ پر ایمان لانے والوں اور جھٹلانے والوں کے عدد کے برابر اجر ملے گا اور قیامت کے دن فرشتے اس کی صداقت پر گواہ ہوں گے (البیضاوی، ۲ : ۹۱)؛ قاضی ابو بکر ابن العربی کے نزدیک اس سورۃ کی آٹھ آیات (۸، ۱۰، ۱۵، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۵۵، ۷۷) سے ۳۴ مختلف فقہی مسائل اور اہم شرعی احکام کا استنباط ممکن ہے (احکام القرآن، ص ۱۴۵۲)۔

**مآخذ** : (۱) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف : لباب النقول فی اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) البیضاوی : تفسیر، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۵) شیخ محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۴۴ء؛ (۷) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **قصہ** : [لغوی معنی حکایت کرنا یا واقعہ بیان کرنا [رک بہ حکایت]، لیکن اس لفظ کے معانی میں عہد بہ عہد تبدیلیاں بھی ہوتی رہی ہیں۔ قرآن مجید میں یہ لفظ مصدری صورت میں پانچ مرتبہ آیا ہے [رک بہ قرآن مجید (قصص القرآن)]۔

[موجودہ مقالے میں اس کے دوسرے معانی (مثلاً داستان، کہانی، حکایت، تمثیل (نقل اتارنا) وغیرہ) کی بحث کی طرف توجہ کی جا رہی ہے۔ اس کے ضمن میں مختلف ممالک کے مسلمانوں کی زبانوں میں قصہ گوئی کے فن کا جس طرح ارتقا ہوا، اس کا الگ الگ بلحاظ زبان تذکرہ ہوگا۔

ابتدا میں ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ کا رقم کردہ مقالہ قصہ کی تلخیص پیش کی جا رہی ہے [جس سے قصص القرآن والا حصہ خارج کر دیا گیا ہے اور عام معنوی ارتقا کی بحث اخذ کرلی گئی ہے تاکہ اس سے بھی استفادہ ہو سکے]۔

اس مادے کا جو بنیادی معنی ہے، وہ ہے اتباع الآثار (قدم بہ قدم چلنا) (لسان، ۸ : ۳۴۱، ۳۴۲) مذکورۂ بالا تمام موارد میں "آثار" سے مراد خیالات و توضیحات ہیں، لسان (ص ۳۴۲، زیریں سطر ۴ نیچے سے)۔ اسی کو بعض حالات میں "بیان" سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی "توضیح"۔ چنانچہ بیضاویؒ نے قرآن مجید کی سورۃ ۱۸، آیت ۶۴ کی تفسیر "اتباع الآثار" ہی کی ہے (تالیف Fleischere، ۱ : ۵۶۳؛ ۲ : ۱۹ ببعد)، لیکن لسان نے اس کے معنی بیان ہی لیے ہیں (ص ۳۴۱، زیریں سطر ۴؛ ص ۳۴۲، زیریں سطر ۵)۔

یہ بات غور طلب ہے کہ اہل لغت کے نزدیک حکایت کرنے کے معنی میں اس کا استعمال بہت ہی ثانوی درجے کا ہے اور "قصے" کے معنی میں تو بعض اوقات بالکل ہی معدوم ہو جاتا ہے، اس مادے کے متعلق بنیادی تصور دو ہیں : ایک تو قطع و برید، جیسے قینچی سے بال کاٹے جاتے ہیں (ظاہر ہے قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال نہیں ہوا) اور دوسرا مطلب ہے "اتباع آثار"۔ لسان میں قصّ عَلَيْهِ الْأَخْبَار (اس نے اس کے سامنے معلومات دہرائیں) کے استعمال کے بارے میں امثلۂ نثر تو بیان کی گئی ہیں، لیکن کہیں بھی اشعار سے اس کے شواہد پیش نہیں کیے گئے۔ مصباح میں قصہ کے صرف ایک ہی معنی دیے گئے ہیں، یعنی "شأن" (مسئلہ)، "امر" (معاملہ)، یا قضیہ، لیکن کہیں بھی "حدیث" یا "خبر" کا

مفہوم نہیں لیا گیا .

صحاح میں دو معنی ہیں: (۱) "اَمْر" (معاملہ)؛ (۲) "حدیث"، اس کی جمع قصص کو صرف ان قصوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو تحریر میں آ جائیں، لسان (ص ۳۴۳، زیریں سطر ۵) میں ایک طرف تو قصّہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ ایسے "معروف" ہونا چاہیے، یعنی جانا بوجھا اور دوسری طرف ایک مثل نقل کی ہے: فی رَاسِہٖ قِصّۃٌ (اس کے سر میں ایک "قصّہ" ہے) جس کا مطلب ہے کہ اس کے پاس صرف باتیں ہی باتیں ہیں اَلْجُمْلَۃ مِنَ الْکَلامِ (دیکھیے قاضی کے متعلق فیصلہ، کہ اس کے پاس صرف قول ہے عمل نہیں، ص ۳۴۳، س ۲ ببعد؛ لین Lane، ص ۲۵۲۶ - اس کے بعد لسان (ص ۳۴۳، زیریں س ۷) میں، "قصہ" کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں "اَمْر" اور "حدیث" اور اس سلسلے میں "قاصّ" کے متعلق متعدد احادیث نقل کی گئی ہیں (قاصّ واعظ اور "قصہ گو" کو کہتے ہیں، دیکھیے نیچے) ایک حدیث میں کہا گیا ہے کہ قاصّ یا تو "امیر" ہو سکتا ہے جس کے فرائض میں یہ ہو کہ وہ اپنے خطبوں میں گزشتہ حکایتیں بیان کر کے لوگوں کو نیک عمل پر آمادہ کرے یا پھر اس کا کوئی نائب، کیونکہ یہ لوگ دنیوی نفع کے خواہاں نہیں ہوتے یا پھر وہ شخصؐ ہو سکتا ہے جو کبر و ریا کی بنا پر ایسا کرے - اس کے وعظ و پند میں اصلیت نہ ہو (دیکھیے المرتضٰی الزَّبیدی (بفتح اولہ و کسر ثانیہ دیکھیے معجم البلدان، ج ۲، بذیل مادۂ زبید)؛ اتحاف السادہ، ۱ : ۱۵۲) یہ امام غزالی کی کتاب اَحیاء کی تفسیر ہے اور اس میں "قاصوں" کے متعلق متعدد قسم کی احادیث بیان کرکے ان کی سند پر تنقید کی گئی ہے - دوسری حدیث میں کہا گیا ہے کہ قاصّ کو "مَقتِ الٰہی"، یعنی غضب خداوندی کے لیے تیار رہنا چاہیے، کیونکہ وہ لازمی طور پر اپنی تقریر میں "حکایتوں" کو کم و بیش کرکے بیان کرے گا - ان روایات میں (جو بظاہر بعد کی (گھڑی ہوئی) معلوم ہوتی ہیں)، قاصّ اور قِصَص (کہانیوں) کا ربط تسلیم کر لیا گیا ہے، لیکن دوسروں کی رائے ہے کہ "قاص" کو قاص اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے "کلام" میں حکایت پر حکایت بیان کرتا چلا جاتا ہے - گویا قاص کے معنی ہوئے "یاوہ گو" اور یہ حقارت کے لیے ہے (لین Lane، ص (الف) ۶۷۱؛ لسان، ص ۳۴۳، س ۱ تا ۱۰) ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ "قِصّہ" کے ابتدائی اور اصل معنی کس درجہ غیر متیقّن ہیں - لغت کے اعتبار سے اس لفظ کا وجود یقینی ہے اور یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ "قص" اور "قصص" کے ساتھ ساتھ "قصہ" بھی موجود تھا، جو ابتداءً "اسم نوع" سمجھا جاتا تھا اور اس کے معنی تھے "کھوج لگانے کا ایک طریقہ"، لیکن کون سا طریقہ؟ اسی طرح مسلم: الصّحیح باب الشِّعْر کی حدیث ۲ میں ہے: سَاقَ . . . اَلْحَدِیْثَ بِقِصَّتِہٖ نَحْوَ حَدِیْثِ . . . (وہ اپنے طریقے پر نکتہ بہ نکتہ بڑھتا چلا گیا اور اپنا قصہ فلاں شخص کی "حدیث" کی طرح جاری رکھا) .

بعد کی عربی زبان میں اس لفظ کے دو الگ الگ معنی ہو گئے - (۱) "حکایت" عام طور پر مذہبی یا ناصحانہ ہو، لیکن ساتھ ہی اس کے معنی زیادہ وسعت کے ساتھ بھی لیے جانے لگے، حتّٰی کہ ہسپانوی عربی میں اس کے معنی "تاریخ" کے بھی ہیں، بشرطیکہ ہم Pedro De Alcala کی *Vocabulista* پر اعتبار کریں (*Suppliment* : Dozy)، ۲ : ۳۵۲ الف - ب بذیل قَصَصَ اور مُقَصَّص؛ دیکھیے Red house : *Turkish English Lexicon*، بذیل مادۂ Historian)؛ (۲) "استدعا"، "درخواست" اور "دعوٰی" جو حاکم بالا کے سامنے پیش ہو، اس کی

متعدد مثالیں Quatremère نے اپنی کتاب *Sultans Mamlouks* (بار اوّل، ۱ : ۲۳۶، حاشیہ ۱۱۱) میں دی ہیں۔ ان معاملات کے تصفیے کے لیے ایک افسر ہوتا تھا جو "قصہ دار" کہلاتا تھا (دیکھیے Gaudefroy-Demombynes : *La syrie*، ص ۴۴) یہ دوسرے معنی یقینًا اس مفہوم سے مناسبت رکھتے ہیں، یعنی وہی "شأن" اور "امر" کا مفہوم جو اہل لغت کے ہاں بیان ہوا ہے۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قُصّاص کے بھی دو مختلف معنی اسی طرح برابر جاری ہیں : (۱) پیشہ ور داستان گو = ("قاص") جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور (۲) پولیس ایجنٹ اور "محکمۂ خفیہ" کا اہلکار، جو جرائم کا کھوج لگاتا ہے۔ اس دوسرے معنی کے لیے ڈوزی (Dozy) نے موضع مذکور میں الف لیلہ ولیلہ (طبع Breslau، ۷ : ۳۱۳) کا حوالہ دیا ہے یہاں یہ استنباط De Sacy کے ایک مصری مسودے سے کیا گیا ہے، اگرچہ Zotenberg نے جب یہ مصری مسوّدہ، تنقید اور نظرثانی کرکے طبع کرایا تو وہ اس سے بالکل مختلف ہے (بار اول بولاق، ۱ : ۵۰۰؛ بار دوم، کلکتہ، ۲ : ۲۳۶)۔ قواعد میں "ضَمیر القصّہ" اور "ضَمیر الشّان" مرادف اصطلاحات ہیں اور یہاں "شان" کے معانی بالکل واضح ہیں۔ الزمخشری نے اپنی مفصّل (ص ۵۰، سطر ۸ ببعد) میں وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں "ھو" کی ضمیر راجع ہو گی "قضیہ" اور "واقعہ" کی طرف اور مراد ہو گی الشّان و الحَدیث) . . . ) .

الصحیح البخاری کی عبارت میں لفظ "قصّہ" کئی جگہ آیا ہے اور ہمیشہ اس کے معنی "شان" اور "امر" کے ہیں یعنی "مسئلہ" "واقعہ" اور "قضیہ" (دیکھیے طبع بولاق ۱، ۳، ۴، ۴ : ۱۸۲؛ ۵ : ۷۲، ۱۲۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳)۔

فہرست (جو قریب قریب چوتھی صدی ہجری میں مرتب ہوئی) میں قصہ کا لفظ کہیں نہیں آیا۔ اگر آیا ہے تو "حکایت" کے مستعمل معنی میں یقیناً نہیں آیا۔ ہاں یہ الفاظ آئے ہیں: تاریخ، خبر، حدیث، سیرۃ، سمر اور خرافہ۔ لفظ حکایہ جو الفہرست میں آیا ہے تو اس کے معنی بعینہٖ "حرف بہ حرف" بیان کرنے کے ہیں (دیکھیے مقالۂ حکایۃ)۔ "قصّاص" یعنی داستان گو یقیناً دو صدیوں تک کام کرتے رہے، لیکن ان کی محنت نہ تو ادبی حیثیت حاصل کر سکی نہ اس کی کچھ قدردانی ہوئی۔

دو کتابیں ہیں جن کے ساتھ لفظ قصّہ خصوصی طور پر وابستہ ہے، ایک کسائی [رکّ بآں] کی قصص الانبیاء جسے عام طور پر "حکایات انبیاء" کہا جاتا ہے، اور دوسری ثعلبی (م ۴۲۷ھ) کی۔ (دیکھیے Lidzbarski : *De. Propheticis legendis arabicis* طبع لائپزگ، ۱۸۹۳ء)۔ لیکن اوّل الذکر کتاب کے ابواب میں ہمیشہ "حدیث" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، سوا ایک عنوان، یعنی "قصّۃ ھارُوتَ و مارُوتَ" کے (طبع Eisenberg، ص ۵۴)، دیباچے میں بھی کہیں لفظ "قِصَص" نہیں آیا۔ ثانی الذکر کتاب ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے۔ "یہ کتاب ہے جس میں انبیاء کے وہ "قصص" بیان ہوئے ہیں جو قرآن مجید میں آئے اور ان کی تفسیر ہے"۔ اس کے ساتھ قرآن مجید کی یہ آیت لکھی ہے : وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ (۱۱ [ھود] : ۱۲۰)، یعنی (اے محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) اور پیغمبروں کے وہ سب حالات جو ہم تم سے بیان کرتے ہیں ان سے ہم تمہارے دل کو قائم رکھتے ہیں۔ اس کے بعد پانچ وجہیں بیان کی ہیں کہ اللہ تعالی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ایسے گزشتہ وقائع کیوں

بتائے [یہ اس لیے بتائے کہ اُمَمِ سابقہ کے تجربات تمدن، ان کے کردار، اعمال نیک و بد اور ان کے اچھے اور برے نتائج سے مسلمانوں کو آگاہ کیا جائے اسی طریق کار سے تاریخی استقرا کے اصول کی بنیاد قائم ہوئی اور وحدت نسل انسانی کا نظریہ پیدا ہوا] ۔

اس کے بعد کے عنوانات میں لفظ قصہ برابر استعمال کیا گیا ہے ۔ غالب گمان یہ ہے کہ ثعلبی کے نزدیک "قِصَص الانبیاء" کا مفہوم قریب قریب "وقائع انبیاء" یا "احوال انبیاء" یا "وقائع قرآن و حدیث" ہی تھا ۔

اگرچہ یہ بات عیاں ہے کہ ثعلبی کو محتاط راوی نہیں سمجھا جاتا (دیکھیے مرتضٰی الزَّبیدی : اِتحاف السادۃ، ۴ : ۵۵٦)، لیکن ساتھ ہی وہ تبصرہ بھی دیکھا جائے جو *Ahlwardt* نے ان کی تفسیر قرآن پر کیا ہے (*Berlin catalogue*، ۱ : ۲۹۳)، لیکن پھر بھی ثعلبی اور ان بے باک پیشہ ور قُصّاص کے درمیان ایک بہت بڑا فرق ہے جو لوگوں کے جذبۂ عقیدت کو ابھار کر زندگی بسر کرتے، اور ایسے ہی خیالی باتیں بنایا کرتے تھے جیسے "اسمار" بیان کرنے اور "خرافات" بکنے والے غیر مذہبی داستان گو کرتے تھے [مطلب یہ کہ ثعلبی نسبۃً محتاط تھے] ۔

یہاں ان تفصیلات میں جانا غیر ضروری ہے، جو الجوزی (م ۵۹۷ھ) کی کتاب القُصّاص کے حوالے سے Goldziher نے اپنی کتاب *Mohammedanische Studien* (۲ : ۱٦۱ ببعد) (اور اپنی دوسری کتاب *Richtungen der isl. Koranauslegung*، ص ۵۸ ببعد اور ص ٦۱) پر بیان کی ہیں ۔ [بقول ان کے ان کی ابتدا] یوں ہوئی کہ ان لوگوں نے مسلم فوجوں کے سامنے ان کا جذبۂ دینی بیدار کرنے کے لیے اسی طرح کام شروع کیا جیسے ایام گزشتہ میں شعرا کیا کرتے تھے، وہ مسجّع یا نیم منظوم نثر سے کام لیتے تھے ۔ اس طرح یہ لوگ قدرتی طور پر قرآن مجید کے مفسر اور واعظ مشہور ہو گئے ۔ پھر انھوں نے مذہبی مقاصد کے تحت داستان گوئی شروع کر دی ۔ انھیں میں سے پیشہ ور طبقہ بڑی جلد ہی پیدا ہو گیا ہوگا، لیکن یہ بات یقینًا تعجب انگیز ہے کہ "الفہرست" کے مقالۂ ہشتم کے فَنِّ اوّل میں ان کا کوئی ذکر نہیں، حالانکہ وہاں مختلف قسم کے داستان گو لوگوں کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے [اسی آخری بیان سے فاضل مقالہ نگار کا سابقہ بیان مشکوک ہو گیا ہے] ۔

اس کے بعد المَیدانی (م ۵۱۸ھ) کی "امثال" (قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۵۱ و نیز مرتبہ Freytag، ۲ : ۳۰۴، شمارہ ۱۸۰) میں ایک "مُوَلَّد" (مستعرب) مثل ہے : اَلْقَاصُّ لَا یُحِبُّ الْقَاصَّ، یعنی ایک "قاصّ" دوسرے "قاصّ" کو پسند نہیں کرتا، لیکن امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی احیاء علوم الدین میں ان کا ذکر متعدد جگہ آیا ہے ۔ احیاء کی کتاب اول کے جس قصے میں دینی تصورات کے مسخ ہونے کا ذکر ہے وہاں بتایا گیا ہے کہ کس طرح "واعظوں" نے "ذکر اور ذاکر" کے مفہوم کو کچھ سے کچھ کرکے قَصَص، شعر اور شطح [رکیک بات] (گمراہ کن لغو گوئی) کے مرادف کر دیا (دیکھیے Macdonald : *Religious attitude*، ص ۱۷۳)؛ نیز ڈوزی Dozy : *Supplement*، ۲ : ۹۵ (الف) بذیل مادۂ طامّات "دہشت میں ڈال دینے والی باتیں") ۔ [ظاہر ہے کہ اس قسم کی قصہ گوئی سے حدیث اور دیگر دینی روایتوں کے بارے میں التباس کا خطرہ یقینی تھا اس لیے اس کے خلاف دینی حلقوں میں خاصی حد تک بدظنی پیدا ہوئی اور قصہ گوئی کی اس شکل کو بدعت سمجھا گیا ۔ جو دینی احکام سے متصادم تھی یا دینی شخصیتوں کے بارے میں گمراہ کن تاثر پیدا کر سکتی تھی

یا توہمات و تخیلات لاطائل کی حوصلہ افزائی کرتی تھی] ۔

نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ایک ارشاد کے مطابق "مجلس ذکر" بعض اوقات "تلاوت قرآن" سے بھی افضل ہو سکتی ہے [ایسی کوئی صحیح روایت موجود نہیں]؛ لیکن ایسی روایت کو ان "قصاص" کی مجالس پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جو اپنی "خرافات" کو تذکیر" کا نام دیتے تھے اور ان کا مشغلہ ایسی قصہ گوئی ہے جس سے اختلاف [اور انتشار] کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا اور جن کے قصے قرآن مجید کے قصص سے بھی بالکل مختلف ہوتے ہیں [فاضل مقالہ نگار نے خود ہی معاملہ صاف کر دیا ہے] ۔

چنانچہ الدمیری نے اپنی کتاب حیوۃ الحیوان (طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۱۰۰) میں "الجسّاسہ" کے متعلق، جو دجّال کا سا عجیب و غریب جانور ہے اور اسی کے ساتھ اس کے جزیرے میں رہتا ہے، لکھا ہے کہ تمیم پہلا شخص ہے جس نے لوگوں کے سامنے یہ قصہ بیان کیا (قصّ علی النّاس) ۔

گویا قصص دو قسم کے ہیں، ایک تو وہ جنھیں بطور وعظ کے سنا جاتا تھا اور دوسرے وہ جو اس کے بالکل الٹ ہوں [یعنی تفریح و تفنّن یا کسی خاص سیاسی مقصد کی خاطر]، لیکن قدرۃً ان میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہے اس بارے میں امام احمدؒ بن حنبل کا ایک طویل قول منقول ہے اتحاف السّادۃ (۱ : ۲۳۰ ببعد) میں مرتضی الزّبیدی نے اسے نقل کرکے اس کی تفسیر بھی کی ہے ۔ اسی طرح "کتاب الصّلوٰۃ" کے اس حصے میں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ دیندار لوگ جمعہ کے دن اپنی فرصت کے اوقات کس طرح بسر کریں، انھیں متنبّہ کیا گیا ہے کہ وہ قصّاص کے پاس زیادہ نہ جایا کریں (۳ : ۲۲۲) ۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ مُحشّی مرتضی (م ۱۲۰۵ھ) قَصص، اخبار اور حکایات بے محابا استعمال کرتا ہے ۔ اسی طرح البیجوری نے ۱۲۵۸ھ میں ابو شجاع کے مرتبہ قانون کے متن پر حاشیہ لکھا ہے، اس میں انھوں نے "جھوٹی حکایات" کی مثال میں "اَلْعَنْبَر و الدُّلْہَمَۃ" ۱ : ۱۳۱، حاشیہ ۲ (قاہرہ ۱۳۰۷ھ) کی "حکایات" کا ذکر کیا ہے ۔

لیکن Massignon نے اپنی Essai (ص ۱۴۱ ببعد، و ص ۲۲۱) میں یہ وضاحت کی ہے کہ باوجود اس طرح مذمت کرنے کے، اسلام کی جو مستقل صورت آج نظر آتی ہے وہ یا تو صوفیۂ اسلام کی محنتوں کا نتیجہ ہے یا قُصّاص کی ۔ انھوں نے پوری تحریک شروع کی اور مقفّٰی نثر میں مذہبی روایات کا رنگ دے کر لوگوں کے سامنے وعظ کہنے لگے، یہ پہلی چیز تھی جو اسلام کے لیے باعث حمایت اور وجہ استقامت ثابت ہوئی ۔ [اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر قصہ گو اس طرح کی دروغ آمیز قصہ گوئی نہ کرتے تو اسلام کی اشاعت کی تحریک کمزور رہتی ۔ ظاہر ہے کہ یہ قیاس صحیح نہیں ۔ صوفیہ کے ایک گروہ نے واقعی تزکیۂ قلوب کا کام کیا ۔ قصہ گوؤں نے کیا خدمت کی ہوگی البتہ واعظین نے عوامی خطابات میں قصوں کا اگر سہارا لیا ہو تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ تو محدثین، فقہا اور دیگر علماے اسلام کی مجاہدانہ و مجتہدانہ کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اسلام کی دعوت روز بروز پھیلتی گئی ۔ اسی طرح قرآن مجید کی سادہ تعلیمات کا بھی اقرار کرنا لازم ہے ۔ قصہ گوئی تو تفنّن کی حد تک ہی مؤثر ہوئی] ۔

ظاہر ہے [ان واعظوں اور ذاکروں کے غیر ذمّےدارانہ بیانات سے] فقہا و محدثین اور ائمۂ دین، ان لوگوں سے عموماً بیزار [ہوے ہوں گے]؛ لیکن [یہ ماننا پڑے گا] کہ ان پڑھ عوام میں دینی

جوش پیدا کرنے کے لیے] یه لوگ بھی اخلاص اور جوش سے کام کرتے تھے ۔ اب بھی ماہ رمضان [میں اور دوسرے مواقع پر] مساجد کے اندر [اور باہر] اس قسم کے مواعظ [رکّ بآں] کا رواج ہے ۔

Ahlwardt کی فہرست مخطوطات عربی برلن (Berlin Catalogue، ۱۰ : ۳۹۳ ب تا ۳۹۹ ب) میں کتابوں کی جو فہرست دی گئی ہے اس میں دو سو سوله دفعه یه لفظ آیا ہے ۔ ان میں ستائیس جگه "قصة الغزوات" [رکّ به غزوات] کی صورت میں ہے ۔ امام بخاری (سابق الذّکر) کے بیان کردہ واقعات بھی اسی پر منطبق ہیں ۔ عمومی طور پر اس میں مذہبی حکایتیں ہیں، لیکن بہت سی حکایتیں "الف لیله" کے نمونے کی ہیں اور غیر مذہبی ہیں ۔ اس اشاریے میں لفظ "حکایت" صرف اڑتیس بار آیا ہے ۔ لفظ "حدیث" کو اس میں بمعنی حکایت بہت کم استعمال کیا گیا ہے ۔

**مآخذ** : متن مقاله میں درج ہیں ۔

(D. B. MACDONALD [و ادارہ])

[یہاں تک دینی قصوں اور حکایتوں کا بیان تھا جنھیں واعظ لوگ اثر پیدا کرنے کے لیے کام میں لاتے تھے، اس کے بعد کے مقالات عام قصه گوئی سے متعلق ہیں ۔ سب سے پہلے عربوں کے قصصی ادب کا ذکر آتا ہے جو مقالۂ حکایت سے یہاں منتقل کیا گیا ہے جس کے مقاله نگار Ch. Pellat ہیں (ادارہ)] ۔

⊗* **قِصّه (عربی)** : یه دعوٰی کرنا شاید بے جا ہوگا کہ قدیم عرب صرف شاعری اور خطابت ہی سے شوق و شغف رکھتے تھے ۔ اور انھوں نے مافوق الفطرت واقعات کی کہانیوں اور افسانوں کی طرف کوئی توجه نہیں کی جو قدیم زمانے کے انسان کا ایک عام ورثه ہیں، لیکن مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ان اصناف میں زیادہ دلچسپی نہیں لی ۔ کیونکه، قرآن مجید سے صرف اساطیر ہی کی تصدیق ہوتی ہے جو بصورت جمع (مفرد اسطور) ایک دخیل لفظ ہے ۔ مزید براں، الحیرہ میں سیکھی ہوئی فارسی کہانیوں کے ذریعے سے النّضر بن الحارث [رکّ بآں] نے [بزعم خویش] انھیں اساطیر الاوّلین کی حیثیت دیتے ہوئے قرآن مجید کے قصص کا جواب دینے کی ناکام کوشش کی] (دیکھیے ابن ہشام : سیرة، قاہرہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء، ۱ : ۳۰۰) ۔ درحقیقت قرآن مجید کے اخلاقی قصوں سے یه پتا چلتا ہے کہ عرب قدیم کہانیوں [اور گذشته اقوام کی حکایتوں] سے نامانوس تھے، لیکن یه ممکن ہے کہ قرآنی اقوال کی تصدیق کا، [جو بلاشبہه تاریخی حقائق ہیں]، خاص طور پر عاد، ثمود وغیرہ کی تباہ ہونے والی اقوام سے متعلق معاملات کے بارے میں، نتیجه یه ہوا ہو کہ قصصی ادب پر یا کم ازکم اس کے اس حصے پر اعتبار نه رہا جسے قرآن مجید کی توضیح کرنے اور مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم کے لیے فوری طور پر اسلام کے رنگ میں نه رنگا جا سکا ۔

یه یقینی امر ہے کہ، جہاں تک زمانۂ قبل از اسلام کا تعلق ہے، قصے کے میدان اور تاریخ کے میدان میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا اور قرون اولٰی کے مؤرّخوں نے بغیر کسی تنقید کے ان خیالات کو نقل کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی جن کا منبع وہ عوامی گیت تھے جو تاریخ عالم کے دھارے میں داخل ہو گئے [رکّ به تاریخ] ۔ تاہم قرآنی الفاظ کا جائزہ لینے سے اس چیز کے جسے بہرکیف مستند اور مسلمانوں کے اخلاق کو بلند کرنے والی سمجھا جاتا ہے حدیث، قصص (یا قصه)، خبر، نبأ، مثل اور وہ کہانی جو محض فرضی، بیکار، خطرناک اور بہرصورت مؤمن کے شایان شان نه ہو : اساطیر اور اس کے مترادفات،

اسمار، خرافات جو سب بعد میں حکایات کے تحت آ گئیں، خط امتیاز کا پتا چلتا ہے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ قصصی ادب کو تشکیل کرنے والے مواد کا کچھ حصہ پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی ہی میں ضبط تحریر میں لایا جا چکا تھا اور ذہن میں فوراً عُبید (عَبِیْد) بن شَرْیہ وَہْب بن مُنَبِّہ [رک باں] اور کتاب التِّیجان کے اسما آتے ہیں؛ یہ بات دلچسپ ہے کہ یہ جنوبی عرب کے قصے تھے جنھیں اسلامی پس منظر میں بیان کیا گیا، جس طرح کَعب الاحبار [رک باں] کے قصے بیان کیے گئے ۔ دوسرے لا دینی واقعات کو ایسے مشہور لوگوں سے وابستہ ہونے کی بدولت جو شک و شبہہ سے بالا تھے، اسلامی رنگ مل گیا، جیسے حضرت عبداللہ بن عباس ؓ جن سے، مثال کے طور پر، عنقاء [رک باں] کی بابت ایک قصہ منسوب کیا جاتا ہے ۔ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی سے صورت حال ان معنوں میں بدل جاتی ہے کہ جستجو کرنے والوں میں یہ بے پناہ خواہش اور تجسس پایا جاتا ہے کہ انھیں جو چیز ملے جمع کر دی جائے، بغیر ایسے خیالات کے جو مذہبی یا حقیقی علمی قدر و قیمت رکھتے ہوں اور محض لا دینی ادب کے درمیان کوئی تمیز کریں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں عشقیہ کہانیاں، جن کی الفہرست میں ایک مفصل فہرست دی گئی ہے (رک بہ عشق)، امثال کی توضیح کرنے کی غرض سے بنائی ہوئی کہانیاں، [رک بہ مَثَل]، تاریخی روایات [رک بہ تاریخ، ایام العرب]، جانوروں کی کہانیاں اور تحلیلی actiological قصے [رک بہ حیوان]، مزاحیہ کہانیاں [رک بہ نادرہ] اور شاید مافوق الفطرت اشیا کی کہانیاں جمع کی گئیں، کیونکہ ان میں سے بعض جو بعد کے مجموعوں میں ملتی ہیں، غربی الاصل ہیں۔ اسی زمانے میں عالم اسلام کے مرکز میں فارسی سے ترجمے کیے گئے، جن سے علما کو ایسے عناصر میسر آئے جو ایران اور ہند سے ماخوذ تھے (دیکھیے بالخصوص بِلَوْہَر Bilswher اور یوداسف Yūdāsaf) جب کہ یونانی تراجم سے بھی منطقیاتی مواد یہاں آیا۔ اس طرح تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں عوام کو وافر قصصی ادب میسر تھا جس کی فراوانی میں بعد کی صدیوں میں سہاتی کہانیوں کی مختلف اقسام سے اور بھی اضافہ ہوا، جنھیں رزمیہ کہنا مبالغہ ہوگا [رک بہ حماسہ، سیرہ] ۔

موسیٰ سلیمان، قصصی ادب پر اپنی تصنیف (الادب القصصی)، جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے اور اپنے منتخب مجموعے (یُحکٰی عَنِ العَرَب، بار دوم، بیروت ۱۹۵۵ - ۱۹۵۶ء، ۲ جلدیں) میں، جو الادب القصصی کی توضیح کرتا ہے، اور اس کی نسبت وسیع تر میدان پر حاوی ہے، جس کا خاکہ اوپر دیا گیا ہے، ایک طرح کی صف بندی کرتا ہے، جو قابل ذکر ہے ۔ اس کے نزدیک یہ ادب دو بڑی قسموں میں منقسم ہے : (۱) مستعار قصص، جن کی نمائندگی الف لیلہ و لیلہ اور کلیلہ و دمنہ کرتی ہیں؛ (۲) خالص عربی قصص، جن کی مزید تقسیم اس طرح کی جا سکتی ہے : تاریخی (اخباری : موسیقاروں اور گویوں سے متعلق کہانیاں، عشقیہ کہانیاں، فخر، ہجاء، وغیرہ سے متعلق روایات)؛ بطولی : (عَنْتَر، بَکر اور تَغلِب، البُراق، وغیرہ)؛ دینی : قصص الانبیاء، وغیرہ) لغوی (مقامات)؛ فلسفیانہ (ابن شُہَید : التوابع و الزوابع، المعرّی : رسالۃ الغفران، ابن طفیل : حی بن یقظان، ابن الہَبّاریّہ : الصادح والباغم) ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک چیز کے لیے مصنف تمام متعلقہ ادب کو زیر بحث نہیں لاتا اور دوسری چیز کی

بابت اس کی تشریحات غلطی پر مبنی ہیں، (خاص طور پر ابن شُہید کے بارے میں) اور آخر میں یہ کہ وہ اس امر کا انکار کرتا ہے کہ عربوں کے پاس اپنی مافوق الفطرت کہانیاں موجود تھیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسلام کی قرون اولیٰ میں اس ادب کے متعلق معلومات کے اصل اور اہم مأخذ یعنی ابن الندیم کی الفہرست کو دیکھا جائے، جس نے اپنے آٹھویں مقالے کے پہلے فن کا نام یوں رکھا ہے: اخبار المسامرین والمُخرّفین و اسماء الکتب المصنفۃ فی الاسمار والخُرافات (کاتب اس موقع پر یہ عبارت لکھتا ہے: "حکایۃ خط المصنف" تاکہ پتا چلے کہ وہ لفظ بہ لفظ نقل کر رہا ہے)۔ وہ سب سے پہلے اسمار اور خرافات سے متعلق تصانیف کی فہرست دیتا ہے، فارسی، ہندوستانی اور یونانی اصل کے متون کے تراجم علٰحدہ دیتا ہے۔ وہ اس فن میں بابلیوں اور اشکانیوں سے متعلق روایات کو شامل کرتا ہے، پھر عشقیہ داستانوں اور مافوق الفطرت کہانیوں جن میں جنّ [رک بآن] نمودار ہوتے ہیں جن کے انسانوں کے ساتھ عشق و محبت کے تعلقات ہیں [نیز رک بہ غول] کا ذکر کرتا ہے اور آخر میں سمندر کے عجائب [رک بہ علم العجائب] کا حال بیان کرتا ہے۔ ابن الندیم کہتا ہے کہ سب سے پہلے خرافات کے مجموعے مرتب کرنے والے پہلے دور کے ایرانی تھے، یعنی کیانی اور یہ کہ یہ مواد ساسانیوں کے عہد تک بڑھتا رہا؛ بعد میں یہ کہانیاں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور عربوں نے اس میں اپنی کہانیوں کا اضافہ کیا۔ اس موقع پر ابن الندیم نے ہزار افسان کا ذکر کیا ہے، جو الف لیلۃ و لیلۃ [رک بآن] کی بنیاد بنی۔ نیز اس نے لکھا ہے کہ الجہشیاری [رک بآن] نے عربی، فارسی، یونانی، وغیرہ زبانوں کے قصہ گویوں (مُسامرین) سے سن کر اور لکھے ہوئے مجموعوں کو استعمال کر کے ایک ہزار ایسی کہانیاں جمع کیں جو اسے بہت دلچسپ نظر آئیں۔

M. F. Ghazi (*La Littérature d' imagination en arabe du II°/VIII° au V°/XI° siècle*، Arabica ۴/۲ (۱۹۵۷ء): ۱۶۴ تا ۱۷۸) نے الفہرست کے ان صفحات کو استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کا مقالہ غلطیوں سے پاک نہیں اور نتیجہ قدرے مایوس کن ہے، کیونکہ ابن الندیم نے جن عنوانوں کی فہرست دی ہے وہ قطعیت کے ساتھ قائم نہیں کیے گئے اور اس امر کا امکان ہے کہ ان کی غلط توضیحات ہو جائیں۔ یہ ظاہر ہے کہ (الفہرست میں مذکور) اکثر مجموعے باقی نہیں رہے، جو یا تو الف لیلہ و لیلہ ہی میں شامل کر لیے گئے یا زبانی روایت میں آ گئے ہیں جہاں وہ عربی بولنے والے مختلف ممالک کے لوک گیتوں کا کم و بیش ایک حصہ بن گئے ہیں۔ ایک بات قدرے عجیب ہے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں حمزۃ الاصفہانی (طبع Gottwald، ص ۴۰ تا ۴۲) نے کہا تھا کہ اس کے زمانے میں کوئی ستر کے قریب تفریحی کتابیں بہت پڑھی جاتی تھیں۔ کچھ عشروں کے بعد ابن النّدیم ان کی اس سے بھی لمبی فہرست دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمار اور خرافات عباسی دور میں اور بالخصوص المقتدر کے عہد میں بہت مقبول تھے، جس سے کتب فروش کاتبوں کو انہیں نقل کرنے اور شاید نئی کہانیاں جمع کرنے کی تحریک ہوتی تھی۔ A. Mez (*Renaissance*: ص ۲۴۲ تا ۲۴۳؛ انگریزی ترجمہ، ص ۲۵۳؛ ہسپانوی ترجمہ، ص ۳۱۱ تا ۳۱۲) قصصی ادب اور ان کہانیوں کے لیے جنھیں ابن النّدیم جیسا تجربہ کار اور باخبر نقاد کمزور قرار دیتا ہے، اس شیفتگی کو خالص

عربی ذوق کے زوال اور بیرونی عناصر کے رواج سے منسوب کرتا ہے۔ اس زوال کے بڑھنے سے قصصی ادب کی کامیابی میں بھی اضافہ ہوتا گیا ہوگا۔ اگرچہ ادب [رک باں] کی کتابوں میں مختصر قصے اب بھی شامل کیے جاتے ہیں اور کم معروف ادبا کثیر تعداد میں تفریحی ادب کے مجموعے اب بھی تالیف کرتے ہیں [رک بہ نادرہ]، اس کے باوجود مافوق الفطرت کہانیوں کے لیے نفرت کا پتا چلتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ الف‌لیلہ و لیلہ کے ساتھ کیا بیتی۔ اسے عرب علما نے کبھی معمولی سی اہمیت کا مستحق بھی خیال نہیں کیا، اس میں وہ ایسا معمولی سا سامان تفریح پاتے ہیں جو ایک مرد مؤمن کے ذوق کے مطابق نہیں۔ بالفاظ دیگر عالمی ادب کا یہ شاہکار، جس کا انکشاف خود عربوں میں مستشرقین نے کیا، عربی ادب میں، غیر مقبول رہا ہے، اگرچہ غیر ملکی الاصل ہونے کے باوجود، اس میں مستند عراق اور مصری عناصر شامل ہیں (دیکھیے N. Elisséef: *Thèmes et motifs des Mille et une nuits*، بیروت ۱۹۴۹ء، ص ۴۷ ببعد)۔ تعلیم یافتہ طبقوں نے کہانیوں کے لیے جو حقارت روا رکھی، اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ عربی لوک گیتوں کا ارتقا دنیا کے دوسرے حصوں کے لوک گیتوں سے مختلف طریقے پر کیوں ہوا ہے اور یہ کہ عربی ادب کے سنہرے دور میں اس کے ضبط تحریر میں آنے کے بعد، صرف زبانی روایت کی طرف کیوں رجوع کیا گیا، اگرچہ پھیری والوں کی سستی کتابیں عوام میں مروّج رہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خرافات اور افسانوں سے عربی مصنفین کبھی متاثر نہیں ہوے اگرچہ فردوسی، جیسے اصل روایت تک ان سے کچھ زیادہ بلا واسطہ رسائی حاصل نہ تھی، شاہنامہ جیسی شاندار رزمیہ مثنوی کی تخلیق کے لیے اس مواد کو استعمال کرنے میں کامیاب ہو گیا جس سے عرب بھی اتنے ہی آشنا تھے۔ دوسری جانب ہمیں یہاں اس اثر کا بھی ذکر کر دینا چاہیے جو نام نہاد عربی کہانیوں نے مغرب پر ڈالا اور Galland کی تقلید میں، ہم صرف اس ذکر پر اکتفا کریں گے کہ متعدد مستشرقین نے اپنے طور پر ایسی کہانیاں جمع کی جو عام طور پر ادبی کتابوں یا ایسی عوامی کتابوں سے ماخوذ تھیں، جن میں انھی کو دہرایا گیا تھا: Pétis de la Croix اور اس کی *Mille et un Jours*، پیرس ۱۸۳۰ء، Gaudefrey-Demombynes اور *Les cent et une nuits*، پیرس ۱۹۱۱ء، اور سب سے بڑھ کر مشہور لوک گیت کار R. Basset، جس نے اپنی کتاب *Mille et un contes, récits et légendes arabes*، پیرس ۱۹۲۴-۱۹۲۶ء میں ایسے مفید موازنے کیے ہیں۔

حق یہ ہے کہ بعض جدید مصنفین کسی قدر تامل کے ساتھ قدیم موضوعات کے احیا کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ ان موضوعات پر صحیح معنوں میں ادبی تصانیف پیدا کی جائیں، لیکن یہ بالکل یقینی بات ہے کہ مجموعی طور پر موجودہ زمانے کے مصنفین لوک کہانیوں سے کوئی اثر نہیں لیتے کیونکہ وہ اس روایتی ادب کو درخوراعتنا نہیں سمجھتے اور صرف مغرب کی تقلید کرتے ہیں۔ کوئی سی راہ انتخاب کرنا واقعی آسان نہیں ہے، کیونکہ موجودہ دنیا کو قدیم خرافات کی جگہ اس مفہوم میں حکایة سے زیادہ دلچسپی ہے جو ابوالمطہر الازدی نے سمجھا تھا، اور یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ عام لوگوں کے پاس ان قصوں، کہانیوں کو سننے کے لیے وقت نہیں، جن سے ان کے آبا و اجداد محظوظ ہوتے تھے یا کم از کم ان میں دلچسپی لینے کو اپنے لیے کسر شان نہیں

سمجھتے تھے۔

شمالی افریقہ اور دوسرے مقامات میں زمانۂ حال کے مشاہدے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس سے پہلے عرب ممالک میں کیا ہوا ہوگا۔ R. Blachère (در *Semitica*، ۹ (۱۹۵۶ء)، ۸۳ تا ۸۴) نے یہ مفروضہ پیش کیا ہے کہ قرآنی اصطلاح اساطیر کا اطلاق ان کہانیوں پر ہوتا ہے جو مرد سناتے تھے، بحالیکہ خرافات سے مراد وہ کہانیاں ہوتی تھیں جو صرف عورتوں کے لیے مخصوص تھیں۔ یہ بات عین ممکن ہے، لیکن ان دونوں میں ہر جگہ اس قدر واضح امتیاز نہیں پایا جاتا، جس قدر کہ H. Basset کے مشاہدات (*Essai sur la littérature des Berbères*، الجزائر ۱۹۲۰ء، بمواضع کثیرہ) ظاہر کرتے ہیں، جن سے متأثر ہو کر R. Blachère نے اپنا دلچسپ مفروضہ قائم کیا۔ اگرچہ بالعموم بالغ مرد بوڑھی عورتوں کی کہانیاں پسند نہیں کرتے، لیکن وہ اکثر یہ میلان رکھتے ہیں کہ اپنے حافظے پر زور دے کر ان کہانیوں کو بیان کریں جو انھوں نے اپنے لڑکپن میں سنی تھیں اور جنھیں وہ بظاہر بھول چکے ہیں۔ بعض ایسے بھی ہیں جو محققین کے آگے سر تسلیم خم کرنے اور دن کے وقت بھی مافوق الفطرت اور خیالی کہانیاں سنانے سے انکار نہیں کریں گے، چنانچہ اس مقالے کے مصنف نے شمالی افریقہ اور مشرق اوسط دونوں جگہوں سے بعض قصہ گو دوستوں کی زبانی کہانیاں سن کر جمع کی ہیں، اگرچہ ان اشخاص کے حافظے بعض اوقات ناقص تھے۔ بااین ہمہ ایسی تحقیق صحیح کوائف پیش نہیں کرتی اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت کے اعتبار سے دو میدانوں میں امتیاز کیا جانا چاہیے: مافوق الفطرت کہانیاں، یعنی قدیم اسمار جو جرمنی کی Hausmarchen (گھریلو کہانیوں) سے مطابقت رکھتی ہیں، عورتیں، بالخصوص بوڑھی عورتیں سناتی ہیں، جب کہ بہادری اور شجاعت کے واقعات کی کہانیاں اور تاریخی حکایات مردوں کا حصہ ہیں۔

مشہور داستان گو خواتین کی خدمات کئی کئی دن پہلے حاصل کر لی جاتی تھیں اور ہر شام ان کے گرد، عشا کے کھانے کے بعد، گاؤں یا قصبے کے مکان میں، عورتیں اور بچے جمع ہو جاتے تھے۔ یہ تقریب زیادہ تر موسم سرما میں منعقد ہوا کرتی تھی، لیکن بعض گرم خطوں میں اس قسم کے اجتماعات کے لیے موسم گرما کی شاموں کی ٹھنڈک موزوں رہتی تھی۔ رواج یہ تھا کہ دن کے وقت کہانیاں نہ سنائی جائیں، شاید اس لیے کہ دن کے وقت ہر ایک کو کام کاج کرنا ہوتا تھا، لیکن اصل وجہ یہ تھی کہ داستان گوئی جادو کا سا مزہ اور انداز رکھتی تھی، عوام کا عقیدہ تھا کہ اگر دن کے وقت کہانی سنانے کی جو ممانعت کی گئی ہے اس کی خلاف ورزی کی جائے تو قدرت سے اس کی سزا ملے گی، جس کی نوعیت ہر جگہ مختلف ہوتی تھی، ایک جگہ یہ عقیدہ تھا کہ جو عورت دن کے وقت کہانیاں سنائے گی، وہ بونے یا انتہائی بد صورت بچے جنے گی، ایک اور جگہ یہ عقیدہ تھا کہ اس کے بچے داد کی جلدی بیماری میں مبتلا ہو جائیں گے، سوا اس کے کہ کوئی شخص محض اتفاقاً چھت میں گیارہ شہتیر گن سکے (یہ عقیدہ فاس میں پایا جاتا تھا)۔ سزا سے بچنے کے کئی طریقے موجود تھے، لیکن اکثر اوقات اس ممانعت کا احترام کیا جاتا تھا، کیونکہ داستان گو عورت کو یہ معلوم ہوتا تھا کہ دن کے وقت کہانی سنانا اپنے آپ کو سنگین خطرے میں ڈالنا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہر کہانی مقدس کلمات سے شروع کی جاتی تھی تاکہ صحیح ماحول پیدا کیا جائے اور سامعین

کو اپنی طرف متوجّہ کیا جائے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمات اصل میں مافوق الفطرت ہستیوں کی رضا جوئی کے لیے ہوتے تھے۔ مشرق کے داستان گو مردوں اور عورتوں کے "کانَ ماکانَ" کے محفوظ کلمات تو گزشتہ زمانے کا ورثہ ہیں اور ان کے کوئی ظاہری معنے نہیں ہیں؛ تاہم اور جگہوں پر ہمیں زیادہ واضح کلمات ملتے ہیں، جنہوں نے یا تو اپنا کفر و الحاد والا انداز برقرار رکھا ہے یا اسلامی رنگ میں رنگے گئے ہیں۔ مندرجۂ ذیل کلمات کا ذکر الفاسی اور E. Dermenghem نے کیا ہے؛ *Contes fasis*، ص ۱۶: کان حتّٰی کان، حتّٰی کان اللہُ فی کلّ مکان، ماتخلو منہ الارض و لامکان، حتی کان الحبق و السّوسن فی حَجْر النبیعلیہ الصلٰوۃ والسلام حتّٰی کانَ، یعنی اللہ تھا، کہ ہر جگہ اللہ تھا، اس سے کوئی جگہ اور کوئی زمین خالی نہیں ہے، نبی علیہ الصلٰوۃ والسلام کے دامن میں ناز بو اور سوسن تھے، جب تک کہ تھا——؛ اسی طرح کہانی کے خاتمے پر اگر ضرورت پڑتی تو برے اثرات کو دور کرنے کے لیے، جیسا کہ قبائلیہ میں ہوتا تھا، مخصوص کلمات کہے جاتے تھے اور اس طرح انہیں کسی جانور کے جسم میں اتار دیا جاتا تھا۔ عام طور پر ان مخصوص کلمات کو کم کرتے جانے کا رجحان تھا، لیکن اس تخفیف سے ان کی احتیاطی خصوصیتؔ ختم نہ ہوتی تھی۔ مثال کے طور پر بربر میں داستان گو کم از کم یہ کہتا ہے: "ھماری کہانی ختم ہوگئی ہے، لیکن گندم اور جو ختم نہیں ہوئے"، حتّٰی کہ ایسے مخفف کلمات میں جیسے تُوت تُوت خَلَصت الحدوت (= "شہتوت شہتوت، ھماری کہانی کا خاتمہ") جو شام میں سنے جاتے ہیں، کچھ طلسماتی رنگ باقی رہ گیا ہے۔

جہاں تک مردوں کا تعلق ہے R. Le Tourneau (Fès، ص ۵۵۵ تا ۵۵۹) نے فاس کے داستان گوؤں کو مربع شکل کے طنبورے پر قدیم عربوں کے کارھائے نمایاں گاتے دیکھا ہے۔ اکثر سامعین (سرما میں تقریبًا پچاس اور گرما میں ایک سو تک) یہ کہانیاں پہلے ہی جانتے تھے اور جب کبھی داستان گو کا حافظہ کمزور پڑتا، تو وہ آوازے کستے یا لقمہ دے دیتے، لیکن وہ سفر، مبارزت اور دھوکا دہی اور جرأت کے واقعات کی کہانیاں سو سو مرتبہ بھی سن کر محظوظ ہوتے تھے اور ابتدائی اور اختتامی کلمات کی غیر مختتم تکرار سے خوب لطف اندوز ہوتے تھے۔ یہی مصنف بتاتا ہے کہ ایک موچی جو داستان گو کے طور پر مشہور تھا، عصر اور مغرب کی نمازوں کے درمیان ایک منتخب جگہ پر بیٹھ جاتا اور ہر روز ایک لمبی کہانی سناتا جسے وہ دلکش اور پرسوز و مؤثر بنانے کی صلاحیت رکھتا تھا، تاہم اس کے ذخیرے میں صرف تین کہانیاں تھیں: عَنْتَر، جو ایک سال تک چلتی تھی، اسمعیلیوں (یعنی فاطمیوں) کی کہانی، جو چھے ماہ تک چلتی تھی اور سیف ذوالیسل (= یزن) کی عشقیہ داستان جو چار ماہ تک چلتی تھی۔ نشست کے خاتمے پر سامعین میں سے کوئی شخص اٹھ کر پیسے جمع کرتا اور داستان گو کے حوالے کر دیتا تھا۔

اس مختصر مقالے میں ان عوامی کہانیوں کا مطالعہ ممکن نہیں جو ایک طرف تو بڑی تعداد میں الف لیلۃ و لیلہ کی ذیل میں جمع کی گئی ہیں اور دوسری طرف فتوّت و جوانمردی کی داستانیں۔ اس کی ضرورت ہے کہ جو کہانیاں اب تک جمع کی جا چکی ہیں یا جو ابھی جمع کی جانے کو ہیں ان سب کی ایسی ہی تحقیق ہونا چاہیے جیسی کہ H. Basset نے بربر کہانیوں کے لیے کی ہے۔ ایسے مطالعے سے یقینًا نئے مصادر سامنے آئیں گے اور شاید

ان کی مدد سے کئی ایسے مسائل حل ہو جائیں جو اب تک حل نہیں ہو سکے۔ یہاں Mia I. Gerhardt کی حالیہ تصنیف : *The art of story telling, a literary study of the Thousand and one Nights*، لائیڈن ۱۹۶۳ء کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا۔

**مآخذ** : اہم مآخذ متن مقالہ میں آ گئے ہیں؛ نیز دیکھیے (۱) Carra de Vaux : *Les penseurs de l' Islam*، ج ۱، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*، ج ۳، Liege ۱۸۹۲ء؛ (۳) Pearson، ۲۲۸۰۹، تکملہ ۱۹۵۶ تا ۱۹۷۵ء؛ (۴) ع، عبدالمجید : *Survey of story literature in Arabic from before Islam to the middle of the nineteen Century*، در *Isl. Quarterly*، ۱ (۱۹۵۴ء) : ۱۰۴ تا ۱۱۳؛ (۵) وہی مصنف : *A survey of the terms used in Arabic for "narrative" and "story"*، مجلۂ مذکور، ص ۱۹۵ تا ۲۰۴؛ (۶) E. Montet : *Le conte dans l'Orient Musulman*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۷) R. Blachère : *Regards sur la litterature narrative en arabe au Ier siecle de l'hegire (VIIe s.j.c)*، در *Semitica*، ۶ (۱۹۵۶ء) : ۷۵ تا ۸۶، میں کچھ نئے خیالات ہیں جن سے اس مقالے میں استفادہ کیا گیا ہے؛ (۸) R. Basset : *Mille et un contes......* کی فہرست مآخذ میں ایسے عربی مصادر کی ایک طویل فہرست ہے جن میں مختلف کہانیاں موجود ہیں۔ عربی بولیوں کے لیے رک بہ عربیہ؛ نیز دیکھیے (۹) ارتین پاشا : *Contes populaires inédits de la Vallee du Nil*، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) E. Littmann : *Modern Arabic Tales*، ج ۱، عربی متن، لائیڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۱) S. Bencheneb : *Les contes d' Alger*، Oran ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) Dresse Legey : *Essai de Folklore marocain*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) G. Marchand : *Contes et legends du Maroc*، رباط ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) M. El-Fasi و E. Dermenghem : *Contes fasis*، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) وہی مصنفین : *Nouveaux contes fasis*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ نیز دیکھیے (۱۶) H. Pérès : *L' arabe dialectical algerien et saharien, Bibliographie analytique*، الجزائر ۱۹۵۸ء، بعدد اشاریہ، بذیل مادۂ Contes؛ (۱۷) W. Fischer : *Die demonstrativen Bildungen neuarabischen Dialekte*، ہیگ ۱۹۵۹ء، کی فہرست مآخذ تقریبًا جامع ہے اور اس میں عربی بولیوں کی تمام مطبوعہ کہانیاں شامل ہیں۔ علاقہ بربر کے لیے رک بہ بربر۔

(CH. PELLAT)

⊗ **فارسی قصہ** : [فارسی میں لفظ قصّہ عربی کے لفظ "القصّۃ" سے مُعرّب کیا گیا ہے۔ القِصّۃ اسم نوع ہے بمعنی قصّہ، واقعہ، حال؛ ج قِصَص (دیکھیے المنجد، عربی اردو، مطبوعۂ ناظم الاشاعت، کراچی ۱۹۶۰ء، بذیل مادّہ)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ دونوں طرح بیان کیا گیا ہے : (۱) مصدر کی حالت میں قرآن مجید میں خود ایک سورت بعنوان "القَصَص" موجود ہے، جس میں حضرت موسیٰؑ اور فرعون کا قصہ بیان کیا گیا ہے؛ (۲) دوسری جگہ "قصّ" بمعنی قصہ بیان کرنا، فعل کی شکل میں یوں استعمال کیا گیا ہے : فَلَمَّا جَآءَهٗ وَ قَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ (۲۸ [القصص] : ۲۵)، یعنی جب حضرت موسیٰؑ (حضرت شعیبؑ) کے پاس آئے اور ان سے اپنے حالات بیان کیے۔ اس لفظ کا اطلاق خاص طور پر قرآن مجید میں "قصص الانبیا" یعنی نبیوں کے قصے یا اخلاقی کہانیوں پر ہوتا ہے، پھر اس لفظ کے معنی قرآن مجید کے دائرے سے نکل کر عام قصے کہانیوں کے لیے بھی استعمال کیے جانے لگے]۔

*⊗ [یہ حصہ ہم نے مقالۂ حکایت سے یہاں منتقل کیا ہے] : حکایۃ سے مراد [دوسری اصناف متعلقہ کے علاوہ] قصہ بھی ہے۔ کلاسیکی فارسی ادب میں

کسی مختصر نثری واقعے یا کہانی کو حکایت کہا گیا ہے، لیکن یہ لفظ عام ہے اور اسے کوئی مخصوص ادبی صنف قرار نہیں دیا جا سکتا، تاہم زیادہ کڑی تنقیدی نگاہ سے دیکھا جائے تو ان میں فرق بھی ہے - حکایت اصولاً مختصر کہانی بھی ہے، محض واقعہ یا اس کی طرف اشارہ جو کہ قطعے کی صورت اختیار کر لیتا ہے - حکایت نقل یا واقعے کی بازگوئی ہے مگر مختصر؛ تاہم قصے (طویل کہانی) بھی حکایت سے خارج نہیں - غرض حکایت عام ہے اور قصہ خاص - مختلف قسم کی دوسری ادبی تالیفات (تاریخ، کتاب، تصوّف و تذکرہ وغیرہ) کو کبھی حکایات اور کبھی قصص کا نام دے دیا گیا ہے، مثلاً قصص الانبیاء، حکایات الصالحین، جوامع الحکایات وغیرہ - قدرتی طور سے حکایات مختلف قسم کی ہوتی ہیں؛ چنانچہ حکایات کے ضمن میں ہمیں [نثر (بلکہ نظم) میں بھی] تخیلی کہانی، تمثیلی اخلاق کہانی، [تاریخی کہانیاں]، نیم حقیقت پسندانہ قصے، صوفیانہ تمثیلات وغیرہ ملتی ہیں اور حکایات کی ان ذیلی اقسام میں سے ہر ایک کی اصل اور تاریخ مختلف ہوگی - [عبارات ذیل میں جہاں جہاں لفظ حکایت آیا ہے، اس کے معنی قصّہ ہی ہیں، اگرچہ فی الحقیقت مجموعی نقطۂ نظر سے حکایت اس مختصر واقعے کو کہنا چاہیے جسے کہانی کی طرح بیان کیا جائے، مثلاً سعدی کی حکایات جو گلستان اور بوستان میں آئی ہیں، مگر قصہ، حکایت کے برعکس (طویل بیانیہ) جو داستان در داستان کی صورت بھی اختیار کر سکتا ہے - اگرچہ عملی طور سے کہانیوں کے مصنف حکایت کو قصہ اور قصے کو حکایت کہہ دیتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن تنقیدی تجزیے میں حکایت اور قصہ میں امتیاز لازم ہے، وہ یوں کہ مختصر کہانی کو حکایت اور طویل کہانی کو قصّہ کہنا چاہیے]۔

فارسی میں [ہم سب سے پہلے لمبی کہانیوں (قصّوں) کا ذکر کرتے ہیں] اہمیت کی حامل ہندوستانی الاصل کہانی [پنچ تنتر] کا ذکر کیا جا رہا ہے - اس میں شبہے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ یہ کلیلۃ و دمنۃ [رک بآں] کے مجموعے کی اصل ہے - اس کا عربی میں ترجمہ ابن المقفع [رک بآں] (م - اغلباً ۱۴۲ھ/ ۷۵۹ء) نے ہندی الاصل (سنسکرت) کہانی کے پہلوی ترجمے سے کیا اور اب اس کے کئی فارسی تراجم (نظم اور نثر دونوں) میں ملتے ہیں [نیز دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں] - شروع زمانے ہی میں ابوالمعالی نصر اللہ بن عبدالحمید (۵۳۸ھ/۱۱۴۳-۱۱۴۴ء) نے اس کا ایک ترجمہ کیا جو باقی ترجموں پر سبقت لے گیا تھا اس ترجمے کا اسلوب اچھا تھا، لیکن بعد ازاں حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ/۱۵۰۴-۱۵۰۵ء) نے انوار سہیلی کے نام سے اس کی جو تلخیص کی اس میں اسلوب کی خاص شیرینی موجود ہے - کلیلۃ و دمنۃ کی طرح حیوانات کی زبان میں لکھی ہوئی ایک اور کتاب مرزبان بن رستم بن شہریار کی مرزبان نامہ ہے جو پہلے پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں طبرستان کی بولی میں لکھی گئی تھی - بعد میں پہلے ملطیہ کے محمد بن غازی نے (۵۹۸ھ/ ۱۲۰۱ء) روضۃ العقول کے نام سے اور پھر سعدالدّین وراوینی/وَراوینی (۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء) نے مرزبان نامہ کے سابقہ عنوان سے مطالب کے کچھ تغیّر و تبدّل کے ساتھ اپنے اپنے رنگ میں اسے فارسی کا جامہ پہنایا۔

کئی دیگر مقبول کہانیاں بھی ہندوستانی الاصل (سنسکرت سے ماخوذ) تھیں اور ان کا ارتقا بھی اسی طرح ہوا جس طرح کلیلہ و دمنہ کا ہوا - ان میں قابل ذکر یہ تھیں : سند باد نامہ، لیکن اسے الف لیلۃ و لیلۃ کا سند باد جہاز راں نہ سمجھ

لینا چاہیے۔ یہ تو[illegible]ں سے الگ، چالیس یا سات وزیروں کی کہانی ہے)؛ بختیار نامہ بھی سندباد نامہ کی طرح کی کتاب ہے (دس وزیروں کی کتاب)؛ طوطی نامہ (طوطے کی کہانی)؛ یہ تمام کتابیں اخلاق لحاظ سے سبق آموز ہیں، جب کہ قصہ چہار درویش خالصۃً افسانوی کتاب ہے۔ ان تمام کتابوں کو کئی مختلف مصنفوں نے نظم اور نثر میں ڈھالا۔

زبان و بیان کی آرائش و زیبائش ان کتابوں میں مختلف اسلوب اختیار کرتی ہے اور ایک ادبی صنف کے طور پر ان کا مقصد قارئین کے لیے سامان تفریح مہیا کرنا تھا۔ اس صنف میں مقامہ [رک بآں] کو بھی رکھا جا سکتا ہے، [عربی میں مقامات حریری اور مقامات بدیع الزمان الہمذانی مشہور ہیں]، فارسی میں مقامات حمیدی کو خاص شہرت حاصل ہے۔ یہ مقامے حمید الدّین (م ٥٥٩ھ/١١٦٣ء) نے لکھے تھے جو بدیع الزمان الہمذانی کے عربی مقامات کا آزاد سا ترجمہ و نقل ہیں (جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ الہمذانی خود بھی ایرانی نژاد تھا)۔

فارسی میں حکایات و قصص کو جمع کرنے اور ان کی صنف بندی کا کام محمّد العوفی [رک بہ عوفی] کے ضخیم جوامع الحکایات و لوامع الروایات میں پایۂ تکمیل کو پہنچا، جس میں دو ہزار سے زائد کہانیاں اور واقعات جمع کیے گئے ہیں۔ (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کا نصف اوّل)۔ فارسی میں ایسے مجموعے تالیف کرنے کا خیال التنوخی (م ٣٨٤ھ/٩٩٤ء) کی الفرج بعد الشدّۃ سے پیدا ہوا، جسے فارسی میں عوفی اور دوسروں نے ترجمہ کیا۔

مزاحیہ قسم کے واقعات کو عبید زاکانی (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) نے جمع کیا، جس کا رسالۂ دل کشا محض ایسی عربی اور فارسی حکایات کا ایک مجموعہ ہے جو اکثر فحش ہیں۔

فن حکایۃ (مختصر کہانی) کا معروف ترین ماہر سعدی شیرازی [رک بآں] ہے، جس نے [نظم میں بوستان اور نثر میں] گلستان لکھی (٦٥٦ھ/١٢٥٨ء)، جو بنیادی طور پر اخلاق آموز حکایات کا مجموعہ ہے، جو نثر میں ہیں اور جن میں جگہ جگہ اشعار بھی درج ہیں، انھیں مختلف موضوعات کے مطابق تقسیم کیا گیا ہے۔ گلستان کی تقلید و نقل بھی کئی بار ہوئی۔ سب سے اچھی پیروی جامی (م ٨٩٨ھ/١٤٩٢ء) کی بہارستان اور قاآنی [رک بآں] (م ١٢٧٠ھ/١٨٥٤ء) کی کتاب پریشان ہے [عربی میں بھی گلستان کا ایک ترجمہ روضۃ الورد کے نام سے محمّد الفراتی نے کیا ہے جو ١٣٨١ھ/١٩٦١ء میں دمشق سے شائع ہو چکا ہے]۔

اس مختصر جائزے میں جو طویل اور مختصر قصوں سے متعلق ہے، ناول کو شامل نہیں کیا گیا، اگرچہ ناول میں حکایت کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں، لیکن پھر بھی اسے حکایت نہیں کہا جا سکتا۔ [اسی طرح جدید مختصر کہانی کو بھی اصولی طور سے حکایت نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ اس کی تکنیک اور جذباتی بنیادیں مختلف ہیں]۔ اپنے موجودہ مفہوم میں ناول فارسی کے کلاسیکی ادب میں تقریباً ناپید ہے جس کی کچھ کچی پکی صورت طویل قصّوں (داستانوں) نے لے رکھی ہے [اگرچہ داستانوں کو کسی طرح ناول نہیں کہا جا سکتا۔ ناول کے کردار فرضی ہوتے ہیں مگر اس میں زندگی کی سچی، نہ کہ خیالی ترجمانی ہوتی ہے۔ داستان میں کردار بھی فرضی اور واقعات بھی تخیلی ہوتے ہیں (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں)۔ عام طور پر کلاسیکی ادب کے مؤرخین داستانوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے، [لیکن داستانیں انسانوں کی مثالی آرزوؤں اور امنگوں کی عکاسی

ضرور کرتی ہیں؛ اسی طرح ان سے بعض ادوار کی ذوقِ زندگی اور معاشرتی رجحانات کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اگر تاریخی پس منظر کے حوالے سے ان پر نظر ڈالی جائے تو ان سے متعلقہ زمانے کی اجتماعی سیاسی زندگی کے بعض میلانات بے نقاب ہو سکتے ہیں، مثلاً محمد شاہ کے زمانے میں بوستانِ خیال جیسی لمبی داستانوں اور خود فن قصہ گوئی کے رواج سے خارجی زندگی سے اجتماع کے گریز اور بزمیہ مشاغل میں پناہ لینے کا رجحان ظاہر ہو جاتا ہے۔ لمبے قصے اس فراغت اور فرصت کی موجودگی کا بھی پتا دیتے ہیں جس کے بغیر قصہ نگاری اور قصہ گوئی ہر دو ناممکن ہیں]۔ قدیم ترین قصوں میں صدقہ بن ابی القاسم شیرازی کی سمکِ عیار (۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ء) ہے، جو ان شہسواروں کی افسانوی مہموں سے پر ہے جو چین کے شہنشاہ کی بیٹی سے شادی کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس عشقیہ داستان کی بہت سوں نے تقلید کی، جس میں سے بعض علمی اور عوامی ادب کے بن بن ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف ابطال (مثلاً امیر حمزہ [رک بہ حمزہ] = نبی کریم ؐ کے چچا) کی غیر معمولی مہمات کے قصے بھی ہیں جو خاص طور پر ہندوستان میں مقبول ہوئے۔ اولیاے کرام کے سوانح حیات جیسی کتابوں کو بھی حکایات کے مجموعوں میں شامل کیا جا سکتا ہے، جن میں سے سب سے مشہور تذکرہ فرید الدین عطار (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی) کا ہے [لیکن اس قسم کے قصوں اور حکایتوں کا مقصد تفریحی نہیں موعظتی ہے، اس لیے درست شاید یہی ہے کہ ایسی کتابوں کو قصوں سے الگ رکھا جائے].

اس سارے متنوع مواد میں جو چیز اہم ہے وہ اسلوب ہے۔ مختصر کہانی کا بیانیہ اسلوب بالعموم دو صورتوں میں ملتا ہے، سادہ و مرصع اور مصنوع۔ پہلی صورت میں [یعنی سادہ میں] انتہائی سادہ اسلوبِ بیان اور سادہ جملوں اور عبارتوں میں کہانی بیان کی جاتی ہے، ضمنی عطفی و توصیفی جملوں کا استعمال بہت کم کیا جاتا ہے یا بالکل نہیں کیا جاتا، واقعات کا ایک سلسلہ مختصر جملوں میں ادا کر دیا جاتا ہے جن میں ربط پیدا کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی؛ دوسری صورت وہ بھی ہے جو قصوں میں ہے۔ ان میں آرائشِ بیان پر توجہ بھی ہوتی ہے اور بعض اوقات بیان کو پیچیدہ بنانے کی کوششیں بھی ہوئیں، تاہم اگر لفّاظی کو دور کر دیا جائے تو بنیادی طور سے اسلوب سادہ ہی رہتا ہے۔ اسلوبِ بیان کا یہ ارتقا لازمی طور پر سادہ سے مرصّع کی طرف نہیں ہوتا۔ دونوں طرح کے اسلوب ایک ہی دور کی تصانیف بلکہ ایک ہی مصنف کی مختلف تصانیف میں مل جاتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ مصنف موضوع کے اعتبار سے اسلوبِ بیان کا انتخاب کرتا ہے.

[جدید دور کے آغاز میں فارسی ادب کو یورپی ناولوں اور افسانوں کے قوی اثر کے مقابلے میں مشکل کا سامنا کرنا پڑا، جن کی مغرب میں ایک طویل روایت موجود تھی۔ جدید فارسی ادبا [مغرب کی تقلید میں اس قسم کی تخیلی کہانیوں کے بجائے] اب حقیقت نگاری (realism) کے مسلک کو اپنا رہے ہیں جس میں اسلوب سادہ ہوتا ہے مگر حقائقِ زندگی کا بیان مد نظر ہوتا ہے؛ تاہم فارسی نثر کا اپنا ایک مخصوص مزاج ہے۔ جدید ادبا سادہ نگاری کی کوششوں کے باوجود پرانے اسلوب کو ترک نہیں کر سکے کیونکہ یہ ان کے مزاج اور ان کی روایت کے مطابق ہے۔ اس سلسلے میں چند اہم نام یہ ہیں: جمال زادہ، صادق ہدایت، صادق چوبک وغیرہ [فارسی قصے کی یہ روداد جو مقالہ نگار نے پیش کی ہے سرسری ہے۔ بہتر یہ ہوگا

کہ قارئین اس کمی کی تلافی کے لیے تعلیقۂ قصۂ فارسی، قصۂ (اردو)، قصۂ (ترکی) اور قصۂ (پنجابی وغیرہ) بھی ملاحظہ کریں۔ ان مقالات میں فارسی سے ترجمہ شدہ قصوں کی خاصی تعداد ملے گی]۔

**مآخذ:** (۱) J. Rypka : *Iranische Literatur-geschichte*، لائپزگ ۱۹۵۹ء (جس میں مذکورہ متون کی اہم طبعات کا ذکر اور مزید فہرست مآخذ شامل ہیں)؛ (۲) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، کیمبرج ۱۹۶۳ء، ۲ : ۳۹۸؛ (۳) سعد الدین وراوینی : مرزبان نامہ، لائیڈن ۱۹۰۹ء]۔

(A. Bausani [و ادارہ])

⊗ [**تعلیقہ:** (فارسی قصّے) : "قصہ" (ج قصص) حکایت، داستان، سرگزشت، خبر، سخن (دیکھیے فرہنگ فارسی، چاپ انتشارات امیر کبیر، تہران ۱۳۴۳ خ، ص ۲۷۸۳)]۔

**فارسی قصہ ظہور اسلام سے پہلے:** قصہ نویسی کی تاریخ ہمیں ایران کی سر زمین میں پیشدادی خاندان کے بادشاہوں کے عہد سے ملتی ہے۔ سب سے پہلے قصہ نویسی کی کتاب خوتای نامک یا خدای نامک کے عنوان سے پہلوی زبان میں لکھی گئی جس میں پیشدادی خاندان سے لے کر کیانی خاندان پھر اشکانی اور آخر میں ساسانی بادشاہوں کی نہ صرف تاریخ بیان کی گئی ہے بلکہ اس کی تہذیب و تمدن، ادب اور ثقافت کی بھی مکمل عکاسی کی گئی ہے اور اس میں ان ادوار کے عجیب و غریب قصے بھی بیان کیے گئے ہیں۔ خدای نامک کے علاوہ اسی طرح دین زرتشتی کی مذہبی کتاب "اوستا" سے متعلق چند کتابیں، مثلاً بندھشن اور دین کرت بھی ہیں جن میں زرتشت سے متعلق روایات اور تخلیق کائنات پر مبنی داستانیں اوستائی اور پہلوی زبان میں موجود تھیں۔

**ظہور اسلام کے بعد:** ایران میں عربی قصہ نویسی کی روایت فارسی قصہ نگاری سے پہلے آ چکی تھی۔ بنو عباس کے زمانے میں پہلوی زبان اور زرتشتی مذہب کی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں، لیکن فارسی قصہ نویسی کی روایت سامانی دور سے ہی شروع ہوتی ہے جس کا ذکر بعد میں آ رہا ہے۔

**فارسی قصوں کی گروہ بندی:** فارسی قصوں کو مندرجۂ ذیل چار انواع میں تقسیم کیا گیا ہے:

**نوع اوّل:** وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد ایران کی قدیم تاریخ سے ماخوذ فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے، مثلاً شاہنامہ فردوسی اور شیریں خسرو وغیرہ؛

**نوع دوم:** ظہور اسلام کے بعد کے وہ قصے جو باہر سے لیے گئے؛

**نوع سوم:** وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد پاک و ہند کی قدیم تاریخ سے اخذ کرکے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے، مثلاً رامائن، مہا بھارت، نل دمن وغیرہ؛

**نوع چہارم:** وہ قصے جو پاک و ہند کی علاقائی زبانوں سے فارسی نظم و نثر میں منتقل ہوئے، مثلاً ہیر رانجھا اور سسی پنوں وغیرہ۔

**نوع اوّل:** قدیم تاریخ ایران سے ماخوذ منظوم اور نثری قصے جو دور ساسانی میں لکھے گئے ان میں مشہور یہ ہیں:

(۱) شاہنامہ : مصنف مسعودی مروزی (فارسی مثنوی)؛ (۲) شاہنامہ : مصنف دقیقی (فارسی مثنوی)؛ (۳) آفرین نامہ : مصنف ابو شکور بلخی (فارسی مثنوی)؛ (۴) شاہنامہ : مصنف ابو منصوری؛ (۵) شاہنامہ : مصنف ابو المؤیّد بلخی (فارسی نثر)؛ (۶) گرشاسپنامہ : مصنف ابو المؤیّد بلخی (فارسی نثر)؛

سامانی دور میں لکھے جانے والے مندرجۂ بالا تمام فارسی قصوں کو غزنوی دور میں فردوسی

طوسی نے اپنے شاهنامہ میں جذب کر لیا۔ یہ الفاظ دیگر مذکورہ فارسی قصے هی شاهنامۂ فردوسی کا مأخذ هیں، لہٰذا اگر شاهنامۂ فردوسی کے قصوں کی تفصیل دے دی جائے تو مذکورہ قصوں کی نشاندہی خود بخود هو جاتی ہے۔

**غزنوی دور میں قصہ نویسی:** سامانی دور کی مندرجۂ بالا تصانیف کے بعد فارسی قصہ نویسی کی روایت غزنوی دور میں ابھر کر سامنے آتی ہے۔ سامانی دور کی مذکورہ مثنویوں اور داستانوں میں اوّل تو آج بعض ناپید هی هیں اور جو هیں وہ اتنی مشہور نہ هو سکیں۔

**شاهنامۂ فردوسی:** غزنوی دور میں ابو القاسم فردوسی طوسی نے جس انداز میں شاهنامہ منظوم کیا ہے اسے شہرۂ عام اور بقائے دوام حاصل ہوا۔ فردوسی کے اس قصہ نویسی کے فن نے تمام ادبیات فارسی کی تاریخ میں نہ صرف "داستان سرائی" کا نام حاصل کیا بلکہ فردوسی کا یہ شاهنامہ ایران کی پوری قدیم تاریخ کا آئینہ دار بن گیا اور ادبیات فارسی میں اسے "رزمیہ مثنوی" کے علاوہ تاریخی اهمیت بھی حاصل هو گئی۔ ایران کے جدید محقق ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اسے "حماسۂ ملی"، یعنی "قومی داستان" کا نام دیا ہے (دیکھیے ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ [نیز رک بہ فردوسی])۔

فردوسی کے شاهنامے کے علاوہ غزنوی دور کے ایک اور مشہور شاعر "حکیم ابو نصر علی بن احمد اسدی طوسی" نے ۴۵۸ھ میں گشتاسب اور دین زرتشتی کے متعلق ایک مثنوی بعنوان "گرشاسپ نامہ" لکھی، جسے حبیب یغمائی نے گرشاسپ نامے کے قدیم نسخوں کا تقابل کرکے ۱۳۱۷ش میں چاپخانۂ بروخیم، تہران سے شائع کیا۔ احمد اسدی (خورد) کے اس گرشاسپ نامہ میں فردوسی کے شاهنامے کے مقابلے میں "گشتاسپ یا گرشاسب" کی داستان کے واقعات زیادہ تفصیل سے ملتے هیں۔ [رک بہ اسدی طوسی]؛ نیز گرشاسپ نامہ تألیف حبیب یغمائی، چاپخانۂ بروخیم، تہران ۱۳۱۷ش)۔

**دور سلجوقی:** دور سلجوقی میں بھی چند اهم قصے لکھے گئے ان میں بہترین مثنوی کو نظامی گنجوی کے منظوم قصے بھی شامل هیں۔

**خمسۂ نظامی** مندرجۂ ذیل پانچ مثنویوں پر مشتمل ہے: (۱) مخزن الاسرار (سال تصنیف ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء)؛ (۲) خسرو شیریں (سال تصنیف ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء)؛ (۳) لیلٰی مجنون (سال تصنیف ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء)؛ (۴) هفت پیکر یا بہرام نامہ (سال تصنیف ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء)؛ (۵) سکندر نامہ (سال تصنیف ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء)۔ مندرجۂ بالا پانچ مثنویوں میں سے پہلی مثنوی اخلاقی ہے اور پانچویں اهم تاریخی ہے۔ پہلی مطلقاً قصوں میں شامل نہیں یوں حکایتیں ضرور هیں۔ دوسری، تیسری اور چوتھی، یعنی خسرو شیریں، لیلٰی مجنوں اور هفت پیکر (یا بہرام نامہ) قابل ذکر هیں۔ ان مثنویات (قصوں) کی بہت تقلید ہوئی۔ بہرام نامے کچھ اور بھی لکھے گئے، لیکن مرکزی قصہ یہی ہے، البتہ بہرام گور کی سات مہمات کے دوران میں جو واقعات ظہور پذیر ہوئے ان سے متعلق بھی "بہرام گوهر" سے منسوب کئی داستانیں لکھی گئیں۔ حال هی میں ایران میں زهرا خانلری نے فارسی قصص پر مشتمل ایک کتاب بعنوان داستانهای دل انگیز ادبیات فارسی میں مندرجۂ ذیل فارسی قصوں پر نقد و تبصرہ کیا ہے۔

(۱) بکتاش و رابعہ؛ (۲) شیخ صنعان؛ (۳) داستان سیاوش؛ (۴) بہرام نامہ؛ (۵) منیژہ بیژن؛ (۶) اسکندر و کید هندی؛ (۷) قصۂ بختیار؛ (۸)

یوسف زلیخا؛ (۹) ھمای و ھمایون؛ (۱۰) خسرو شیریں؛ (۱۱) بہرام در گنبد سیاد؛ (۱۲) داستان خیر و شر۔

نوع دوم کے قصے : یہ وہ قصے ہیں جو اسلامی تعلیمات کے زیر اثر لکھے جانے لگے۔ ان میں سے اگرچہ بعض ایسے قصے ہیں جو قدیم تواریخ سے ماخوذ ہیں اور اکثر ایسے ہیں جو ظہور اسلام کے بعد ظہور پذیر ہوے۔ بہرحال خواہ کچھ بھی ہو مسلمان شعرا اور قصہ نویسوں نے فارسی زبان میں انھیں اس انداز میں پیش کیا ہے کہ ان کا مرکزی خیال اور مقصد اسلامی اخلاقیات کا درس تھا یا اسلامی تاریخ یا قرآنی قصوں کی تدوین نو مدنظر تھی، مثلاً بکتاش و رابعہ، شیخ صنعان، بختیار نامہ اور یوسف زلیخا مسلمان شعرا کے فکر کی عکاسی کرتے ہیں جن کی تفصیل آئندہ سطور میں آ رہی ہے۔

دور سامانی : ان قصوں میں سے سب سے پہلے فارسی ادبیات میں دور سامانی کی مشہور شاعرہ رابعہ بنت کعب القصداری (قزداری) کی داستان عشق بعنوان "بکتاش و رابعہ" ہے۔

دور غزنوی : دور غزنوی میں عنصری نے غزلیات و قصائد کے علاوہ مثنویاں بھی لکھیں : (۱) عین الحیات؛ (۲) شاد بہر (۳) وامق و عذرا؛ (۴) سرخ بت؛ (۵) خنگ بت، لیکن تمام مثنویاں اب ناپید ہیں، البتہ مندرجۂ بالا مثنویوں میں سے نمبر ۳ یعنی وامق و عذرا ایک عشقیہ داستان ہے۔ عنصری کے بعد، بھی وامق و عذرا کا قصہ فارسی میں لکھا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۂ مولوی محمد شفیع لاھوری : مثنوی وامق و عذرا، باھتمام احمد ربانی، پنجاب یونیورسٹی، لاھور ۱۹۶۷ء)۔

عنصری کے بعد فصیحی جرجانی نے اور پھر امیر فرخانی نے اسے نظم کیا (دیکھیے ریو : فہرست مخطوطات (فارسی)، موزۂ بریطانیہ، لنڈن، ص ۱۲۷؛ فہرست کتاب خانۂ پیرس، نسخۂ خطی، عدد ۲۱۲۰، ص ۵۷)۔

صرفی کشمیری نے بھی ایک مثنوی وامق و عذرا لکھی مگر اس کا قصہ ذرا مختلف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے مثنوی وامق و عذرا، طبع مولوی محمد شفیع لاھوری، لاھور ۱۹۶۷ء، ص ۵۸ تا ۵۹)۔

قصۂ شیخ صنعان : یہ عشقیہ داستان ظہور اسلام کے بعد لکھی گئی، اس میں یہودیت کی شکست اور اسلام کی فتح دکھائی گئی ہے (دیکھیے زھرا خانلری : داستانہای دل انگیز، ص ۱۷)۔

بختیار نامہ یا قصۂ بختیار : زھرا خانلری کے بیان کے مطابق اس کے ماخذ کا تو علم نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قصہ پہلی مرتبہ شاید چوتھی صدی ھجری میں لکھا گیا تھا، پھر چھٹی صدی ھجری میں دقایقی مروزی نے اسے نثر مسجع میں لکھا (دیکھیے بختیار نامہ، مطبع ارمغان، تہران، ۱۳۱۰ ش)۔ یہ قصہ چند بار یورپ میں بھی شائع ہوا، پھر ایک دفعہ تہران میں بھی چھپا۔ زھرا خانلری نے اس قصے کی تلخیص اپنی کتاب میں دے دی ہے، اس کا انداز بیان الف لیلٰی، طوطی نامہ اور سندباد کی داستانوں سے ملتا جلتا ہے۔ اس قصے کے نام اور کردار اسلامی معاشرے کی عکاسی کرتے ہیں۔

عہد مغول و خلجیان : ایران میں چنگیزی اور ایلخانی دور تھا تو ھندوستان میں خلجیوں کا دور سلطنت تھا۔ ایران میں شیخ سعدی اور خواجہ کرمانی سمیت بہت سے شعرا نے منظوم قصے لکھے۔ ھندوستان میں امیر خسرو کی تاریخی، نیم تاریخی اور افسانوی مثنویاں قصے کی تاریخ میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ان سے پہلے فرید الدین عطار کی مثنوی منطق الطیر

اور مولانا جلال الدّین رومی کی گرانمایہ اور لاثانی مثنوی معنوی بھی لکھی جا چکی تھی، لیکن وہ مثنویاں عرفانی تھیں، اور ان میں جا بجا جو حکایتیں ہیں، وہ تمثیلی قسم کی ہیں اور موعظتی ہیں نہ کہ تفریحی، لہٰذا انھیں قصوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

ہندوستان کے فارسی ادب میں اہم نام امیر خسرو کا ہے۔ دیگر کمالات کے علاوہ انھیں قصہ گوئی میں بھی یکتا مقام حاصل ہے۔ خسرو نے فارسی میں کل دس مثنویاں لکھیں، جن میں سے پانچ خمسۂ نظامی گنجوی کی تقلید میں ہیں۔ ان میں مطلع الانوار (سال تصنیف ٦٩٨ھ/١٢٩٨ء) بہ تقلید مخزن الاسرار نظامی۔ (اس کا موضوع اخلاقیات ہے) شیریں خسرو (سال تصنیف ٦٩٨ھ/١٢٩٨ء) بہ تقلید لیلی و مجنون نظامی؛ آئینۂ سکندری، (سال تصنیف ٦٩٩ھ/١٢٩٩ء) بہ تقلید سکندر نامہ نظامی؛ ہشت بہشت (سال تصنیف ٧٠٨ھ/١٣٢٨ء) بہ تقلید ہفت پیکر یا بہرام نامۂ نظامی۔ پانچ طبع زاد مثنویوں میں ایک قران السعدین (سال تصنیف ٦٨٨ھ/١٢٨٩ء) تاریخی مثنوی ہے اور قصے کے انداز میں لکھی گئی ہے، اس میں بغرا خان اور اس کے بیٹے کیقباد کی جنگ اور صلح کا واقعہ نہایت مؤثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

مفتاح الفتوح (سال تصنیف ٦٩٠ھ/١٢٩١ء)۔ نہ سپہر (سال تصنیف ٧١٨ھ/١٣١٨ء) اور تغلق نامہ، تاریخی مثنویاں ہیں۔

دول رانی خضر خان: یہ مثنوی عشیقہ کے نام سے بھی مشہور ہے، یہ نہ صرف امیر خسرو کی طبع زاد تاریخی مثنوی ہے، بلکہ فارسی قصہ نویسی کی بہترین نمائندگی کرتی ہے، اس طرح کہ خسرو نے اس میں پاک و ہند کی اسلامی اور ہندی تہذیب و تمدن کے امتزاج کی بہترین عکاسی کی ہے۔ اس میں عاشق مسلمان شہزادہ اور محبوبہ ہندی شہزادی ہے، (سال تصنیف ٧١٥ھ/١٣١٥ء ہے دیکھیے رشید احمد انصاری: مقدمہ، ص ١٣، دول رانی خضر خان سلسلۂ خسرویہ، مطبع علی گڑھ ١٣٣٦ھ/١٩١٧ء)۔

خواجو کرمانی: تقریباً اسی دور میں اُدھر ایران میں خواجو کرمانی نے بھی طبع زاد مثنویاں لکھیں جو تقریباً نظامی گنجوی کی تقلید میں مندرجۂ ذیل ہیں: ان میں ہما و ہمایوں اور گل و نوروز عشقیہ داستانیں ہیں باقی کی تین مثنویاں: (١) روضۃ الانوار بہ تقلید مخزن الاسرار؛ (٢) کمال نامہ، در بحر ہفت پیکر؛ (٣) گوہر نامہ، در بحر خسرو شیریں، اخلاق و تصوف کی مثنویاں ہیں (دیکھیے تفصیل زہراء خانلری: داستانہای دل انگیز ادبیات فارسی، تہران، ص ١٦٥)۔ ہما و ہمایوں کا سال تصنیف بقول سعید نفیسی ٧٣٢ ہجری ہے (دیکھیے سعید نفیسی: احوال و اشعار خواجو کرمانی، چاپخانۂ خاور، تہران ص ٣١)۔

گل و نوروز: بقول سعید نفیسی، خواجو کرمانی نے ٧٤٢ ہجری میں تصنیف کی (سعید نفیسی: وہی کتاب) اس مثنوی کا قصہ بابل کی ایک قدیم داستان میں سے ماخوذ ہے، لیکن اس کے کردار اور قصے کا ماحول عصری ہے۔ اس پر دیکھیے جمشید علی راٹھور: *Khwaju Kirman* شمارہ T. Pf - II - 13، ص ١٠٧، اس میں گل و نوروز کی کہانی کا خلاصہ بیان کیا ہے۔

تیموری دور: تیموری دور میں عرفانی مثنویاں بھی منظوم کی گئیں، کیونکہ ان میں بھی تمثیلات اور چھوٹی چھوٹی کہانیاں اور قصے موجود ہیں لہٰذا یہاں ان کی فہرست دینا ضروری ہے۔

(١) بوستان (مثنوی) سعدی شیرازی (سال

تصنیف ۶۵۵ھ)؛ (۲) گلستان (حکایات نثر میں) سعدی شیرازی (سال تصنیف ۶۵۶ھ)؛ (۳) منطق الطیر (مثنوی) فرید الدّین عطار (م ۶۲۷ھ)؛ (۴) مثنوی معنوی مولانا جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ)؛ (۵) بہارستان مولانا عبدالرحمٰن جامی (سال تصنیف ۸۹۲ھ) ۔

ان کتابوں میں اکثر موعظتی انداز کی چھوٹی چھوٹی حکایتیں ہیں، قصے نہیں، عبدالرحمٰن جامی تمام فارسی ادب کی تاریخ میں بطور قصہ نگار شہرت میں نظامی اور خسرو سے کم نہیں، انہوں نے بھی نظامی گنجوی اور امیر خسرو کے خمسوں کی تقلید میں مثنویاں لکھیں۔ ان میں لیلٰی مجنوں عشقیہ قصہ ہے۔ جامی کی دو اور طبع زاد مثنویاں (۱) سلامان و ابسال اور (۲) یوسف زلیخا ہیں، سلامان ابسال کا مأخذ ایک یونانی داستان ہے، جسے حنین بن اسحٰق نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا، پھر خواجہ نصیر نے فارسی نثر میں کہانی لکھی، لیکن جس انداز میں مولانا جامی نے اسے منظوم کیا ہے، وہ ان کا اپنا انداز ہے۔ اس کا ترجمہ Fitzgerald نے کیا ہے (دیکھیے *Fitzgerald's Solaman and* : Arberry *Absal*، کیمبرج ۱۹۵۶ء) ۔

آقای مرتضٰی نے جامی کی تمام مثنویاں بعنوان ہفت اورنگ ایک محققانہ مقدمے کے ساتھ ۱۳۳۷ھ ش میں تہران سے شائع کی ہیں، مقدمے میں مثنوی سلامان و ابسال کے قصے کا خلاصہ بھی آیا ہے (دیکھیے جامی : ہفت اورنگ، بتصحیح و مقدمۂ مرتضٰی، اس میں مثنوی سلامان و ابسال بھی شامل ہے، طبع کتاب فروشی سعدی، متن، ص ۲۱۱ تا ۲۶۳، طہران، ۱۳۳۷ھ ش) ۔

یوسف زلیخا کا قصہ تورات (سفر تکوین، باب ۴۱) اور قرآن مجید (۱۲ [یوسف]) سے مأخوذ ہے۔ جامی سے پہلے اور بعد میں بھی بہت سے فارسی شعرا نے یوسف زلیخا کا قصہ منظوم کیا ہے، آقای مرتضٰی کے بیان کے مطابق سامانی دور کے مشہور مصنف شاھنامۂ منثور ابو المؤید بلخی نے "یوسف زلیخا" بھی منظوم کی تھی جسے سلجوقی دور کے شاعر گرگانی نے فردوسی سے منسوب کیا ہے، اس کے بعد جامی کے علاوہ دوسرے شعرا نے بھی اسے منظوم کیا، مثلاً بختیاری، عمعق بخارائی، جمال اردستانی، ناظم ہروی، شوکت بخارائی، موجی بدخشی، مسعود قمی، محمود بک سالم، مقیم قزوینی، لطف علی بیک آذر، شہابی ترشیزی وغیرہ۔ آل عثمان کے زمانے میں دسویں صدی ہجری میں کم از کم دس ترکی شاعروں نے بھی ترکی زبان میں اسے منظوم کیا ہے اور اس کے تراجم انگریزی اور مغربی زبانوں میں بھی ہو چکے ہیں (دیکھیے آقا مرتضٰی : مقدمہ، ص سی، سی و دو) ۔

**قصّہ (فارسی)** : گروہ سوم ۔ وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد پاک و ہند کی قدیم تاریخ سے اخذ کرکے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے ۔

مغل شاھنشاہ جلال الدّین اکبر کے دور میں فارسی قصہ نویسی کی ترویج :

اکبری دور میں جہاں علم و فن کے دوسرے شعبوں کی ترقی ہوئی وہاں قصہ نگاری کو بھی فروغ ہوا ۔

ہم سب سے پہلے فیضی کی مثنوی نل دمن کا تذکرہ کرتے ہیں، مؤرخ فرشتہ کے بیان کے مطابق نل دمن کی داستان پانچ ہزار سال پہلے کی ہندی (سنسکرتی) کتب سے مأخوذ ہے، قدیم زمانے میں دکن کے راجاؤں کا پایۂ تخت بیدر تھا، یہاں کے راجہ کا نام بھیم سین تھا، اس کی حسین و جمیل لڑکی کا نام دمینتی یا دمن تھا ۔ ادھر مالوہ کا راجا جس کا نام نل تھا، دمن پر عاشق ہو گیا، فیضی نے نل دمن کی اس عشقیہ داستان کو مثنوی نل دمن

کے نام سے بڑی خوبصورتی سے منظوم کیا ہے ۔

نل دمن کی داستان عشق لکھتے وقت فیضی کے پیش نظر یہ بات ضرور تھی کہ وہ اہل ایران اور اس دور کے مسلمانوں کو ہندی تہذیب و تمدن سے آگاہ کرے ۔

نل دمن پر تبصرہ دیکھیے (آغا یامین لاہوری : تاریخ شعر فارسی، در لاہور، چاپ نیشنل پبلشنگ ہاؤس کراچی، اکتوبر ۱۹۷۱ء، ص ۲۱۳ تا ۲۱۹) ۔

**فیضی فیاضی :** برصغیر پاک و ہند کی فارسی ادبیات کی تاریخ میں امیر خسرو کے بعد بہترین مثنوی نگار فیضی فیاضی ہے (دیکھیے بدایونی : منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۵۸۶ء، ۲ : ۲۹۶) ۔ فیضی نے ویسے تو بہت سی علمی کتابوں کے تراجم سنسکرت سے فارسی میں کیے، لیکن خود فن قصہ میں اس نے سنسکرت کی داستانوں کی ایک ضخیم کتاب کتھا سرت ساگر جسے ایک کشمیری برہمن سوما دیو نے سنسکرت میں لکھا تھا، فارسی نثر میں ترجمہ کیا ہے، ان کے علاوہ فیضی نے نظامی کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھیں : (۱) مرکز ادوار؛ (۲) سلیمان و بلقیس؛ (۳) نل دمنتی؛ (۴) ہفت کشور؛ (۵) اکبر نامہ ۔

شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ فیضی نے پانچوں مثنویاں مکمل کی تھیں، لیکن اب صرف مرکز ادوار اور نل دمنتی دستیاب ہیں (دیکھیے شبلی نعمانی : شعر العجم، علی گڑھ، ۳ : ۶۲) ۔ مرکز ادوار تو ایک عارفانہ حکیمانہ مثنوی ہونے کی وجہ سے خارج از بحث ہے اور سلیمان و بلقیس کا محض نام باقی رہ گیا ہے لہٰذا اس صورت میں فیضی کی ایک ہی مثنوی نل دمن قابل توجہ ہے جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے ۔

**ابو الفضل :** فیضی کے بھائی ابو الفضل کو بھی اکبر بادشاہ نے اسی نظریے کے تحت ہندی اور سنسکرت کی کتب سے فارسی میں تراجم کرنے کا حکم دیا ۔ اس ضمن میں ابو الفضل کے دو مشہور قصے بعنوان عیار دانش اور دوسرا طوطی نامہ ہے ۔

**عیار دانش :** اس کے مقدمے میں ابو الفضل خود اس بات کا اظہار کرتا ہے کہ اگرچہ حسین واعظ کاشفی کی انوار سہیلی اس کے پیش نظر تھی، لیکن اکبر کا حکم تھا کہ وہ انوار سہیلی کے اصل ماخذ، یعنی کلیلہ و دمنہ اور پنج تنتر کو خود پڑھ کر اس قصے کو کچھ اضافے کے ساتھ دوبارہ تحریر کرے (دیکھیے ابو الفضل : عیار دانش، نسخۂ خطی، شمارہ ۲۶، برگ ۹ الف، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور) ۔

عیار دانش کا موضوع اخلاق ہے جو سولہ ابواب پر مشتمل ہے، لیکن اس کا نصف سے زیادہ حصہ فارسی قصوں پر مبنی ہے، جیسا کہ عیار دانش کے آخر میں درج ہے، ابو الفضل نے اسے عہد اکبر کے بتیسویں سال مطابق ۹۹۶ھ/۱۵۸۷ء کو مکمل کیا ۔

**کلیلہ و دمنہ :** عیار دانش کا ماخذ کلیلہ و دمنہ ہے اس قصے کا اصل ماخذ سنسکرت کی کتاب پنج تنتر ہے، اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ۔ کلیلہ و دمنہ کا اصلی نام کرتکا دمنکا ہے ۔ نوشیرواں کے زمانے میں اس کے وزیر بزرجمہر نے ایک ایرانی ادیب برزویہ سے ۵۳۹ء میں کرتکا دمنکا کا پہلوی زبان میں ترجمہ کرایا پھر دوسری صدی ہجری میں عبداللہ ابن المقفع [رک بہ ابن المقفع] نے ۱۳۰ھ/۷۵ء میں کرتکا دمنکا کا پہلوی سے عربی میں بعنوان کلیلہ و دمنہ ترجمہ کیا ۔ پھر رودکی نے امیر نصر بن احمد سامانی کے فرمان پر اسے فارسی میں منظوم کیا (دیکھیے ملک الشعرا بہار : سبک شناسی، تہران ۱۳۴۷ھ، ۲ : ۲۵۱) ۔

پھر ابو المعالی نصر اللہ نے اس قصے کو ابن المقفع کے عربی ترجمے سے کلیلہ و دمنہ کے نام سے

فارسی میں ترجمہ کیا، اور بہرام شاہ کے نام سے منسوب کرکے اس کا نام کلیلہ و دمنہ بہرام شاہی رکھا ۔

**انوار سہیلی :** ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں طوس کے بہاء الدین احمد قانعی نے بحر متقارب میں کلیلہ و دمنہ کے قصے کو فارسی مثنوی کی شکل دی اور اسے عز الدین کیکاؤس سلجوق کے نام سے منسوب کیا، پھر نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں ملّا حسین الواعظ کاشفی نے ابوالمعالی نصر اللہ کے فارسی ترجمے کو سامنے رکھ کر اسے نئے انداز سے فارسی نثر میں دوبارہ لکھا اور امیر شیخ احمد سہیلی کے نام سے منسوب کرکے اس کا نام انوار سہیلی رکھا، جسے آج بھی تمام ادبیات فارسی کی تاریخ میں واعظ کاشفی کا شاہکار مانا جاتا ہے (دیکھیے بہار : کتاب مذکورہ ص ۲۵۲) ۔

**بھگوت گیتا فارسی :** بھگوت گیتا دراصل مہا بھارت کا چھٹا پرب (باب) ہے ۔ اس میں کرشن اور ارجن دیو کے مکالمے کے علاوہ ارجن اور جرجودھن یا دریودھن کی جنگوں کے قصے درج ہیں ۔ اس کتاب کا سب سے پہلا فارسی ترجمہ فیضی نے بعنوان مثنوی بھگوت گیتا کیا (دیکھیے ایتھے ۱۹۲۸ء، عباسی، ص ۲۶) ۔ بقول ریو اس کے دو منثور ترجمے ابو الفضل سے بھی منسوب ہیں (دیکھیے ریو، ص ۵۹، باڈلین ۱۳۲۲) ۔

**ملّا عبدالقادر بدایونی :** اکبر نے فیضی اور ابو الفضل کے علاوہ ملّا عبدالقادر بدایونی کو بھی حکم دیا کہ وہ ہندوؤں کی ان مذہبی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرے جو ان کی رزمیہ داستانوں، ان کی عبادات، اعتقادات اور اخلاق و کردار کی عکاسی کرتی ہوں ۔

**مہا بھارت ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء :** ملّا عبدالقادر عربی اور فارسی کے علاوہ سنسکرت کا بھی بہت بڑا عالم تھا، پہلے تو اکبر نے مہا بھارت کا جو کہ ہندوؤں کی رزمیہ داستانوں پر مشتمل سنسکرت کی کتاب ہے، کا ترجمہ کرنے کے لیے سنسکرت کے دوسرے علماء یعنی نقیب خان اور حاجی سلطان تھانیسری کو مقرر کیا، لیکن آخر کار یہ کام ملّا بدایونی نے سر انجام دیا، تاہم مہا بھارت کے ترجمے کا بیشتر حصہ ایک ایرانی نژاد عبداللطیف الحسینی ملقب بہ نقیب خان نے کیا ہے، اس پر ریو تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ہندو مذہب کی کتاب کا بڑا مترجم ایک ایرانی نژاد ہے (دیکھیے فہرست موزۂ بریطالیہ، ص ۵۷) ۔ اس کا سال تصنیف ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء ہے ۔

**راماین :** اسی طرح ملّا عبدالقادر بدایونی نے اکبر کے فرمان پر ہندو مذہب کی ایک اور مشہور کتاب راماین کا ترجمہ چار سال کی مدت میں ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء میں مکمل کیا، یہ ہندوؤں کے اوتار، راجا رام چندر جی اور ان کی بیوی سیتا کے بن باس جانے، راون سے جنگ کرنے اور سیتا کو راون کے پنجے سے چھڑا کر لانے کا ذکر ہے، یہ بھی مہا بھارت کی طرح ہندوؤں کی ایک رزمیہ داستان ہے ۔

**سنگھاسن بتیسی :** یہ بھی ہندوؤں کی ایک مذہبی رزمیہ داستان ہے جس میں راجا بکرما جیت کی زندگی کے متعلق بتیس پتلیوں کی زبان سے بتیس کہانیاں ہیں، جن میں ہندو معاشرے کی عکاسی کی گئی ہے، اسی لیے اس کا نام سنگھاسن بتیسی ہے، ملّا عبدالقادر بدایونی نے اس کا ترجمہ سنسکرت سے فارسی نثر میں بعنوان خرد افزا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں مکمل کیا (دیکھیے بدایونی : منتخب التواریخ، ج، ص ۱۸۳) ۔

اس دور میں سنگھاسن بتیسی کے اور بھی

بہت سے روپ ملتے ہیں ۔ اکبری دور میں ایک اور ہندو مصنف چتر بھج داس نے شاھنامہ کے نام سے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ۔ اسی نام سے سہر چند کایستھ نے بھی اکبر کے حکم سے اس کا ترجمہ کیا تھا ۔ ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۱ء میں بھارا مل کھتری نے اس کا ترجمہ سنسکرت سے فارسی میں کیا ۔ ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں ھرکرن داس کایستھ کے بیٹے بسب رائے نے چتر بھج اور بھارا مل کے تراجم فارسی کو پیش نظر رکھ کر اسے مرتب کیا ۔ سنگھاسن بتیسی کا ایک ترجمہ کشن بلاس کے نام سے کشن داس باسدیو نے کیا جس کا نظرثانی شدہ نسخہ موزۂ بریطانیہ میں موجود ہے ۔ ڈاکٹر ریو کہتے ہیں یہ نسخہ عہد اورنگ زیب میں تالیف ہوا ۔ انڈیا آفس مخطوطات (شمارہ ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۳) کے مطابق سنگھاسن بتیسی کے مندرجۂ ذیل تراجم بھی ملتے ہیں :

(۱) چاند ابن مادھو رام کا ترجمہ؛ (۲) گل افشاں کے نام سے ایک اور ترجمہ : مصنّف نامعلوم؛ (۳) شوسہائے کایستھ اور سیّد امداد علی کا ترجمہ جو انھوں نے بیلی کے حکم سے ۱۸۰۵ء میں کیا (نیز دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۶۹ء، ص ۶۹۵) ۔ اسی داستان کا ایک ترجمہ آصفیہ لائبریری میں بھی ملتا ہے جو مفتاح القلوب کے نام سے ۱۰۳۵ھ میں عباد اللہ نے کیا تھا ۔

یہ قصّہ بھی سنسکرت سے ماخوذ ہے ۔ نظم و نثر میں اس قصے کو مندرجۂ ذیل صورتوں میں بیان کیا گیا ہے :

(۱) قطب شاہ کے ملازم میر محمّد کاظم چشتی نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں سنسکرت سے ترجمہ کیا؛ (۲) عہد عالمگیر کے میر منشی ھمت خان نے ۱۰۹۲ھ میں فارسی نثر میں لکھا؛ (۳) محمّد مراد نے اپنے مرحوم آقا ھمت خان کے نام پر مثنوی دستور ھمت کے عنوان سے فارسی میں ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء میں منظوم کیا؛ (۴) مثنوی از گور بخش حضوری، شاگردِ بیدل ۔ تذکرۂ سفینۂ خوشگو کی تصنیف (۱۱۳۷ سے ۱۱۴۷ھ) کے وقت یہ مثنوی زیر تکمیل تھی؛ (۵) سراج الدّین آرزو کے والد شیخ حسام الدّین حسامی نے بھی اس قصے کو منظوم کیا؛ (۶) بدیع العصر حاجی کی مثنوی فلک غم منظوم ۱۱۵۷ھ؛ (۷) مثنوی کام روپ و لتا از علی شیر قانع تتوی ۱۱۶۹ھ؛ (۸) مثنوی کام روپ از منشی علی رضا مصنفہ ۱۱۹۲ھ؛ (۹) مثنوی کنور کام و کلا کام از پریا داس، ۱۲۳۷ھ (دیکھیے ڈاکٹر گیان چند : کتاب مذکور، ص ۶۹۹ تا ۷۰۰) ۔

طوطی نامہ : طوطی نامہ کا ماخذ سنسکرت کی کتاب "شک سپتتی" ہے، یعنی ستر (۷۰) دنوں کی کہانی ۔ "شک سپتتی" کی بعض کہانیاں پنچ تنتر اور بعض بیتال پچیسی سے ماخوذ ہیں ۔ یہ کتاب پہلے بھی فارسی میں ترجمہ ہو چکی تھی، لیکن اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ۔

طوطی نامہ : اس کا ترجمہ ضیاء الدّین نخشبی نے فارسی نثر میں ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں کیا ۔ نخشبی نے ۷۰ کے بجائے کل ۵۲ کہانیاں لکھی ہیں، باقی کہانیاں جو فحش قسم کی تھیں، حذف کر دیں ۔

طوطی نامۂ ابو الفضل : نخشبی کا طوطی نامہ پیچیدہ اور مشکل فارسی زبان میں تھا ۔ لہٰذا اکبر نے ابو الفضل کو حکم دیا کہ وہ اسے آسان اور سادہ فارسی نثر میں لکھے ۔ چنانچہ ابو الفضل نے بھی نخشبی ہی کی طرح ۵۲ کہانیوں پر مشتمل فارسی نثر میں طوطی نامہ تحریر کیا ۔ اس کا نسخۂ خطی موزۂ بریطانیہ اور انڈیا آفس لائبریری میں موجود

ہے (دیکھیے ریو، فہرست کتاب خانۂ موزۂ بریطانیہ، ص ۷۵۳).

طوطی نامۂ حمیدی لاہوری (۹۹۸ھ) : حمیدی لاہوری اکبری دور کا مثنوی گو فارسی شاعر ہے، اس کا کلام ابھی تک پاکستان میں شائع نہیں ہوا۔ البتہ ایک مثنوی بعنوان طوطی نامہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں شمارہ ۳۱۳ مجموعۂ آزاد، شمارہ ۴۵۳۷، خطی نسخے کی شکل میں موجود ہے۔ حمیدی لاہوری کی فارسی شاعری اور طوطی نامہ پر فارسی میں تفصیلی تبصرے کے لیے (دیکھیے آغا یامین لاہوری : تاریخ شعر فارسی در لاہور، ص ۲۳۲ تا ۲۳۱).

حمیدی لاہوری کے طوطی نامہ کا ماخذ نخشبی کا طوطی نامہ اور دقایقی مروزی کا بختیار نامہ ہے۔ حمیدی لاہوری نے کچھ کہانیاں تو نخشبی کے طوطی نامے سے لی ہیں، البتہ آخری دو کہانیاں بختیار نامہ سے لی ہیں۔ حمیدی لاہوری کی مثنوی طوطی نامہ ان فارسی قصوں میں سے ایک ہے، جس میں مسلمان مصنفین اور شعرا نے اگر کبھی سنسکرت یا ہندی سے فارسی میں ترجمہ کیا ہے تو اس بات کا خیال ضرور پیش نظر رکھا ہے کہ ہندی معاشرے کو اسلامی معاشرے میں ڈھال کر پیش کریں۔ مثلاً شک سپ تتی سے فارسی میں ترجمہ کرتے وقت نخشبی اور ابو الفضل نے فارسی نثر اور پھر خاص طور پر حمیدی لاہوری نے فارسی مثنوی "طوطی نامہ" میں شک سپ تتی کے کرداروں کے ہندی نام بدل کر اسلامی نام رکھے ہیں مثلاً ہردت کا نام مبارک رکھا، مدن سین کا میمون اور پربھاوتی کا نام خجستہ رکھا۔ اس ضمن میں اور بھی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن کی یہاں گنجائش نہیں.

قصہ الجواہر (فارسی) ۱۷۰۰ء : مصنف کا نام معلوم نہیں۔ سال تصنیف ۱۷۰۰ء ہے اور اس کا نسخہ کلکتہ مدرسہ لائبریری میں پایا جاتا ہے۔ اس قصے کا دوسرا نام قصۂ سمن رخ و آذر شاہ ہے۔ اس کا سال تصنیف بھی معلوم نہیں۔ اس کا نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ بنگال میں ہے (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۴)۔ اس قصے کا ایک خطی نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں ملک محمد و گیتی افروز کے نام سے ملتا ہے، کہانی وہی ہے کہ ملک محمد پریوں کی ایک شہزادی گیتی افروز کے عشق میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کے مصنف کا نام بھی معلوم نہیں البتہ سال تحریر ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۸ء ہے (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستان، ص ۱۵۱).

قصہ (فارسی) چہار درویش : یہ قصہ اردو میں زیادہ مشہور ہوا اور لکھا گیا، لیکن فارسی میں بھی اس کے کچھ نسخے ملتے ہیں جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے۔ یہ چار درویشوں کی ایک دلچسپ کہانی ہے۔ ان میں سے ہر ایک درویش اپنا اپنا قصہ بیان کرتا ہے۔ فارسی میں اسی کے جو نسخے موجود ہیں، ان کی تفصیل مندرجۂ ذیل ہے :

(۱) چہار درویش کا ایک خطی نسخہ مخزونہ لٹن لائبریری ذخیرہ حبیب گنج میں موجود ہے۔ مکتوبۂ ۱۱۲۰ھ؛ (۲) ایک نسخہ باڈلین لائبریری آکسفرڈ میں ہے۔ سال کتابت ۱۱۳۱ھ/۱۷۲۸ء؛ (۳) تیسرا نسخہ حکیم محمد علی معصوم خان کا بعنوان قصۂ عجیب و غریب ہے۔ مکتوبہ ۱۱۴۶ھ؛ (۴) مثنوی چہار درویش تصنیف محمد غوث زرین، سال تصنیف ۱۱۹۸ھ، جو محمدیہ لائبریری آگرہ میں موجود ہے؛ (۵) مثنوی چہار درویش فارسی از سید افتخار حسین طالب، سال تصنیف ۱۲۰۶ھ (رام پور)؛ (۶) چہار درویش مکتوبۂ

۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء، لٹن لائبریری، علی گڑھ؛ (۷) چار منجر (چہار درویش) فارسی از محمد اسحق نبیرۂ محمد جلال الدین، نائب اول ریاست بھوپال، بزبان دری؛ (۸) چہار درویش مرتبۂ منیر احمد خلف شاہ محمد، مطبوعۂ ۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۵)۔

**قصہ (فارسی) حاتم طائی**: اس قصے کا محور ایک عربی کردار حاتم طائی ہے۔ مسلمان مصنفین نے اس کو بامقصد بنانے کی کوشش کی ہے تاکہ انسان انسان کے کام آئے۔ اسی کے فارسی چربے مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) قصۂ حاتم طائی محمد شاہی عہد میں بسال ۱۱۴۴ھ/۱۷۳۱ء تصنیف ہوا (باڈلین لائبریری)؛ (۲) ہفت سیر حاتم، مکتوبۂ ۱۱۸۵ھ/ ۱۷۷۱ء کلکتہ، کل صفحات ۳۷۵ (موزۂ بریطانیہ لنڈن)؛ (۳) انڈیا آفس کے ایک نسخے کے دو حصے ہیں: ایک حصہ حاتم طائی اور دوسرا ہفت انصاف حاتم؛ (۴) حاتم طائی (مکتوبۂ ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء (اڈنبرا یونیورسٹی)؛ (۵) حاتم طائی، مختصر ایڈیشن، تالیف دیانت اللہ و اٹیکنسن کلکتہ، ۱۸۱۸ء؛ (۶) مثنوی حاتم طائی از تمکین مکتوبۂ ۱۲۵۰ھ، ۴۰ صفحات۔ (انجمن ترقی اردو قبل تقسیم)؛ (۷) سیاحت حاتم یا قصۂ ہفت سیر حاتم مولفۂ قاضی ابراہیم و ملا نور الدین، مطبوعۂ بمبئی ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء؛ (۸) کرامت حسین: واقعات اسفار حاتم طائی، ۱۸۷۶ء لیا گاؤں۔ یہ اٹیکنسن کے نسخے پر نظر ثانی ہے؛ (۹) عبداللہ: حاتم نامہ۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۷)۔

**قصۂ گل بکاؤلی فارسی**: جب فارسی لاہور اور دہلی سے ہوتی ہوئی بنگال تک پہنچی تو بنگال میں بھی بعض ایسے ادیب اور شاعر پیدا ہوئے جنھوں نے وہاں کے ماحول کے مطابق فارسی میں قصے لکھے۔ ان میں سے عزت اللہ بنگالی کا نام قابل ذکر ہے۔ عزت اللہ نے ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۲ء میں فارسی میں قصۂ گل بکاؤلی تصنیف کیا، یہ تاج الملوک اور گل بکاؤلی کی عشقیہ داستان ہے۔ فارسی میں اس کے مزید نسخے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) نرحت کی مثنوی گل بکاؤلی جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں لکھی گئی، اس کا ایک نسخہ کیمبرج یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے؛ (۲) رفعت کی مثنوی گل بکاؤلی جو واجد علی شاہ کے عہد میں لکھی گئی؛ (۳) گل بکاؤلی کا قصہ جو غازی الدین نے جدید افغانی میں لکھا اور ۱۸۸۴ء میں دہلی سے شائع ہوا (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۰)۔

**بیتال پچیسی**: اس کا ماخذ سنسکرت کی کتھا سرت ساگر ہے جسے کشمیر کے راجا اننت کے دربار میں سوم دیو برہمن نے ۱۰۶۳ تا ۱۰۸۸ء کے درمیان سنسکرت میں تصنیف کیا، اکبری عہد میں فیضی نے اس کا فارسی ترجمہ کیا جس کا ایک نسخہ شاید انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے (دیکھیے فہرست ایتھے، مخطوطہ نمبر ۱۹۸۷) لیکن سٹوری کا خیال ہے، یہ ملا عبدالقادر بدایونی کے ترجمہ بحر الاسمار کا نسخہ ہے، جو اس نے اکبر کے فرمان کی تعمیل میں مکمل کیا تھا (دیکھیے C. A. Story: *Persian Literature, Section II, Fasciculus 3*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۴۳۸)، اس کا ایک اور ترجمۂ فارسی بعنوان تحفۃ المجالس ہوا، جس کا سال تصنیف بقول گیان چند ۱۱۰۳ھ ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۳)۔

**شکنتلا قصہ (فارسی)**: اس کا ماخذ سنسکرت کا مشہور ڈراما شکنتلا از کالیداس ہے۔ اس میں راجا اندر اور منوکا پری کا قصہ ہے۔ ہندی اور

اردو کے علاوہ اس کے تراجم فارسی میں بھی ہوئے:

اس کا پہلا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی فراموش باد غلام احمد نے ۱۸۴۹ء میں تصنیف کیا؛ دوسرا نسخہ فارسی نثر میں جواہر لال نے ۱۸۷۴ء میں آگرے سے شائع کیا؛ تیسرا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی رشک گلزار مولوی سیّد محمّد تقی نے تصنیف کیا، سال تصنیف معلوم نہیں؛ چوتھا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی غازۂ تعشق کنور عنایت سنگھ نے ۱۸۸۳ء میں تصنیف کیا؛ پانچواں نسخہ بعنوان شکنتلا حافظ محمّد عبداللہ نے ۱۸۸۷ء میں آگرے میں تصنیف کیا۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۷ تا ۶۹۸)۔

**ہتو پدیش** (قصہ فارسی): اس کا ماخذ بھی سنسکرت کی مشہور کتاب پنچ تنتر ہے۔ اس کا فارسی ترجمہ والی بہار شاہ نصیر الدّین کے عہد میں مفتی تاج الدّین بن معین الدّین نے مفرح القلوب کے عنوان سے کیا۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۰۶)۔

**گل صنوبر**: یہ طبع زاد قصہ فارسی ہے جسے سیّد ناصر علی نے ۱۸۱۸ء میں آگرے سے شائع کیا، اب کتابخانۂ شعیب محمّدیہ آگرہ میں موجود ہے۔ اس کا ایک نسخہ انڈیا آفس میں ہے۔ فارسی نثر میں ناصر علی خان ولد سید قدرت اللہ بلگرامی نے بھی یہ قصہ تصنیف کیا اور اسٹیٹ لائبریری رامپور میں موجود ہے۔ اسی لائبریری میں ایک اور فارسی نسخہ ۱۲۳۶ھ کا مکتوبہ ملتا ہے (دیکھیے گیان چند: کتاب مذکور، ص ۷۰۸)۔

**بہار دانش** (۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء): بہار دانش بھی ایک طبع زاد فارسی قصہ ہے، شاہجہان کے زمانے میں سب سے پہلے اسے شیخ عنایت اللہ کنبوہ دہلوی نے ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں تصنیف کیا۔ بعد میں اس قصّے کو دیپک رائے نے ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء میں بعنوان "منتخبات بہار دانش" تالیف کیا۔ پھر سلطان ٹیپو کے زمانے میں حسن علی عزت نے بعنوان مثنوی بہار دانش منظوم کیا جو سلطان ٹیپو کے نام سے منسوب ہوا (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۱)۔

**قصہ فارسی الف لیلہ**: الف لیلہ دنیا کے قدیم ترین قصوں میں سے ایک ہے، اس کے تراجم کئی زبانوں میں ہوتے چلے آئے ہیں، بقول پروفیسر گالان الف لیلہ ہندوستان سے فارس ہو کر عرب تک پہنچی۔ ایک فریق الف لیلہ کی اصل ایران سے متعلق بتاتا ہے اور دوسرا عرب سے (دیکھیے پروفیسر گالان، برٹش میوزیم، ۱: ۶۷ تا ۶۸) بیرن جوزف ہال نے ثابت کیا ہے کہ الف لیلہ پہلوی کتاب ہزار افسانہ کا معرّب ہے (دیکھیے برٹن، ۱: ۶۸) پہلوی کا قدیم ہزار افسانہ اب ناپید ہے۔ بقول ابو الحسن مسعودی "ایسی کتابوں کی ابتدا ان لوگوں سے ہوئی جو تراجم یا اصل قصے بادشاہوں کو سناتے تھے"۔ (الف لیلہ) ان کتابوں میں سے جو فارسی ہندی اور رومی سے ہمارے لیے لکھی گئیں یا ترجمہ کی گئیں ایک ایسی کتاب ہزار افسانہ ہے جو فارسی سے عربی میں جا کر ہزارو یک خرافہ کہلائی۔ فارسی میں خرافہ کو افسانہ کہتے ہیں، لہٰذا لوگوں نے اس کا نام الف لیلہ رکھ لیا۔ اس میں ایک بادشاہ ایک وزیر اور اس کی لڑکی شہزاد اور ایک اس کی کنیز دینا زاد کا قصہ بیان کیا گیا ہے، ایسی ہی کتاب "فرزہ و سیماس" ہے۔ اس میں ہند کے بادشاہوں اور وزیروں کے قصے ہیں، سند باد بھی اس موضوع کی ایک کتاب ہے (دیکھیے ابو الحسن مسعودی: مروج الذہب و معادن الجواہر، سال تصنیف ۳۳۳ھ/۹۴۴ء، بصرہ باب ۶۸، پیرس

ایڈیشن، ۴: ۸۹ یا بولاق ایڈیشن ۱: ۴۹۷ بحوالۂ مضمون الف لیلہ کی ابتدائی تاریخ از میکڈانلڈ، جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۲۴ء).

ابن ندیم اپنی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ الف لیلہ کی اصل "ہزار افسانہ" ہے، جس میں ہزار قصے ہیں (دیکھیے ابو الفرج محمد بن اسحٰق الندیم معروف بہ ابو یعقوب الرزاق بغدادی: الفہرست، سال تصنیف ۳۸۷ھ/۹۸۸ء، ایڈیشن پیرس، ص ۳۰۴).

الف لیلہ کے فارسی قصے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) قصۂ ہزار و یک شب، ابو القاسم بن محمد علی سمنانی ساسانی نے عربی سے فارسی میں ۱۸۰۰ء میں ترجمہ کیا اس کے کل صفحات ۳۲۵ ہیں؛ (۲) الف لیلہ (فارسی) از محمد باقر خراسانی مرتبۂ حیدرآباد ۱۲۲۹ھ کل ۲۷۶ کہانیاں ہیں؛ (۳) مثنوی ہزار داستان منظوم از ابو الفتح خان دہقان سامانی اصفہانی ۱۳۱۳ھ؛ (۴) الف لیلہ (فارسی) از عبداللطیف الطبوجی تبریزی و مرزا سروش مطبوعۂ تہران ۱۳۱۵ھ، کل صفحات ۱۰۰ ہیں؛ (۵) الف لیلہ (مصور) در دو جلد ۱۹۱۶ء لاہور (نسخۂ انڈیا آفس لائبریری)، (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۲۷ تا ۱۳۷)۔ الف لیلہ مندرجۂ ذیل زبانوں میں لکھی گئی، عربی، ترکی، فارسی، فرانسیسی، انگریزی، جرمنی، ڈینش، اطالوی، یونانی، ڈچ، آئس لینڈی، پرتگالی، ہسپانوی، پولش، ہنگرین، اردو، ہندی، جاوائی، ملائی، مرہٹی، بنگالی، گجراتی اور روسی (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۱۷ تا ۱۸۷).

داستان امیر حمزہ فارسی، داستان امیر حمزہ بھی الف لیلہ کی طرح کا افسانوی قصہ ہے۔ اس کا کوئی اصل مصنف نہیں بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ ہر مصنف نے اس میں تبدیلیاں اور اضافے کیے ہیں۔ تاہم اس کا ماخذ سرزمین ایران ہے۔ پھر یہ قصہ فارسی سے اردو میں بھی ترجمہ کیا گیا۔

یہ قصہ فارسی داستان امیر حمزہ دراصل نوشیروان اور امیر حمزہ کی جنگوں اور کارناموں پر مشتمل ہے۔ کہیں کہیں مافوق الفطرت دیووں اور پریوں کے قصے بھی آتے ہیں۔ آخر میں تاریخ اسلام کے واقعے حضرت حمزہ اور ہندہ سے ماخوذ قصہ بھی بنا لیا گیا ہے۔

فارسی میں اس کے نسخے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) رموز حمزہ۔ مصنف نامعلوم، سال تصنیف ۱۶۰۰ء در دو جلد مطبوعۂ تہران ۱۲۷۴ھ؛ (۲) زبدۃ الرموز۔ از حاجی قصہ خوان ہمدانی بعہد عبداللہ قطب شاہ، ۱۶۸۰ء؛ (۳) اسماء الحمزہ۔ از ناصر الدین محمد، مکتوبۂ ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء موزۂ بریطانیہ؛ (۴) جنگ نامۂ امیر المؤمنین حمزہ۔ منسوب بہ حضرت عباس برادر حمزہ، موزۂ بریطانیہ؛ (۵) قصۂ امیر حمزہ (نسخۂ خطی)، مصنف نامعلوم، سال تصنیف ۱۲۱۴ھ/۱۸۰۰ء، موزۂ بریطانیہ؛ (۶) قصۂ امیر حمزہ۔ ۵۸ داستان نامکمل (انڈیا آفس) مصنف نامعلوم؛ (۷) قصۂ امیر حمزہ و قصۂ امیر عرب۔ مصنف نامعلوم (انڈیا آفس)؛ (۸) کتاب امیر حمزۂ صاحبقران۔ مکتوبۂ ۱۱۸۵ء (اسٹیٹ لائبریری، رام پور)؛ (۹) داستان امیر حمزہ۔ مصنف نامعلوم۔ ۱۹۰۹ء بمبئی۔ لاہور سے بھی شائع ہوئی (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۸۷ تا ۱۹۴).

قصۂ فارسی بوستان خیال (۱۱۵۵-۱۱۷۰ھ): بوستان خیال فارسی کا ایک طبع زاد قصہ ہے۔ اس کا مصنف میر محمد تقی خیال احمد آباد گجرات کا باشندہ ہے۔ محمد تقی خیال نے بوستان خیال کے دیباچے میں اس قصۂ فارسی کے لکھنے کا سبب بھی بیان کیا ہے۔ تلاش معاش کے سلسلے میں جب

وہ احمد آباد سے دہلی گئے تو ایک داستان گو سے قصے سننے کا اتفاق ہوا۔ اس سے ان بن ہوئی تو خود بوستان خیال کی تصنیف شروع کر دی۔ لوگوں نے اسے پسند کیا اسی لیے انہوں نے اسے جاری رکھا۔ اسی دوران میں نواب مؤتمن الدولہ (محمّد اسحٰق خان) مرحوم کے صاحبزادے نواب رشید خان بہادر المسمّٰی بہ میرزا محمّد علی (سالار جنگ) کی ملازمت کا اتفاق ہوا، لہٰذا ان کے نام پر بوستان خیال کا تاریخی نام فرمائش رشیدی تجویز کیا جس سے سال ابتدا ۱۱۵۵ھ برآمد ہوتا ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۵۹۸ تا ۵۹۹)۔

فارسی بوستان خیال پندرہ جلدوں پر مشتمل ہے اور ہر جلد میں ایک نیا قصہ ہے۔ اس کے مندرجۂ ذیل فارسی نسخے ہیں: (۱) قصۂ بوستان خیال (فارسی) ۱۵ جلدیں از میر محمّد تقی الجعفری الحسینی خیال ۱۱۵۵ھ تا ۱۲۰۷ھ؛ (۲) قصۂ منتخب بوستان خیال۔ بوہار لائبریری کلکتہ؛ (۳) قصۂ زرین نامہ عرف خورشید نامہ۔ از عبداللہ خان داستان گو، مکتوبہ ۱۸۵۱ء (رام پور)؛ (۴) قصۂ خلاصۂ بوستان خیال۔ از نواب کلب علی خان (رامپور لائبریری)۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۵۹۸ تا ۶۰۵ و ۶۲۰)۔

گروہ چہارم: وہ قصے جو پاکستان کی علاقائی زبانوں سے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے۔

اس گروہ کو ہم چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: (۱) پنجابی سے فارسی قصے؛ (۲) سندھی سے فارسی قصے؛ (۳) بلوچی سے فارسی قصے؛ (۴) پشتو سے فارسی قصے۔

۱- قصہ (فارسی) پنجابی سے فارسی قصے: ویسے تو پنجابی زبان میں بہت قصے لکھے گئے ہیں، لیکن وہ پنجابی قصے جو فارسی میں لکھے گئے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) ہیر رانجھا؛ (۲) سسی پنوں؛ (۳) مرزا صاحباں؛ (۴) سوھنی مہینوال۔

۲- ہیر رانجھا: ماخذ۔ یہ قصہ پنجاب کی سر زمین جھنگ میں واقعہ ہوا، پنجابی زبان میں جن جن شعرا نے اسے منظوم کیا ان سے ہمیں سروکار نہیں، لیکن فارسی میں اسے ایک مصنف حیات خان باقی کولابی نے سب سے پہلے اکبر کے زمانے میں نظم کیا۔ کولابی ۱۵۷۹ء میں جونپور کے مقام پر معصوم خان کابلی کی بغاوت میں مارا گیا۔ [دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، تیرھویں جلد (جلد اوّل) طبع لاہور، ص ۳۳۷]۔

فارسی زبان میں قصۂ ہیر رانجھا کو منظوم کرنے کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) مثنوی افسانۂ دلپذیر، از سعید سعیدی (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۸ء)؛ (۲) مثنوی ہیر رانجھا، از میر محمّد مراد لائق جونپوری (۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء)؛ (۳) عشقیۂ پنجاب، از مہتا چنابی (۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء)؛ (۴) مثنوی ہیر رانجھا، از شاہ فقیر اللہ آفرین (۱۱۴۳ھ/۱۷۳۱ء)؛ (۵) مثنوی ہیر رانجھا، از احمد یار خان یکتا (۱۱۴۷ھ/۱۷۳۵ء)؛ (۶) مثنوی گلشن راز عشق و وفا، از سندر داس آرا (۱۱۷۰ھ/۱۷۸۵ء)؛ (۷) مثنوی نگارین نامہ، از کنھیا لال ھندی (۱۸۸۱ء) (دیکھیے محمّد باقر: پنجابی قصے فارسی زبان میں، مطبوعۂ لاہور ۱۹۵۷ء، ۱ : ۸۱ تا ۱۸۹)۔

مندرجۂ بالا تمام مثنویات میں سے سعید سعیدی کی مثنوی افسانۂ دلپذیر سب سے پہلی مثنوی ہے جس میں قصۂ ہیر رانجھا منظوم کیا گیا ہے۔

ہیر رانجھا کی فارسی میں مندرجۂ بالا داستانوں کے علاوہ حفیظ ہوشیارپوری مندرجۂ ذیل کا بھی ذکر کرتے ہیں:

(۱) گور داس کھتری: (نثر فارسی) ۔ قصۂ ہیر رانجھا ۔ (۱۱۱۲ھ/۱۷۰۹ء)؛ (۲) منسا رام منشی: قصۂ ہیر رانجھا (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء)؛ (۳) قمر الدّین منّت: مثنوی ہیر و رانجھا (۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء)؛ (۴) شیوک رام عطارد تتوی: (نثر) محبت نامہ (۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء)؛ (۵) عظیم الدّین تتوی: (مثنوی) ہیر رانجھا (۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء)؛ (۶) ضیاء الدین ضیا تتوی: (مثنوی) ہیر رانجھا ۔ (۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ء)؛ (۷) آزاد: (مثنوی) ہیر رانجھا ۔ (۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ء)؛ (۸) علی بیگ: (نثر) داستان ہیر رانجھا ۔ (۱۲۳۰ھ/۱۸۰۵ء)؛ (۹) عبرتی عظیم آبادی: (نثر) سراج المحبت ۔ (۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء)؛ (۱۰) قادر بخش بیدل: (طویل قطعہ) ۔ (۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء)؛

(دیکھیے ۔ حفیظ ہوشیار پوری ۔ مثنویات ہیر رانجھا، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۳۰ تا ۳۱)۔

(۲) قصہ (فارسی) سسّی پنوں: سسّی پنوں کے قصے کا ماخذ پنجاب کی سر زمین کا قصہ ہے ۔ فارسی زبان میں اس قصے کو سب سے پہلے منشی جوت پرکاش نے بعنوان مثنوی دستور عشق منظوم کیا ۔ جوت پرکاش کے علاوہ مندرجۂ ذیل شعرا نے سسّی پنوں کا قصہ فارسی نظم میں بیان کیا ہے:

(۱) اندر جیت منشی: مثنوی نامۂ عشق (۱۱۴۰ھ/۱۷۲۷ء)؛ (۲) محمّد حسین شہباز: مثنوی وقائع پنوں (۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء)؛ (۳) فرح بخش فرحت: مثنوی سسی پنوں (۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء)۔

(دیکھیے محمّد باقر: پنجابی قصے فارسی زبان میں، ۱: ۲ تا ۷۳، مطبوعۂ لاہور، ۱۹۵۷ء)۔

قصّہ فارسی (مرزا صاحباں): پنجاب کا تیسرا قصّہ جو فارسی میں منظوم ہوا، مرزا صاحباں کا ہے ۔ فارسی میں یہ قصہ بہت کم لکھا گیا ہے، تا حال صرف دو فارسی مثنویاں دستیاب ہو سکی ہیں جو مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) تسکین: مثنوی شمع محافل (۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء)؛ (۲) خیر اللہ فدا: مثنوی قصۂ مرزا و صاحبہ ۔ (۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء)۔

(دیکھیے: محمّد باقر: پنجابی قصے فارسی زبان میں، ص ۴۹ تا ۶۸)۔

قصہ (فارسی) سوھنی مہینوال: پنجاب کا چوتھا قصہ جو فارسی میں منظوم کیا گیا، سوھنی مہینوال ہے، سب سے پہلے فارسی میں اس قصے کو صالح نے ۱۲۵۸ھ میں منظوم کیا، اس کے بعد جو دو قصے فارسی مثنویوں میں منظوم ہوئے حسب ذیل ہیں:

(۱) عطا محمّد زیرک: مثنوی ارژنگ عشق ۔ (۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء)؛ (۲) نجم الدّین مسکین: مثنوی قند لذت ۔ (۱۲۸۴ھ/۱۸۴۲ء)۔

(دیکھیے محمّد باقر: پنجابی قصے فارسی زبان میں، ص ۱۹۳ تا ۲۵۹)۔

(آغا یامین و [ادارہ])

تعلیقہ (فارسی کے نثری قصے): انھیں ⊗ زمانی ترتیب سے پیش کیا گیا ہے ۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی قصہ نگاری ہوئی ہے ۔ ان میں تخلیقی قصے بھی شامل ہیں اور سنسکرت سے ترجمہ شدہ بھی ۔ اس ضمن میں برصغیر سے باہر کی تخلیقات کا ذکر یہاں پہلے کرکے بعد میں یہاں فارسی نثر میں مصنّفہ قصوں کی فہرست درج کی گئی ہے ۔ ان کے سلسلے میں بھی حتی الامکان زمانی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

کلیلہ و دمنہ: ابو الفضل بلعمی کے کہنے پر کسی نامعلوم شخص نے ۳۰۱ تا ۳۰۴ھ میں ابن المقفّع کے ترجمۂ عربی سے فارسی نثر میں ترجمہ کیا ۔ بلعمی نصر بن احمد سامانی کا وزیر تھا ۔ اس

کے بعد بہرام شاہ غزنوی کے حکم سے ابن المقفّع ہی کا ترجمہ ابو المعالی نصر اللہ بن محمّد عبدالحمید نے کیا۔ عبدالرّشید بن مسعود بن محمود سبکتگین نے بھی کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ عربی سے کرایا تھا۔ ابو المعالی کے ترجمے کے بعد سب سے زیادہ شہرت حسین الواعظ الکاشفی (م ۹۱۰ھ / ۱۵۰۵ء) کی انوار سہیلی کو حاصل ہوئی جو اس نے شیخ احمد سہیلی کی فرمائش پر تصنیف کی۔ کلیلۃ و دمنہ کی حکایات اس کتاب میں پر تکلف سبک میں بیان ہوئی ہیں۔ انوار سہیلی کی تلخیص نور الانوار کے نام سے ایک شخص نور الدّین احمد صدیقی صبحی نے ۱۲۲۰ھ میں کی تھی۔ ۱۰۵۲ھ میں ترکی سے بھی کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ ہوا (جس کا ایک نسخہ باڈلین لائبریری آوکسفرڈ میں موجود ہے)۔

**شاہنامہ** : سب سے پہلے ابو منصور المعمری نے شاہنامۂ منثور مرتب کیا جو ابو منصور محمّد بن عبدالرّزاق عہد سامانی کے طوس اور نیشا پور کے رئیس کا وزیر تھا۔ اسی عہد میں ابو المؤیّد بلخی نے بھی شاہنامہ لکھا جو نثر و نظم میں تھا (دیکھیے ملک الشعرا بہار : سبک شناسی، ۲ : ۶، ۷، ۱۹)۔

**گرشاسپ نامہ** : ابو المؤیّد بلخی نے نثر میں یہ قصہ بھی لکھا (دیکھیے ملک الشعراء بہار : سبک شناسی، ۲ : ۸ و ۲۰ تا ۲۳)۔

**اسکندر نامۂ نثری** : محمّد تقی بہار لکھتے ہیں کہ ظن قوی ہے یہ ترجمہ عربی سے فارسی میں قرن پنجم میں ہوا۔ وہ جس نسخے کا ذکر کرتے ہیں اس کا کاتب عبدالکافی بن ابی البرکات ہے جو قرن ششم کا ایک خوش نویس تھا (دیکھیے ملک الشعرا بہار : سبک شناسی، ۲ : ۱۲۸ تا ۱۵۱)۔

**الفرج بعد الشدّۃ و الضیقۃ** : ابو علی المحسّن قاضی تنوخی کی یہ کتاب عربی میں تھی۔ حسین بن اسعد بن الحسن الدهستانی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ حکایات کا مجموعہ ہے جن میں خطرات سے عجیب و غریب طریقوں سے نجات پانے کا ذکر ہے۔ اس کا ایک فارسی ترجمہ شاید محمّد عوفی نے سلطان ناصر الدّین قباچہ (م ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) کی درخواست پر کیا تھا (دیکھیے ایتے : فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری۔ مخطوطہ از ۷۳۳ تا ۷۳۸)۔

**گلستان سعدی** : حکایات کا معروف مجموعہ، سال تصنیف ۶۵۶ھ۔ سعدی کی اس تصنیف کو جو قبول عام نصیب ہوا اس کی نظیر نہیں ملتی۔ بہت سے ادیبوں اور شاعروں نے ان کے تتبّع میں حکایات کے مجموعے مرتب کیے۔ معین الدّین الاسفرائنی الجوینی نے ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں اخلاق حکایات کا ایک نسخہ ترتیب دیا اور نام نگارستان رکھا، جس کا انتساب سلطان ابو سعید بہادر خان (۷۰۹ تا ۷۳۶ھ) کے نام ہوا تھا۔ ۸۹۲ھ میں گلستان کے تتبّع میں نور الدّین عبدالرحمٰن جامی نے بہارستان کے نام سے لطیف حکایات کا مجموعہ مرتب کیا۔ حکیم قاآنی (م ۱۲۷۰ھ) نے بھی پریشان کے عنوان سے گلستان کے تتبّع کی کوشش کی۔ (دیکھیے (۱) رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۶۵، ۳۵۱، ۳۹۰؛ (۲) فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۷۵۵ و ۷۵۶)۔

**قصۂ حاتم طائی** : جیسا کہ بعد میں ذکر ہوگا۔ اس قصے کی طرف اعتنا کا اظہار زیادہ تر برصغیر پاک و ہند میں ہوا ہے، لیکن باڈلین لائبریری میں اس قصے کا ایک ایسا نسخہ موجود ہے جو حسین الواعظ الکاشفی کا مؤلفہ ہے اس لیے یہاں بھی اس کا ذکر ضروری تھا۔ انڈیا آفس لائبریری میں اس کا مکمل ترین نسخہ وہ ہے

جس کے ایک حصے کا نام هفت سیر حاتم طے ہے اور دوسرے حصے کا نام هفت انصاف حاتم طے، (دیکھیے، فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۷۸۰ تا ۷۸۳).

**لطائف الطوائف**: مختلف طبقوں کے لوگوں سے متعلق لطائف و ظرائف پر مشتمل کہانیاں از علی بن حسین الواعظ الکاشفی سال تکمیل ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲ء (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۷۷۸ و ۷۷۹).

**فتح نامہ**: سلطان محمّد ثالث کی ھنگری کے خلاف ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں مہم کی کہانی ترجمہ از ترکی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۲/۸۹۵).

**جامع الحکایات**: مصنف نا معلوم۔ مختلف منابع سے جمع کردہ حکایات؛ عوفی کی جوامع الحکایات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ۱۰۲۸ھ اور اس سے بعد کے سالوں میں تصنیف ہوئی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۷۹۷، ۷۹۸).

**افسانۃ الغرائب**: جامع الحکایات کی طرح کا مجموعۂ حکایت از ملّا تیمنی رومی (کتاب مذکور، مخطوطہ ۷۹۹).

**محبوب القلوب**: اخلاقی کہانیاں از برخوردار بن محمود ترکمان فراھی، تصنیف در زمان منوچہر خان والیِ مشہد (۱۰۳۴ تا ۱۰۷۴ھ)۔ اس میں سے ایک کہانی علٰحدہ نسخے کے طور پر بھی ملتی ہے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطے ۸۰۰ تا ۸۰۲).

**الف لیلہ**: قصہ هزار و یک شب کے نام سے عربی سے فارسی نثر میں ابو القاسم بن محمّد علی سمنانی نے ۱۸۰۰ء کے قریب ترجمہ کیا۔ محمّد باقر خراسانی نے بھی الف لیلہ کے نام سے صرف ۲۷۶ کہانیوں کا ترجمہ ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء میں کیا۔ الف لیلہ فارسی کا ایک نامکمل نسخہ جس میں ۳۰۵ راتوں کا ذکر ہے، کیمبرج یونیورسٹی کے کتاب خانے میں بھی موجود ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۲ و ۷۱۳).

**قصۂ سیف الملوک و بدیع الجمال**: الف لیلہ سے ماخوذ ایک داستان۔ مکتوبۂ ۱۱۴۸ھ (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری۔ مخطوطہ ۷۸۸ تا ۷۹۲).

**قصۂ دقیانوس**: پنجاب یونیورسٹی لائبریری کا مخطوطہ نمبر ۹۲ P.iix؛ قصے کی بنیاد سورۂ کہف پر ہے۔ مصنف نا معلوم.

**قصۂ گیتی آرا**: مصنف نا معلوم (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۲۲).

**حکایت سلیمان علیہ السلام و عنقا**: تاریخ ندارد۔ (کتاب مذکور، مخطوطہ نمبر ۸۵۴).

**حکایت دزد و قاضی**: شائع شدۂ تہران ۱۸۴۵ء۔ (کتاب مذکور، مخطوطہ نمبر ۸۵۷).

فارسی کے نثری قصے، برصغیر پاک و هند میں ترجمہ یا تصنیف شدہ: جیسا کہ اس سے پیشتر ذکر ہو چکا ہے، ان قصوں اور داستانوں کو بھی حتی الوسع زمانی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے:

**جوامع الحکایات و لوامع الروایات**: مولنا نور الدین محمد عوفی کا مشہور مجموعۂ حکایات۔ تصنیف ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۶۰۰ تا ۶۰۳).

**طوطی نامہ**: ضیا نخشبی نے ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں اسے بہتر فارسی عبارت میں لکھا۔ اس کا اصل ماخذ سنسکرت کی کتاب شک سپتتی ہے۔ پہلے

کسی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن وہ طویل اور غیر دلچسپ تھا۔ نخشبی نے اس متقدم نسخے کو سامنے رکھا۔ اکبر کے زمانے میں ابو الفضل نے اسے آسان اور سادہ زبان میں تحریر کیا۔ اس طوطی نامہ کا نسخہ موزۂ بریطانیہ، اور انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے۔ ۵۲ حکایات ہیں۔ بعد میں بھی مختلف اہل قلم نے اسے از سر نو لکھا یا اس کا خلاصہ تیار کیا (دیکھیے۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۶۱ و ۸۶۲ و نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۸ و ۶۸۹)

**سنگھاسن بتیسی**: اکبر کے حکم سے خرد افزا کے نام سے عبدالقادر بدایونی نے ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں اس کا ترجمہ ایک فاضل برھمن کی مدد سے سنسکرت سے کیا۔ بدایونی نے اس پر نظر ثانی کرکے اس کا دوسرا نسخہ ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں تیار کیا۔ عہد اکبری ہی میں چتر داس بن سہر چند کایستھ نے اس کا ترجمہ شاہ نامہ کے نام سے کیا۔ گل افشان کے نام سے بھی اس کا ترجمہ ہوا ہے۔ عہد جہانگیری میں کشن داس نے کشن بلاس کے نام سے اس کا ایک اور ترجمہ کیا۔ جب اورنگ زیب عالمگیر کے عہد کا آغاز تھا تو ۱۰۶۱ھ میں بسبب راے ابن ہرکرن داس کایستھ نے چتر بوج اور بھاڑا مل کے ترجمے کو ملا کر اس کا ایک نیا نسخہ تیار کیا۔ دیگر اشخاص نے بھی اس کتاب کی ۳۲ حکایات کا ترجمہ کیا ہے (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۹۹۷؛ نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۵ و ۶۹۶).

**عیار دانش**: ابو الفضل بن مبارک نے ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء میں انوار سہیلی کو آسان فارسی میں قلمبند کیا۔ بعد میں منشی نولکشور نے نگار دانش کے نام سے اس کا خلاصہ تیار کیا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۷۶۷ یا ۷۷۷ و نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۰۳).

**راماین**: ملا عبدالقادر بدایونی نے ۹۹۹ھ میں اس کا ترجمہ کیا (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۶۸؛ نیز ریو: فہرست فارسی مخطوطات موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ ۲۵۱، ص ۱۵۶).

**مہا بھارت**: اس رزمیہ داستان کا ترجمہ ملا عبدالقادر بدایونی اور نقیب خان نے کیا۔ (دیکھیے فہرست فارسی مخطوطات موزۂ بریطانیہ، ص ۵۷).

**کتھا سرت ساگر**: اس کا ماخذ کشمیر کے راجا اننت کے درباری سوم دیو کی اسی نام سے سنسکرت میں تصنیف ہے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اکبر کے فرمان سے بحر الاسمار کے نام سے اس کا ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ دراصل سلطان زین العابدین والی کشمیر کے زمانے میں شروع ہوا تھا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۱۹۸۷؛ نیز تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۲۰، ۸۲۱).

**داراب نامہ**: ایرانی روایات پر مبنی رومانی قصے از ابو طاہر طرسوسی۔ ان کی دوسری تصنیفات کا نام حکایات قہرمان قتیل اور قران حبشی ہے۔ اصل داراب نامہ اکبر کی لائبریری میں محفوظ تھا جسے کیقباد بن سہیار نے موجودہ صورت میں تالیف کیا۔ انڈیا آفس لائبریری لنڈن کا نسخہ ۵ جمادی الاولی ۱۰۲۶ھ کا مکتوبہ ہے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۷۸۴).

معدن الجواہر : بائیس ابواب میں اخلاق کہانیوں کا مجموعہ از ملّا طرزی، سال تصنیف ۱۰۲۵ھ ۔ انتساب بہ شہنشاہ جہانگیر (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۷۹۳ تا ۷۹۶) ۔

قصۂ کامروپ : میر محمّد کاظم حسینی المتخّلص بہ کریم کی مثنوی کا نثری چربہ از میر عیسٰی المخاطب بہ ہمت خان (م ۱۰۹۲ھ)، مکتوبۂ بارھویں صدی ھجری، میر کاظم عبداللہ قطب شاہ ۱۰۳۵ تا ۱۰۸۳ھ) کے ملازم تھے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۲۱ ۸۲۲ و نیز گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۹) ۔

بہار دانش : نثر مصنوع میں حکایات کا مجموعہ از شیخ عنایت اللہ کنبوہ لاھوری (م ۱۰۸۲ھ/۱۶۷۱ء) ۔ شاھجہان کی خدمت میں پیش ہوا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۰۶ تا ۸۱۷) ۔

شکرستان : سعدی کی گلستان اور جامی کی بہارستان کے تتبع میں اخلاق کہانیوں پر مشتمل تصنیف از میر محمّد محسن عرشی (م ۱۰۹۱ھ/ ۱۶۸۰ھ) دیکھیے فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری مخطوطہ ۸۲۳) ۔

میکا و منوہر : مصنف مادھو داس گجراتی (۱۰۹۸ھ) دیکھیے، فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری مخطوطہ لمبر ۸۲۳) ۔

گشائش نامہ : عجیب و غریب طریقوں سے بچ نکلنے کے متعلق کہانیاں از راج کرن و بکران کایستھ ۔ سال تصنیف ۱۱۰۰ھ (دیکھیے فہرست مخطوطات، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۸۲۵) ۔

بیتال پچیسی : تحفۃ المجالس کے نام سے انجمن ترقی اردو قبل تقسیم کا ۱۱۰۳ھ کا نسخہ (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۳) ۔

چہار درویش : چار آفت زدہ درویشوں کی یہ داستان بڑی مقبول رہی ہے ۔ اس کا نام بعض نے چار درویش بھی لکھا ہے ۔ اگرچہ حافظ محمود شیرانی نے بدلائل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ محمّد علی معصوم خان نے اس داستان کو ۱۱۴۶ھ/۱۷۳۳ء میں مغل شہنشاہ محمّد شاہ کے حکم سے فارسی میں لکھا، لیکن گیان چند جین نے باڈلین لائبریری آوکسفرڈ کے "چار درویش" کے نسخہ نمبر ۳۳۳ کی بنا پر ثابت کیا ہے کہ ایک شخص جمال الدّین نے اسے پانچ سال پہلے ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۹ء میں تصنیف کیا تھا ۔ گیان چند نے اس کے مزید پانچ نسخوں کی بھی نشان دہی کی ہے ۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان میں اس نے ٹنک لائبریری ذخیرۂ حبیب گنج میں چار درویش کے ایک ایسے نسخے کا بھی ذکر کیا ہے کہ جو ۱۱۲۱ھ کا مکتوبہ ہے ۔ اس لیے اوّلیت اسے حاصل ہے ۔ انڈیا آفس لائبریری میں بھی اس کے چار نسخوں کا ذکر موجود ہے (دیکھیے (۱) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۵، فارسی ادب ۳، ص ۴۰۹ تا ۴۱۳؛ (۲) گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۵؛ (۳) فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری مخطوطات ۷۳۹ تا ۷۴۲) ۔

تحفۃ الحکایات : از برھمن حصاری، مکتوبۂ ۱۱۴۳ھ در شاھجہان آباد (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۸۲۷) ۔

وامق وعذرا : عنصری کے زمانے سے اسے نظم تو کیا جا رہا تھا، لیکن نثر میں اسے ارادت خان

(م ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۵ء) نے لکھا جس کی زبان مرصع اور پرتکلف ہے۔ سیف الدین اخوند نے بھی ایسے ۱۲۷۰ھ میں فارسی اور کشمیری عبارتیں مخلوط کرکے نثر میں تالیف کیا (دیکھیے مثنوی وامق و عذرا، طبع مولوی محمد شفیع، ص ۴۵، نیز رائل ایشیاٹک سوسائٹی لنڈن، مخطوطہ نمبر ۳۲۲۶).

**گل بکاؤلی**: ہندوستانی سے شیخ عزت اللہ بنگالی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا جسے اس نے ۱۱۳۳ھ میں یا اس سے پہلے شروع کیا تھا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطے ۸۲۸ و ۸۲۹).

**قصۂ حاتم طائی**: اس قصے کی خصوصیت احترام آدمیت اور اخلاق آموزی ہے۔ مقبولیت کے لحاظ سے یہ قصہ چہار درویش کا ہم پلہ ہے۔ اس کے متعدد نسخے دستیاب ہیں۔ سب سے ضخیم نسخہ انڈیا آفس کا ہے جس کے ایک حصے میں ہفت سیر حاتم اور دوسرے میں ہفت انصاف حاتم ہے۔ قدامت کے لحاظ سے سب سے پرانا نسخہ باڈلین لائبریری میں ہے جس کی کتابت ۱۱۴۴ھ میں ہوئی تھی۔ مطبع فتح الکریم اور مطبع کریمی بمبئی سے مختلف ایڈیشنوں کی صورت میں یہ طبع بھی ہو چکا ہے (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، فارسی ادب، ۳: ۳۱۶ تا ۳۱۸؛ نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۷).

**قصۂ ملک محمد و گیتی افروز**: ۱۷۰۰ء کے قریب الجواہر کے نام سے اس کی کتابت ہوئی۔ یہ نسخہ کلکتہ مدرسہ لائبریری میں موجود ہے۔ انڈیا آفس لائبریری کا نسخہ ملک محمد و گیتی افروز کے نام سے ۱۱۵۱ھ کا مکتوبہ ہے۔ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتاب خانے میں یہ قصہ سمن رخ و آذر شاہ کے نام سے پایا جاتا ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۵۱ و ۶۸۴).

**عجیب القصص**: عہد شاہ عالم ثانی (۱۱۸۳ تا ۱۲۲۱ھ) کی تصنیف (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۳۷).

**قصۂ ملک محمد و شہربانو (شعلۂ آہ)**: ہندوستانی سے ترجمہ از منشی غیوری بعہد شاہ عالم ثانی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۴۸).

**قصۂ اگر و گل**: دو نسخے، ایک الجواہر مکتوبۂ ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء اسٹیٹ لائبریری، رام پور میں، دوسرا شہنشاہ عادل کے نام سے مملوکۂ انجمن ترقی اردو قبل تقسیم (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۰).

**گل صنوبر**: نثر کے چار نسخے ہیں: (۱) انڈیا آفس کا نسخہ جس کے مصنف یا تاریخ کے بارے میں کوئی علم نہیں؛ (۲) سید ناصر علی کی تصنیف، کتاب خانۂ انجمن شعرب محمدیہ آگرہ میں؛ (۳) اسٹیٹ لائبریری رام پور کا نسخۂ مکتوبۂ ۱۲۶۰ھ؛ (۴) رام پور کا دوسرا نسخہ مؤلفۂ ناصر علی خان ولد سید قدرت اللہ بلگرامی، فارسی کے مبتدیوں کے لیے (دیکھیے گیان چند: فارسی کی نثری داستانیں، ص ۳۷۲).

**قصۂ بہرام گور**: ہشت گلگشت (نثر) از شاہ حسین حقیقت، شاگرد جرأت۔ (دیکھیے حوالۂ مذکور، ص ۷۰۹).

**ہفت گلشن**: اخلاق حکایات پر مشتمل از ناصر علی خان واسطی بلگرامی (حوالۂ مذکور، ص ۲۳۵).

**قصۂ ممتاز**: ہندوستان کا قصہ مؤلفۂ مولوی محمد رفیع الدین (حوالۂ مذکور، ص ۳۹۹).

**بوستان خیال**: از میر محمد تقی الجعفری الحسینی احمد آبادی المتخلص بہ خیال (م ۱۱۷۳ھ)

صاف اور سلیس فارسی، طویل مگر دلچسپ داستان، متعدد جلدیں، باڈلین لائبریری میں اس کی چودہ جلدیں محفوظ ہیں (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۵، فارسی ادب، ۳ : ۴۰۳ تا ۴۰۹، نیز فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۲۳ تا ۸۳۶) .

قصۂ فیروزشاہ و قصۂ حسن آراء و قصۂ ملعمالت: تینوں یک جا۔ تیسرا قصہ خالصۃً ہندوستانی ہے پہلے قصے کا علحدہ نسخہ بھی ہے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۰۲ و ۸۰۳) .

قصۂ پروری و نروری : از لالہ رنجیت (حوالۂ مذکورہ، مخطوطہ ۸۵۶) .

قصۂ تمیم انصاری : حضرت عمرؓ کے عہد کا قصہ۔ مصنف علی محمّد (دیکھیے حوالۂ مذکورہ، مخطوطات ۸۵۸ و ۸۵۹) .

قصۂ سلطان غزنوی پادشاہ و قصۂ جوان بخت پادشاہ : دو مختلف کہانیاں، کتب خانے کو ایک انگریز ٹیلر صاحب کی اپریل ۱۸۰۴ء میں پیشکش۔ حوالۂ مذکورہ، مخطوطہ ۸۵۲) .

حکایت بادشاہ و ہفت وزراء : (حوالۂ مذکورہ، مخطوطہ ۸۵۳) .

قصۂ بہرام گور (و بانوی حسن) : (حوالۂ مذکورہ، مخطوطات ۸۳۹ تا ۸۵۱) .

سرود خسروی : نظامی کی مثنوی خسرو شیریں کا ترجمہ فارسی نثر میں اٹھارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں ہوا (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۵، فارسی ادب ۳، ص ۳۲۰) .

فیض میر : فارسی میں درویشوں کی پانچ حکایات از میر تقی میر (دیکھیے محمّد حسین آزاد : آب حیات، ص ۲۱۲؛ نیز مظفر عباس : فیض میر پر تبصرہ، مقالہ در قومی زبان کراچی، مئی ۱۹۷۷ء) [عبدالغنی نے لکھا] .

(ادارہ)

قصّہ (ترکی) : ترکی ادب میں قصے کی اصناف : لفظ حکایہ، جو حکایت (= عربی : حکایۃ) کی شکل میں بھی ترکی کتابوں میں ملتا ہے؛ جب حکایات کے ساتھ فعلِ ناقص ایتمک استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں "بیان کرنا"، "قصہ سنانا" ؛ لیکن جب اس کے ساتھ کوئی مفرد یا مرکب فعل [تام] آئے، جیسے دیمک، سویلمک، نقل ایتمک، تو اس کے معنی کہانی کے ہو جاتے ہیں۔ صنفِ ادب کی اصطلاح کے طور پر ترکوں کے ہاں یہ کسی مخصوص مفہوم میں استعمال نہیں ہوا، بلکہ اس سے تمام اصناف کے قصّے مراد ہوتے ہیں : کہانی (مَسل، عربی : مَثَل)، افسانہ (منقبہ، افسانہ)، حکایت (لطیفہ، فقرہ)، کہانی، ناول، عشقیہ داستان۔ حالیہ علمی اصطلاحات کے دور میں ہی اس نے تین ممتاز اصناف کے معنوں میں ایک خاص اصطلاح کی حیثیت حاصل کر لی ہے : (۱) زبانی روایت میں، کوئی طویل منثور کہانی، جس میں کہیں کہیں اشعار بھی ہوں (عاشق کی حکایہ، دیکھیے نیچے)؛ (۲) یا نثر میں کوئی کہانی جسے پیشہ ور داستان گویوں نے تخلیق کیا ہو (مداحوں کی حکایت تحریری ادب میں ناول کے معنوں میں (دیکھیے نیچے) .

جدید ترکی زبان میں لفظ افسانہ (= فارسی افسانہ) خاص اصطلاح کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس کے معنی ہیں افسانوی قصہ؛ لیکن مروّجہ زبان، (سابقہ اور موجودہ)، میں مسَل (= ع : مَثَل) اور حِرانہ (= ع : خرافہ) کے الفاظ سے مکمل طور پر تخیلاتی یا مافوق الفطرت کہانی کے معنوں میں استعمال ہوتے ہیں .

یہاں بعض دوسری اصطلاحات کے ان استعمالات کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو آج کل ناپید ہو چکے ہیں۔ سب سے پہلے ایسے الفاظ جن کے ساتھ نامہ (= فارسی: نامہ) آتا ہو جو بطل حکایت کے نام یا اصل موضوع کو ظاہر کرنے والے لفظ کے ساتھ ملا دیے گئے ہوں، بالعموم نظم میں، لیکن بعض اوقات نثر میں بھی، مثلاً، سکندر نامہ ("سکندر کی عشقیہ داستان")، حمزہ نامہ، غزوات نامہ ("مقدس جنگوں کے قصے")، فتح نامہ ("فتح کی کہانیاں") ولایت نامہ، اوغوز نامہ ("اوغوز کے متعلق کہانیاں") وغیرہ۔ مؤخر الذّکر اصطلاح، جو دِدہ قورقوت کی "کتاب" میں استعمال ہوئی ہے (جس کا ایک ترجمہ شدہ نسخہ باقی ہے اور تاریخ تالیف اس کی، نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی ہے (دیکھیے دِدہ قورقوت: حکایہ لرندہ کی تاریخی اولایلر و کتابکت تالیف تاریخی، در *TM*، ۳ (۱۹۵۹ء): ۳۱ تا ۹۲)) رزمیہ واقعے کے معنوں میں ہے جو کہانی کی مہمات کے بطل کے اعزاز میں تالیف کیا گیا ہو۔ اسی کتاب میں دو اور اصطلاحیں "بوے" اور "سوے" بھی ملتی ہیں، جو انھیں سے مشتق افعال: بوبلمک اور سویلمک کے ساتھ استعمال ہوئی ہیں: ان میں سے اوّل الذّکر کے معنی ہیں: "رزمیہ اسلوب میں ایسی کہانی سنانا جو بطل داستان کے قابل ذکر کارناموں پر مشتمل ہو"، دوسری اصطلاح کے معنی ہیں "کسی رزمیہ قصے کے منظوم حصے کو گا کر پڑھنا"۔ علاوہ ازیں، بوے اصطلاح ان بارہ واقعات کے عنوانوں میں بھی استعمال ہوئی ہے جو دِدہ قورقوت کی "کتاب" کے دو مخطوطوں میں سے ایک میں موجود ہیں (ڈریسڈن کا مخطوطہ، جو ضائع شدہ اصل نسخے کے قریب ترین ہے)، یہاں یہ بطل داستان کے نام کے ساتھ استعمال ہوئی ہے اور اس کے معنی محض کوئی "واقعہ" ہیں: بِسّی بیرک بویی = "بسّی بیرک کا واقعہ"؛ بَسَت دیہ گوزی اولدوردوغی بویی وغیرہ۔ بوے اور سوے، جو مترادفات ہیں، کے اصل معنی قبیلہ، برادری، خاندان ہیں؛ یہ الفاظ شاید ابتدا میں کسی برادری یا قبیلے کے قابل ذکر کارناموں کو بیان کرنے والی کہانیوں کے معنوں میں استعمال ہوتے تھے (دیکھیے اصطلاح تویے "تہوار"، "ضیافت"، "شادی کی رسوم" نیز شادی کا گیت، دیکھیے P. N Boratav: خلق حکایہ لری و خلق حکایہ جیلقی، انقرہ ۱۹۴۶ء، ص ۵۲، ۱۱۷، ۱۲۰، ۲۹۳ تا ۲۹۷)۔ مشرقی آناطولی کے رزمیہ قصوں کی متأخر روایت میں لفظ بوے کی جگہ قول ("بازو"، اور "شاخ"، "دستہ" بھی) نے لے لی ہے؛ اس سے مراد ہے شریف قزاق قور اوغلو کے کارہائے نمایاں پر مشتمل عظیم مجموعۂ قصص کا ایک واقعہ: دیمرجی اوغلو قولو، ایوز قولو، وغیرہ۔ دِدہ قورقوت کی "کتاب" کے دوسرے مخطوطے میں، جو زیادہ تر عثمانلی انداز کا ہے، (Vatican کا مخطوطہ) عنوانوں میں اصطلاح بوے کی جگہ حکایت نے لے لی ہے: حکایت بسّی بیرک، وغیرہ؛ Vatican والے نسخے میں تو کتاب کا عنوان بھی (جو ڈریسڈن والے نسخے میں "کتاب دِدم قورقوت" ہے) "حکایت اوغوز نامہ قازان بیگ وغیرہ" ہے۔

قصہ (جمع: قصص اور مناقب، واحد: منقبہ) کی اصطلاحیں بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوئی ہیں جس مفہوم میں نامہ سے مرکب الفاظ استعمال ہوتے ہیں، لیکن یہ زیادہ تر ان منثور تصانیف کے لیے استعمال کی ہیں جو رزمیہ مذہبی موضوعات سے متعلق ہوں: اوّل الذّکر سے لفظ قصہ خوان نکلا ہے جو عربی کے قُصّاص کا مترادف ہے اور جس

کے معنی ہیں قبل از اسلام کے انبیا علیہم السّلام، اہم اسلامی شخصیات یا عظیم صوفیہ کے قصّے سنانے یا پڑھنے والا: قصص انبیاء، مناقب غزوات سید بطال، مناقب حاجی بکتاش، وغیرہ؛ سِیَر (سیرۃ، جمع: سِیَر) کی اصطلاح نبی کریم صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے سوانح حیات کے لیے مخصوص ہے۔ قصصی ادب کی اصناف کی خاص اصطلاحات کی مثال میں مَقْتَل کا ذکر بھی کر دینا چاہیے، جس کے معنی ہیں (شیعی حلقوں کی روایت میں) کربلا میں حضرت حسینؓ کی شہادت کا بیان۔

تقریباً دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اوائل سے سلطنتِ عثمانیہ کے دور دراز علاقوں تک عوامی شاعری کی عاشقوں کی ایک روایت مروج ہو گئی [رک بہ عاشق]۔ قرونِ وسطٰی کے مغرب کے غزل گو شاعروں کی قسم کے یہ شاعر گوّیے اوغوز شاعری کی روایت کے اوزن ("بھالوں") کے جانشین تھے۔ انھوں نے غزلیہ شاعری کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ رزمیہ روایت میں بھی طبع آزمائی کی۔ انھوں نے بطلیہ۔ رزمیہ کو ایک نئی صنف سخن، یعنی حکایۃ میں بدل دیا۔ حکایۃ نے اس قدیم روایت کے بعض صُوری اور معنوی عناصر برقرار رکھے، لیکن اسے یا تو بدیہی ادب سے کچھ چیزیں مستعار لے کر یا نئے معاشرتی حالات سے متأثر ہو کر طبع زاد اضافوں سے مالا مال کر دیا گیا۔ یہ قصصی روایت آج تک باقی ہے؛ مشرقی ترکیہ کے قارص، ارتوین اور ارز روم [رک بآں] کے صوبوں میں آج بھی ایسے قصہ گو گوّیے پیش کرتے ہیں۔ بطلیہ موضوعات کی حکایات کی، جیسے سلسلۂ کوراوغلو کی حکایات اور غریب اور کریم رضیہ کی حکایتیں جو دراصل عشقیہ داستانیں ہیں، ان کی ہیئت اور اسلوب یکساں ہے: قصصی اور عام مکالمے نثر میں ہیں؛ قصے میں پرسوز منظوم مکالمے اور مناظر شامل کیے جاتے ہیں، اور قصہ گو خود انھیں ساز کے ساتھ گاتا ہے۔ ان میں سے کئی کہانیاں ان عاشقوں کے رومانی سوانح حیات ہیں جو واقعی موجود تھے، لیکن اس صورت میں بھی کسی حد تک مافوق الفطرت اور افسانوی باتیں شامل کر دی جاتی تھیں۔ تاہم معجزات کی کہانیوں اور بہادری کی رومانی داستانوں (جیسے بطال کی "گِستہ" Gesta) کی نسبت حکایۃ میں واقعیت پسندی کی طرف واضح رجحان پایا جاتا ہے۔ "عاشقوں" کی سوانح حیات میں جو نظمیں شامل کی جاتی ہیں وہ متعلقہ شاعر کے کلام سے ماخوذ ہوتی ہیں اور بعینہٖ سنائی جاتی ہیں۔ جو حکایات "رومانی سوانح حیات سے متعلق ہیں، وہ نظم اور نثر دونوں میں عاشق مصنفین کی تصانیف ہیں، جو زبانی یا تحریری مصادر کے موضوعات سے شروع کرکے، بعض اوقات اپنے قریبی حلقے کے کسی واقعے سے، انھیں روایت کے رسوم و قواعد کے مطابق مکمل کرتے ہیں اور موزوں مقامات پر اپنی نظمیں شامل کر دیتے ہیں۔ ایسی تخلیق (جو کسی حد تک سناتے وقت فی البدیہہ نظم کر لی جاتی ہے) کے مختلف ارتقائی مراحل موجودہ زمانے کے "عاشق مصنفین" کے ہاں بھی دیکھنے میں آتے ہیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۱۳۰ تا ۱۸۶، اور بالخصوص ص ۱۵۸ تا ۱۶۳)۔

اناطولی کے مخزنِ ادب کی متعدد حکایتیں ترکی بولنے والے دوسرے لوگوں میں بھی پائی جاتی ہیں؛ یہاں صرف چند مثالوں کا ذکر کیا جاتا ہے: دِدِہ قورقوت کی "کتاب" میں بیرک کا واقعہ علاقۂ اوغوز سے باہر قرہ قلپق، ازبکوں، قزاقوں اور التائیوں میں بھی پایا جاتا ہے؛ سلسلۂ کور اوغلو کے مختلف واقعات آذربیجان، ترکمان، ازبک اور

توبل Tobol تاتار کے ترجموں میں بھی موجود ہیں (حتّٰی کہ غیر ترکی ترجموں میں بھی : ارمنی، گرجستانی، کردی، تاجک)؛ کریم اور غریب جیسے "عاشقوں" کے رومانی سوانح حیات آذربیجان اور ترکمنستان میں بھی معروف ہیں، اور طاہر اور زُہرہ کی عشقیہ داستان سے ان دو علاقوں، نیز ازبکستان کے لوگ بھی واقف ہیں (دیکھیے P. N. Boratav : *L' épopée et la "ḥikāye"*، در *Philologiae Turcicae Fundamenta*، ج ۲، Wiesbaden ۱۹۶۴ء، ص ۱۱ تا ۴۴).

طول میں حکایتیں عموماً طوالت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ کور اوغلو کی حکایات ایک وسیع سلسلہ ہیں جس میں ہر واقعہ (قول) ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور عام طور پر ایک مکمل حکایت جتنا طویل ہوتا ہے۔ اگر کوئی ماہر قصہ گو کسی طویل حکایت کو سنائے تو وہ کئی نشستوں (شاموں) تک اپنے سامعین کو اسی ایک حکایت سے محظوظ کر سکتا ہے، جن میں سے ہر نشست تین یا چار گھنٹے کی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس کے سامعین میں حقیقی ذوق رکھنے والے لوگ اس کی تعریف و توصیف کریں تو اس بات کا ہمیشہ بہانہ مل جاتا ہے کہ غیر قصصی چیزوں کا اضافہ کرکے کہانی کو اور طول دے، مثلاً کہانی کے آغاز اور وسط میں (جب وقفے آ جاتے ہیں) موسیقی کے حصوں (کسی آلۂ موسیقی کے ساتھ یا اپنی ہی آواز سے) کا اضافہ کر دیتا ہے، گاہے گاہے درمیان میں واقعات اور مختصر کہانیاں (= تراولیلی) بھی الاپ شناپ طور پر اضافہ کر دیتا ہے؛ بیچ بیچ میں سامعین میں سے بھی بعض باصلاحیت افراد کچھ چیزیں گا کر سنا دیتے ہیں اور اس طرح بھی نشستوں کو طول دے دیا جاتا ہے۔ مختصر حکایتیں (جو ایک یا دو گھنٹے میں ختم ہو جاتی ہیں) سرگذشتہ (= سرگزشت) یا قصیدہ کہلاتی ہیں۔

"عاشقوں" کی حکایات کے کچھ تحریری ترمیم شدہ نسخے موجود ہیں۔ کچھ انیسویں صدی عیسوی کے مخطوطے ہیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۲۰۹ تا ۲۱۰)؛ انیسویں صدی عیسوی ہی میں سنگی چھاپ کے کچھ ایڈیشن بھی شائع ہوئے جو غالباً مخطوطوں پر مبنی تھے؛ تاہم یہ ممکن ہے کہ زبانی روایت کی بنا پر اور مخطوطات کی طرف رجوع کیے بغیر بھی ایڈیشن شائع کیے گئے ہوں : اس نوع کے بعض حالیہ ایڈیشن (لاطینی حروف میں، لہٰذا ۱۹۲۸ء کے بعد کے مطبوعہ نسخے) علم میں آئے ہیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۲۱۲ تا ۲۱۳).

یہاں کلاسیکی موضوعات، مثلاً لیلٰی و مجنون، شیریں و فرہاد وغیرہ کا ذکر بھی کر دینا چاہیے، جو اگرچہ حکایات سے مکمل مماثلت تو نہیں رکھتے، خاص طور پر اپنے منظوم حصوں میں، لیکن پھر بھی مقبول حکایات کے مجموعے کا جزو بن گئے ہیں، جنھیں کتابوں کی صورت میں پھیری والے گلیوں میں بیچتے ہیں۔

عربی اور فارسی کا کلاسیکی منثور قصصی ادب، جیسے کلیلۃ و دمنہ، طوطی نامہ اور الف لیلہ و لیلہ، اسلامی ترکی ادب کے آغاز ہی سے ترکی بولنے والے مختلف علاقوں میں موجود رہا ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر، عثمانلی علاقے میں ادب کا عروج اس مشہور مجموعے سے ظاہر ہوتا ہے، جو عزیز افندی کا مُخَیَّلاتِ لَدُنّی اِلٰہی کہلاتا ہے (دیکھیے A. Tietze، در *Oriens*، ۱ (۱۹۴۸ء)، ۲۴۸ ببعد)، لیکن ایسی بہت ہی کم مثالیں ملتی ہیں کہ عوامی کہانیاں ضبط تحریر میں آئی

ہوں۔ یہاں داستان احمد حرامی کا ذکر کیا جا سکتا ہے (لوک کہانیوں کی نوعیت کا منظوم تحریری نسخہ، عدد ۵۳، در ترکی فہرست کتب، Aarne Thompson کی بین الاقوامی فہرست کتب کا عدد ۹۵۶ ـ ب)، جس کے مصنف کا نام معلوم نہیں اور جو شاید آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے: ایک مختصر منظوم داستان، جو عاشق پاشا (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کی تصنیف ہے اور بین الاقوامی فہرست کتب کے لوک کہانی قسم کے عدد ۱۶۲۶ سے مطابقت رکھتی ہے۔ بلّور کوشک مجموعہ، جو زبانی روایت سے ماخوذ تیرہ کہانیوں پر مشتمل ہے، بہت حد تک حالیہ تالیف ہے؛ شاید انیسویں صدیٔ عیسوی کی۔ دوسری طرف، طربیہ قصصی ادب، جس کا بیشتر مواد زبانی روایات سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے، زیادہ کثرت سے ضبط تحریر میں آیا ہے۔ (مثلاً) نصر الدّین خوجہ [رک باں] کی طربیہ حکایات کے مجموعے اپنی مقبولیت کی وجہ سے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے منظر عام پر آتے ہیں۔ زیادہ قریب زمانے کے قصے، مثلاً بکری مصطفٰی یا اینجلی چاؤش (جو گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے حقیقی اشخاص ہیں) کے قصے جو شروع میں زبانی پڑھے جاتے تھے، وہ کتابی صورت میں نمودار ہوئے جو گلیوں میں پھیری والے بیچتے ہیں۔ بدعتی فرقوں (مثلاً تختہ جی اور قزلباش) کے پیروؤں سے متعلق قصے، نیز "اسپازی" پر مبنی کہانیاں جو نسل، علاقے یا مذہب کے اعتبار سے مختلف جماعتیں ایک دوسرے کے خلاف سناتی رہی ہیں، محض زبانی اظہار تک محدود ہیں؛ تاہم گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے بعض مخطوطات میں بھی غالیوں (غُلاۃ) کے متعلق کچھ تمسخر آمیز روایات ملتی ہیں، جو بعد میں بکتاشیہ سے منسوب کر دی گئیں۔

ترکی میں جدید ناول اور افسانہ اگرچہ قدیم قصصی روایات (کلاسیکی اور عوامی دونوں)، کے علی الرغم شروع ہوئے؛ تاہم یہ صحیح ہے کہ اوّلین جدید ناول اور افسانے ان دو قدیم روایتوں کی تصانیف سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ اگرچہ وہ تمام نامعقول اور مافوق الفطرت عناصر کو ختم کرنے میں کامیاب ہو گئے، لیکن جہاں تک اسلوب بیان، اظہار خیال کی صورتوں اور [کہانی کی] ساخت کا تعلق ہے، عالمانہ ادب کے قصہ گویوں اور مداحوں کے قدیم روایتی طور طریقے بہت طویل عرصے تک، یعنی بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے حقیقت پسند ناول کے دور تک باقی رہے، مثلاً عظیم ناول نگار حسین رحمی [رک بہ حسین رحمی گورپنار] (۱۸۹۴ء تا ۱۹۴۴ء) کی تصانیف؛ جو اس ضمن میں اپنے آقا احمد مدحت (۱۸۴۴ء تا ۱۹۱۳ء) کا تتبع کرتا ہے اور ترکی کے جدید ناول کا بانی ہے۔ اس سلسلے میں ان ابتدائی ناولوں کے عنوان معنی خیز ہیں، جو اسی زمانے میں شائع ہوئے جس زمانے میں احمد مدحت کی ابتدائی تصانیف منظر عام پر آئیں، [مثلاً]: مسامرت نامہ از امین نہاد (۱۸۷۲ء تا ۱۸۷۵ء)؛ میر سرو ناز از تنوری عبدی (۱۸۷۳-۱۸۷۴ء)۔ اس زمانے میں اس صنف کی تصانیف کو "رومان" کہا جاتا تھا، لیکن انہیں حکایۃ بھی کہتے تھے، جیسا کہ کسی غیر معروف مصنف کی کتاب: حکایۃ فردالہ غنائم (۱۸۷۲-۱۸۷۳ء) کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اس طرح لفظ حکایہ نے نئے معنی حاصل کر لیے اور اس کے بعد سے یہ لفظ تحریری علمی ادب میں "کہانی" کے لیے مخصوص ہو گیا۔ مرکب اصطلاح "کوچک حکایہ" (= مختصر کہانی) محض

کہانی کی طوالت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

**مآخذ**: متن مقالہ میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) کوپریلی زادہ محمد فؤاد: ترک لردۂ خلق حکایۂ جیلیغنہ عائد بعضی مادہ لر، در *TM*، ۱ (۱۹۲۵ء)؛ (۲) O. Spies: *Türkische Volksbücher*، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۳) مصطفی نہاد اوزون: ترکجہ دہ رومان، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۴) Ilhan Basgöz: *Turkish folk stories about the lives of minstrels*، در *Journal of American Folk lore*، ۶۵ (۱۹۵۲ء): ۳۳۱ تا ۳۳۹؛ (۵) W. Eberhard: *Minstrel tales from southeastern Turkey*، برکلے ۔ لاس اینجلز ۱۹۵۵ء؛ (۶) ماخذ در بنظرجۂ بالا تصانیف اور *Philologiae Turcicae Fundamenta*، ج ۲، Wiesbaden ۱۹۶۵ء؛ موخر الذکر تصنیف کے متعلقہ ابواب میں، ترکی بولنے والے تمام علاقوں کے ادب میں قصصی صنف کا بیان موجود ہے اور آخر میں ماخذ کی جامع فہرستیں دی گئی ہیں؛ (۷) ترکی کہانیوں کے لیے دیکھیے فہرست کتب از W. Eberhard اور P. N. Boratav: *Typen Türkischer Volksmärchen*، Wiesbaden ۱۹۵۳ء۔

(PERTEV NAILI BORATAV)

**پشتو قصے**: پشتون فطرۃً مہم جو بھی ہے اور مہم پرست بھی۔ ہر مہم جو اپنی مہمات سنانے اور دوسرے کی مہمات سننے میں لطف محسوس کرتا ہے اور اسی سے داستان گوئی کی ابتدا ہوتی ہے۔ یوں دیکھیے تو پشتو میں داستان گوئی اتنی ہی پرانی نظر آتی ہے جتنی خود پشتو ہے۔ ہر ماں اپنے بچے کو سر بستر اور ہر مبی خاندان اپنے نوجوانوں کو حجروں میں اپنے بزرگوں کے معجزانہ کارنامے یا اپنے پیروں کی معجزانہ کرامتیں، تمام تخیلاتی رنگ آمیزیوں کے ساتھ سنانا اپنا مقدس فرض سمجھتے ہیں۔ ان داستانوں میں روایات اور واقعات کے سہارے کچھ کردار آہستہ آہستہ ایک افسانوی شخصیت اختیار کر لیتے ہیں اور پھر ان کے آس پاس خیالی اور تصوراتی کارناموں کا ڈھیر لگ جاتا ہے۔ ہر قوم یا خیل میں اس قسم کا ایک نیم تاریخی، نیم افسانوی کردار ضرور ہوتا ہے، جس کی داستانیں بہت شوق سے سنی سنائی جاتی ہیں۔

ان داستانوں کو فنی خوبیوں سے سنوار کر ایک مربوط اور منظم شکل میں پیش کرنے کا فن نسبۃً نیا ہے اور اس لحاظ سے داستان گوئی کا فن پشتو میں تقریباً مغل دور کی پیداوار ہے۔ ایک آدھ کو چھوڑ کر اکثر مقامی داستانوں میں بادشاہ کے تخت پر شہنشاہ اکبر نظر آتا ہے اور ماحول میں اس دور کی ایک دھندلی سی تصویر نظر آتی ہے۔

مقامی داستانیں جن کو ہم ملی داستانیں بھی سمجھ سکتے ہیں، گنتی میں کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ مشہور اور نسبۃً کم مشہور داستانیں ملا کر بھی ان ملی داستانوں کی تعداد تو دس سے زیادہ نہیں۔ اس کم تعداد کے باوجود ان داستانوں کا ایک اپنا انداز بیان، ایک اپنا تأثر اور ایک اپنی شخصیت ہے جس نے ان کو داستانوں کے ہجوم میں گم نہیں ہونے دیا۔ ان تشخصات میں ساخت بھی شامل ہے اور مزاج بھی۔

منظوم داستان نگاری سے پہلے ان ملی داستانوں کا انداز بیان نظم و نثر کا ایک حسین امتزاج تھا جس کی نظیر ہمسایہ زبانوں میں کم ملتی ہے۔ داستان گو اپنا قصہ عام انداز گفتگو میں شروع کرتا تھا اور کچھ ماحول کی تفصیل، کچھ تاریخی پس منظر، کچھ کرداروں کا ماضی، آہستہ آہستہ واقعات کے تسلسل سے جذباتی کیفیات تک آتے آتے اس کی آواز اٹھنے لگتی۔ اس کے جملوں کی ساخت بدلنے لگتی اور اس کی نثر نظم کی سرحدوں کو چھونے

چھوٹے ایک مخصوص ترنّم اور ایک درد ناک لَے کی صورت اختیار کر لیتی اور پھر ساز کے ساتھ یا ساز کے بغیر ایک "غڑ" یا ایک نعرہ اٹھتا، ایک نعرۂ مستانہ جس سے اعصاب کے کھنچے تار جھنجھنا اٹھتے۔

اس غڑ یا نعرے کو اپنی مخصوص لَے کے باوجود اب تک عروض و قوافی کی گرفت میں نہیں لیا جا سکا اور نہ ہی اس کے لیے بحریں اور سر ہی متعین کیے جا سکے ہیں۔ اس کی اثر آفرینی اور سحر انگیزی رسوم و قیود سے آزاد ہے۔ اس کے نہ جانے کتنے وزن ہیں اور کتنے رنگ، کہیں پہلا مصرع چھوٹا ہے اور دوسرا بڑا، کہیں پہلا مصرع بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا، کہیں ہم رنگ اور ہم وزن ہیں، کہیں بے رنگ اور بے وزن، کہیں پہلا اور تیسرا مصرع ہم قافیہ ہے، کہیں دوسرا اور چوتھا، کہیں ہر ایک دوسرے سے آزاد اور بے نیاز۔ اس کے باوجود جذبات کی شدت، گفتار کی تلخی اور محسوسات کی تیزی دلوں میں اترتی چلی جاتی ہے اور سننے والے اس کے ساتھ بہہ جاتے ہیں۔

موسیٰ خان کے قصے میں جب ولی جان کو زہر کا اثر محسوس ہونے لگتا ہے تو وہ موسیٰ خان کو آواز دیتا ہے:

کہ تپک شو تر تالو لاندې مې تپک شو —
ماددې خایه درواخلې دا زړ کې مې د کوټبلو وینو ډک شو، "ٹک سی آواز اٹھ رہی ہے۔ میرے گلے کے نیچے ٹک سی آواز اٹھ رہی ہے۔ مجھے یہاں سے اٹھاؤ۔ میرا دل جمے ہوئے خون سے بھر گیا ہے"۔

در خو، آدم خان کے انتظار میں بیٹھی ہوئی تنہائی میں اپنے آپ سے ہم کلام ہے۔

په دا نیم پالنګ یم ناسته دغه نیم پالنګ مې
تاوته پرې ایښې۔

هم چه ته زلمی را نغلې آدم خانه د اوریل
ویښته مې زاړې کوینې کوینې، "آدھے پلنگ پر بیٹھی ہوئی ہوں۔ آدھا تمہارے لیے خالی چھوڑ رکھا ہے۔ اے جوان سال آدم تم نہیں آ رہے ہو تو میری زلفوں کا ایک ایک تار الگ الگ رو رہا ہے"۔

کتنی سادہ زبان اور کتنے واضح جذبات ہیں۔ انہیں آپ شعر کی کسی صنف میں شامل کر لیں یا انہیں الگ ایک صنف کہیں۔ اس سے داستان میں اس کی اثر انگیزی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور ان کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔

داستان میں "غڑ" یا "نعرے" کے امتزاج سے قصے میں ایک ڈرامائی انداز پیدا ہو جاتا ہے اور مکالمے اپنی جگہ الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے فن کار داستان گو اس وقفے سے جذباتی انگیخت کا فائدہ بھی اٹھاتے ہوں اور ہم رنگی کی اکتاہٹ دور کرنے کا بھی۔ بہرصورت داستان گوئی کی یہ ساخت تحریر میں برقرار نہیں رہ سکتی تھی، اس لیے جب داستانیں منظوم ہونے لگیں تو اس میں غڑ کے لیے گنجائش نہیں رہی، پھر بھی سب سے مشہور اور اثر آفرین داستانیں سادہ مثنوی میں نہیں ہیں، بدلتی بحروں اور قافیوں میں ہیں، جس کو "بدلہ" کہتے ہیں۔ "بدلہ" میں داستان کا ایک چھوٹا سا محدود حصہ ایک قافیے اور ردیف میں منظوم کیا جاتا ہے پھر پندرہ بیس شعر بعد منقطع کر کے اس قافیے ردیف کو بدل دیتے ہیں۔ فیاض اخوند کا مشہور قصہ "بہرام گل اندامہ" اسی صنف میں ہے۔

ملّی داستانوں کا تشخّص اس ظاہری ساخت تک محدود نہیں۔ یہ تو بہرحال بعد میں بدل گیا۔ نثری داستانوں کے دور سے بھی پہلے بدلہ یا مثنوی نے اس کی جگہ لے لی۔ ان داستانوں

کی اندرونی ساخت میں بھی کچھ امتیازی خصوصیتیں ہیں جو ان کو عام ترجمہ شدہ داستانوں سے الگ رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے اہم خصوصیت ان داستانوں کی حقیقت پسندی ہے۔ ایک ہلکے افسانوی رنگ کے باوجود پشتو کی ملّی داستانیں اپنے معاشرے کی حدود سے باہر نہیں نکلتیں اور ممکن و ناممکن کا امتیاز برقرار رکھتی ہیں۔ ان میں وہی کچھ ہوتا دکھائی دیتا ہے جو ہوتا رہتا ہے۔ ان داستانوں میں لے دے کے ایک "لیبولہ تیبولہ" کا قصّہ ایسا ہے جس میں جنّ اور انسانوں کا رشتہ قائم ہوتا نظر آتا ہے، لیکن نہ تو وہ اس زمانے میں اس رشتے کو خلاف حقیقت سمجھا جاتا تھا اور نہ آج کل کے توہّم پرست اس کو غلط سمجھتے ہیں۔ توہّم کی یہ صورت بھی حقیقت کی ایک صورت ہے۔

قصے کا موضوع عموماً محبت ہے، لیکن محبت کا یہ جذبہ ایک معصوم اور پاکیزہ جذبہ ہے جس کو اخلاص، وفا، پت اور پشتو کے آغوش میں پرورش ملی ہے اور پشتون، روایات کی چار دیواری سے باہر قدم نہیں رکھتا۔ ان داستانوں میں روایات سے بغاوت کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاتی اور معاشرے کی پابندیوں کو توڑا نہیں جاتا۔ مؤمن خان، موسٰی خان، شاہ ولی خان، یوسف خان کی طرح اکثر افسانوی ہیرو وطن چھوڑ کر چلے جاتے ہیں اور اس وقت واپس آتے ہیں جب معاشرے کے قوانین سے مصالحت کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے ان ملّی داستانوں کے مردانِ کار میں وطن چھوڑنے کی روایت بہت عام ہے اور وطن میں رہ کر پابندیاں توڑ دینے کی ریت بہت کم۔

مہم جوئی پشتون کی فطرت ہے اور ان ملّی داستانوں میں کسی نہ کسی طور مہم جوئی کے مواقع تلاش کیے گئے ہیں۔ "فتح خان رابیا" میں تو فتح خان بیٹھے بٹھائے، بغیر کسی الگیخت کے اپنی شاہانہ زندگی چھوڑ کر مغلوں سے زور آزمائی اور قسمت آزمائی کے لیے نکل پڑتا ہے اور پھر پوری داستان ایک مہماتی داستان بن جاتی ہے، لیکن اس میدان میں بھی کوئی منظر حقیقت پسندی کا دامن نہیں چھوڑتا اور مبالغہ امکان واقعی سے آگے نہیں نکلتا۔

ننگ اور پتْ پشتون معاشرے کے بنیادی اجزا ہیں۔ ان کے بغیر کوئی پشتون، پشتون نہیں کہلا سکتا۔ ننگ میں نہ صرف اپنی عزت کا پاس رکھنا ہوتا ہے بلکہ دوسروں کی عزت بھی اسی حد تک برقرار رکھنی پڑتی ہے۔ پشتون معاشرے کی اس خصوصیت کو ملّی داستانوں میں نمایاں طور پر واضح کیا گیا ہے۔ "آدم خان درخانئی" میں آدم خان، درخانئی کو اٹھا لاتا ہے تو اپنے خسر کے ہاں اسے پناہ دیتا ہے اور وہ پشتون مہمان نوازی کی روایات سے مجبور ہو کر اپنی بچّی کی سوت کو پناہ میں لے لیتا ہے۔ پھر جب یہی شخص ان روایات کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اپنے لڑکے کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے۔ وہ نہیں رہتا مگر روایات رہ جاتی ہیں۔

ان بنیادی حقیقتوں کے ساتھ ساتھ ملّی داستانوں میں اس وقت کی معاشرتی اور معاشی زندگی کی بڑی رنگین تصویریں ملتی ہیں، جن میں ثقافتی زندگی کے کسی جز کو دھندلا نہیں چھوڑا گیا۔ گھر کے اندر اور گھر سے باہر شادی بیاہ کے موقع پر اور رنج و ماتم کے وقت، شاہی دربار میں اور گلی کوچے میں، جوانی کی مستی ہو یا بڑھاپے کی عقلمندی، ہر جگہ اور ہر وقت پشتون کی زندگی جیسے ہوتی ہے اور ہوتی تھی، ان داستانوں میں موجود اور منعکس ہے۔

ملّی داستانوں میں فتح خان رابیا، موسٰی خان

گل مکئی، مؤمن خان شیرینو، آدم خان درخانئی، دلے شہئی، شادی خان ببو، یوسف خان شیر بانو اور ظریف خان بائی زیادہ مشہور ہیں۔ سیف الملوک بدری جمالہ کو جمیل سیف الملوک سے تعلق ضرور ہے، مگر اس میں ملّی داستانوں کا رنگ نہیں اور بہرام گل اندامہ ایک ایرانی الاصل داستان ہوتے ہوئے بھی ملّی داستانوں سے زیادہ قریب اور عوام میں زیادہ مقبول ہے۔

نثر و نظم کے امتزاج سے نکل کر ان داستانوں نے عموماً منظوم داستانوں کی صورت اختیار کی۔ شاید اس لیے کہ پشتونوں کے حجرے میں جہاں داستان گوئی کے لیے ماحول زیادہ ساز گار ہوتا ہے، عام قسم کے ساز ہر وقت مہیا رہتے ہیں۔ شاید ہی کسی حجرے میں رباب نہ ہو اور گوڑا تو ہر جگہ طبلے کی جگہ لینے کے لیے تیار رہتا ہے۔ رباب کی ترنگ اور گھڑے کی تھاپ کے ساتھ داستان گوئی نظم ہی میں لطف دے سکتی تھی۔ غڑ کے ڈرامائی انداز سے قریب ترین ساخت "بدلہ" کی تھی، اس لیے اس دور کی اکثر داستانیں اس صنف سخن میں منظوم ہوئیں۔ بعد میں کچھ داستانیں ذہین اور پختہ کار شاعروں کو پسند آئیں اور ان کو بہتر فن کارانہ قوتوں کے ساتھ نظم کیا گیا تو اس کی ابتدائی صورتیں دور طباعت تک نہ پہنچ سکیں اور اب ان کو دریافت کرنا کافی تحقیق طلب کام ہے۔ البتہ بعض داستانیں اب بھی "بدلہ" کے بالکل ابتدائی انداز میں ملتی ہیں اور اس رنگ میں محفوظ ہیں، مثلاً فیاض احمد اخوند کا "بہرام گل اندامہ"۔

ملّی داستانوں کو نظم کرنے والوں میں پختہ کار اور فنکار شاعر بھی ہیں اور عوامی شاعر بھی۔ قصوں کی ساخت میں بھی کچھ تغیرات اور قصوں کی روایت میں بھی کچھ فرق نظر آتے ہیں، مگر زیادہ فرق نظم کرنے والوں کے انداز فکر اور انداز بیان میں ہے۔ عالم شاعروں میں صدر خان خٹک نے "دلے شہئی" اور "آدم درخانئی" کے قصے ۱۱۰۰ھ اور ۱۱۱۸ھ میں منظوم کیے ہیں۔

ان ملّی قصوں نے قصّے سننے کا جو ذوق اور رومان پسندی کا جو مزاج پیدا کیا، اس نے مشہور و معروف داستانوں کے اپنانے کے لیے راہ ہموار کی اور پھر ہر شاعر اور فنکار نے اپنے مزاج کے مطابق نظم و نثر میں ترجمے اور تغیر کے ساتھ عربی اور فارسی کی مشہور داستانیں پشتو میں منتقل کرنی شروع کیں۔ ان میں غالباً سب سے پہلا ترجمہ عبدالقادر خان خٹک کا "یوسف زلیخا" ہے، جو ۱۷۰۰ھ میں لکھا گیا ہے۔ طالب رشید کا ترجمہ "گل صنوبر" جس کو عموماً ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء کا لکھا ہوا سمجھا جاتا ہے، دراصل ۱۱۹۳ھ/۱۷۸۰ء کا لکھا ہوا ہے۔ مشہور شاعر عبدالحمید کا قصہ "شاہ و گدا" بھی منظوم ترجمہ ہے۔ افضل خان خٹک نے "عیار خانۂ دانش" کے نام سے داستان کلیلہ و دمنہ کا منثور ترجمہ کیا ہے۔ یہ سب ادیب اور شاعر نظم و نثر میں اپنا ایک مقام رکھتے تھے اور ان کے قصّوں پر ادبی رنگ غالب تھا۔

بعد کے ترجموں میں بھی یہی فرق برقرار رہا۔ ادیبوں، شاعروں اور علما نے جو قصّے ترجمہ کیے ان میں ادبی اور علمی رنگ غالب رہا اور ان کی کوشش یہی رہی کہ جامی اور نظامی کی شاعرانہ خوبیوں کو بھی اسی طرح منتقل کیا جائے، جس طرح قصے کا پلاٹ منتقل کیا جا رہا ہے۔ اس کے برعکس عوامی شعرا نے زیادہ توجہ پلاٹ کی دلچسپیوں کو دی اور وقت کے مزاج کو دیکھتے ہوئے اس میں جدّت اور اضافہ کرتے رہے۔ بہت سے ترجموں میں اصل

مصنف سے زیادہ ترجمہ نگار کی شخصیت جھلکتی نظر آتی ہے۔

طباعت کے دور میں ان قصوں کے ساتھ تاجروں اور مصنفوں کا مالی مفاد وابستہ ہوا۔ ان وابستگیوں نے "ادب برائے ضرورت" کے تحت جو قصے لکھوائے، ان کا معیار نہ شعری اعتبار سے اونچا رہا نہ افسانوی اعتبار سے۔ اس دور کے بہت سے مصنفین کے حالات، حتّٰی کہ تاریخ طباعت تک دستیاب نہیں ہیں اور ان قصوں کو تاریخی ترتیب میں پیش کرنے سے کوئی ارتقائی صورت سامنے نہیں آتی۔ پھر بھی ذیل میں اب تک دستیاب قصوں کو حتی المقدور تاریخی ترتیب کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

پشتو قصّوں میں ادبی لحاظ سے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے "دلے شہئی" پہلی کتاب ہے جو خوشحال خان خٹک کے بیٹے صدر خوشحال نے لکھی تھی۔ یہ کتاب انھوں نے سولہ سو اٹھانوے (۱۶۹۸ء) میں لکھی تھی۔ ان کے بھائی عبدالقادر خان خٹک نے ۱۷۰۰ء میں "یوسف زلیخا" کا ترجمہ مکمل کیا اور پھر صدر خوشحال نے پشتونوں کے مشہور رومان "آدم درخانئی" کو مثنوی کی شکل میں ۱۷۰۶ء میں منظوم کیا۔ ان باتوں کے زیر نظر زمانی ترتیب سے فہرست کچھ یوں بنتی ہے۔

(۱) صدر خوشحال: دلے شہئی، ۱۶۹۸ء؛ (۲) عبدالقادر خان خٹک: یوسف زلیخا، ۱۷۰۰ء؛ (۳) صدر خوشحال: آدم خان درخانئی، ۱۷۰۶ء؛ (۴) طالب رشید: گل صنوبر، ۱۷۸۰ء؛ (۵) سید بو علی شاہ: قصہ بختیار کا (قصہ د بختیار) ۱۸۶۵ء؛ (۶) سید بو علی شاہ: آدم درخانئی، ۱۸۶۵ء؛ (۷) فیض (اخوند): بہرام گل اندامہ، ۱۸۷۲ء؛ (۸) مولوی احمد تیرائی (سفید ڈھیری): طوطی نامہ، ۱۸۷۳ء؛ (۹) احمد جان: یوسف زلیخا، ۱۸۷۳ء؛ (۱۰) احمد جان: شہزادہ بہرام گور اور پری حسن بانو، ۱۸۷۳ء؛ (۱۱) احمد جان: قصۂ شہزادۂ ممتاز، ۱۸۷۳ء؛ (۱۲) ملّا احمد تیرائی: شاہ روم، ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) ملّا احمد تیرائی: قصہ جور اور قاضی (قصہ د غل او قاضی کا)، ۱۸۷۷ء؛ (۱۴) میاں محمد: سیف الملوک، ۱۸۸۰ء؛ (۱۵) سیّد فضل شاہ بارکزئی: گنبد کی شہزادی (گنبت شہزاد گئی)، ۱۸۸۱ء؛ (۱۶) عبدالحمید بابا: قصۂ شاہ و گدا (قصہ د شاہ و گدا)، ۱۸۸۱ء؛ (۱۷) قاضی عبدالرحمٰن (اسازو گڑھی): جان عالم شہزادہ، ۱۸۸۷ء؛ (۱۸) ملّا نعمت اللہ: شیریں فرہاد، ۱۸۸۷ء؛ (۱۹) ملّا نعمت اللہ: قصۂ چہار درویش، ۱۸۸۷ء؛ (۲۰) ملّا نعمت اللہ: قصۂ لیلٰی مجنون، ۱۸۸۷ء؛ (۲۱) ملّا نعمت اللہ: الف لیلہ جدیدہ، ۱۸۸۷ء؛ (۲۲) ملّا نعمت اللہ: جنگ نامۂ رستم و سہراب، ۱۸۸۷ء؛ (۲۳) ملّا نعمت اللہ: قصۂ تیمبولا تیمبولا، ۱۸۸۷ء؛ (۲۴) ملّا نعمت اللہ: قصۂ سوھنی مہینوال، ۱۸۸۷ء؛ (۲۵) ملّا نعمت اللہ: شہزادی رعنا و شہزادی زیبا اور شہزادی ختن جلا وطن، ۱۸۸۷ء؛ (۲۶) ملّا نعمت اللہ: مقدمۂ عاشق و معشوق، ۱۸۸۷ء؛ (۲۷) ملّا نعمت اللہ: قصۂ خجستہ بانو، ۱۸۸۷ء؛ (۲۸) ملّا نعمت اللہ: قصۂ فتح خان قندھاری، ۱۸۸۷ء؛ (۲۹) سیّد بو علی شاہ: قصۂ شہزادۂ اختر منیر و مہرو، ۱۸۹۳ء؛ (۳۰) غازالدّین: قصۂ شہزادی شاہ خوبان، ۱۹۰۰ء؛ (۳۱) امان گجرانی: گل صنوبر، ۱۹۰۳ء؛ (۳۲) چراغ دین مدح خوان: گلدستۂ حیدری، ۱۹۰۷ء؛ (۳۳) ملّا احمد جان (مردان): قصہ طالب کا (قصہ د چنڑی)، ۱۹۱۲ء؛ (۳۴) امان اخون: عزار حیف، ۱۹۱۲ء؛ (۳۵) ملّا نعمت اللہ: آرائش محفل، ۱۹۱۲ء؛ (۳۶) اسحق: جہانگیر و گل رخ، ۱۹۱۲ء؛ (۳۷) حاجی

چراغ دین مدح خوان: قصۂ الہ دین و چراغ، ۱۹۳۶ء؛ (۳۸) صفدر جان: قصۂ لعل سکندر، ۱۹۳۹ء؛ (۳۹) دلبر جان: سبز پری زرد پری، ۱۹۴۰ء؛ (۴۰) عجب خان (پچگی): قصۂ شہزادۂ نوشاد، ۱۹۴۳ء؛ (۴۱) ماسٹر شیر بہادر ساقی (کوژوقی): سیمرغ اور شہزادۂ فخرالزمان، ۱۹۳۸ء؛ (۴۲) صاحب حق: جفاکار معشوقہ (جفاکارہ معشوقہ)، ۱۹۳۷ء؛ (۴۳) ملا احمد جان: شہزادۂ فلک ناز، ۱۹۴۸ء؛ (۴۴) صاحب شاہ: شہزادی رت شہزادی پدم، ۱۹۴۹ء؛ (۴۵) احمد: داستان امیر حمزہ، ۱۹۴۹ء؛ (۴۶) ملا نعمت اللہ: سوسی خان گل مکئی، ۱۹۴۹ء؛ (۴۷) مولانا ولی محمد (طالب): قصہ تین ٹھگوں کا (قصہ د درے ٹگانو)، ۱۹۵۰ء؛ (۴۸) امان گجراتی: ملک محمد گیتی افروز، ۱۹۵۳ء؛ (۴۹) ملا احمد تیرائی: قصۂ جمجمہ، ۱۹۴۶ء؛ (۵۰) عبدالوہاب (ابوعار): سنور خان اور روخانہ، ۱۹۵۱ء؛ (۵۱) عبدالباقی کمبٹ: دلبے شہنی، ۱۹۵۳ء؛ (۵۲) ملک عبدالغفار سواتی: شہزادہ گلشن، ۱۹۵۵ء؛ (۵۳) عبدالواحد ٹھیکیدار: سوندر پری، ۱۹۵۷ء؛ (۵۴) جمشید (ٹوپی): عجب خان آفریدے، ۱۹۶۱ء؛ (۵۵) صاحبزادہ محمدی: قصۂ شہزادی جہاندار، ۱۹۶۶ء؛ (۵۶) طالب ولی محمد: طوفان غم (شیر عالم ماموٹئی)، ۱۹۷۰ء۔

ان قصوں کے علاوہ قصوں کی چند کتابیں ایسی بھی دستیاب ہیں جن کے نہ تو مصنفین کے نام معلوم ہیں، نہ لکھنے کا دور ہی معلوم ہے۔ ایسے قصوں میں: (۱) نیرنگ عشق؛ (۲) قصۂ شہزادہ شیرویہ معروف بہ ملکہ سیمین عذار ہیں۔

چند قصے، جو نسبتاً نئے دور کے ہیں، لیکن قصہ گوئی کی تاریخ یا طباعت کی تاریخ معلوم نہیں ہو سکی، ذیل میں درج ہیں: (۱) نور محمد نوشہروی: قصۂ نیک اختر اور بی بی حسن بانو؛ (۲) نور محمد: قصۂ شہزادۂ اورنگ اور پری تاجبری؛ (۳) نور محمد: صدق یارانہ (قصہ سخی سلطان شہزادے کا)؛ (۴) محمد رمضان (پشاوری): شہزادۂ دلخرم؛ (۵) سید توحید اللہ کاکا خیل: ناطق شہزادہ؛ (۶) عزیز الرحمن مفتی: الہ دین چراغ؛ (۷) سید راج جہان ھلال: پشتون دوشیزہ (پختنہ پیغلہ)؛ (۸) ولی محمد: طالب جان؛ (۹) ابراھیم شاہ: دیو ترابان؛ (۱۰) علی حیدر جوش: قصۂ رحمدار خان بطرز نو؛ (۱۱) طالب ولی محمد: قصۂ شہزادہ لعل اور نیلم شہزادی بطرز نو؛ (۱۲) میاں مغفور گل: قصۂ سسی پنوں؛ (۱۳) منشی ایم اے ثاقب پیداوری: عجائبات جہان؛ (۱۴) امانت: شہزادہ دل افروز اور شہزادی دل افروز؛ (۱۵) علی حیدر جوش: یوسف خان شیر بانو؛ (۱۶) کریم: جلات محبوبا؛ (۱۷) ولی محمد: شہزادۂ سیف الملوک؛ (۱۸) ملا نعمت اللہ: مکر زنان؛ (۱۹) احمد: گلشن راحت (گل بکاؤلی)؛ (۲۰) فضل ربی: قصۂ شہزادہ استنبول و شہزادی فارس۔

(پریشان خٹک)

سندھی قصے: سسی پنوں، عمر ماروی، لیلاں چنیسر، مومل رانو اور نوری جام تماچی، سندھ میں لکھے جانے والے قصے ہیں۔ سوھنی مہینوال کا قصہ پنجابی زبان میں بھی منظوم ہوا ہے اور مختلف شاعروں (وارث شاہ، ہاشم شاہ، احمد یار، قادر یار، سید فضل شاہ) نے اسے نظم کیا ہے، لیکن ان سے قبل ہمیں بہاول پور کے قطب عالم شیخ عبدالجلیل چوھڑ شاہ (م ۱۵۰۲ء) کے دربار میں گائے ہوئے ایک سندھی سورٹھے کی مثال ملتی ہے جس میں سوھنی مہینوال کے قصے کو منظوم کیا گیا ہے۔ علاوہ بریں قاضی قاضن

نے سوہنی مہینوال کی داستان کو سندھی میں سب سے پہلے نظم کیا۔ وہ ۱۵۵۰ء میں فوت ہوئے تھے اور پنجابی زبان کے مذکورۂ بالا شعرا سے پہلے ہو گزرے ہیں۔ سسی پنوں کا قصہ سندھی زبان میں ہے۔ اسے پنجابی اور فارسی میں بھی نظم کیا گیا ہے، لیکن اس کا جغرافیائی ماحول تبدیل نہیں ہوا اور واضح الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ سسی بھنبھور واقع سندھ میں پیدا ہوئی تھی۔ یہ قصے، نوری جام تماچی کو مستثنیٰ کرتے ہوئے، سومرہ دور سے تعلق رکھتے ہیں جو ۱۰۵۱ء سے ۱۳۵۱ء تک رہا۔ اس دور میں ان کے منظوم ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ قیاس کہتا ہے کہ چونکہ سندھ کی منظوم رومانیں وہاں کے لوک ادب کا حصہ ہیں اور معلوم ہے کہ لوک ادب بڑی دیر کے بعد تحریر میں آیا کرتا ہے، اس لیے مدت تک بھاٹ انھیں عوام و خواص تک پہنچاتے رہے اور لوک شاعروں نے ان کے واقعات کو اپنے تخیل کی مدد سے بہتر سے بہتر بنانے اور حقیقت سے قریب تر لانے کی کوشش کی۔ نوری جام تماچی کے قصے کا تعلق سمہ دور (۱۳۵۱ تا ۱۵۲۱ء) سے ہے۔ اس کے علاوہ اس دور کی اور عشقیہ داستانیں جام لاکھ اور سہر رانی، جام اڈھ اور ہوتھل پری، جام جراڑ اور بوبنا وغیرہ بھی گاتھاؤں میں بیان ہوئی ہیں، مگر وہ کچھ اتنی زیادہ مقبول نہیں ہوئیں۔ سومرہ دور کی داستانیں سندھیوں کی روح میں جو نشاط پیدا کرتی ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کی نشو و نما میں سندھیوں کے مزاج کا بڑا دخل ہے۔ ان میں ریگستان کے لوگوں کی سادگی اور خلوص ہے۔ سندھ کے ریگ زار اور ساحل بتاتے ہیں کہ وہاں حسن کے ایسے ہی پیکر موجود ہونے چاہییں جن کا ان قصوں میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان قصوں میں جزئیات نگاری کم نظر آتی ہے، لیکن سندھ میں عام طور پر لق و دق صحرا اور کھلا کھلا آسمان نگاہ کے سامنے رہتا ہے، اس لیے یہ داستانیں زیادہ جزئیات کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں۔ جوش عشق میں جان کی بازی لگا دینا تقریباً ہر داستان میں موجود ہے۔ اس طرح غم انگیزی سے تصفیۂ جذبات ہوتا ہے جیسا کہ سطور بالا میں کیا گیا ہے۔ یہ عشقیہ داستانیں سومرہ دور میں وجود میں آئیں جو ۱۰۵۱ء میں شروع ہوا تھا، اس لیے ان داستانوں کی عمر کم و بیش ایک ہزار سال ہے۔ ممکن ہے ان میں بھاٹوں یا قصہ گو اصحاب نے بعض ایسے عناصر ترکیبی بھی شامل کر دیے ہوں جن کا تعلق قدیم تر زمانوں سے ہو۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور داستان سسی اور پنوں کی ہے۔ سندھ کے ایک قدیمی شہر بھنبھور ضلع ٹھٹھ میں سسی ایک برہمن کے گھر پیدا ہوئی۔ اس کے زائچے سے پتا چلا کہ وہ ایک مسلمان سے شادی کرے گی، اس لیے والدین نے اسے ندی میں بہا دیا۔ ایک مسلمان دھوبی نے اسے پکڑ لیا اور اپنے گھر میں پالا۔ جوان ہو کر وہ کیچ کے ایک بلوچ امیر زادہ پنوں پر عاشق ہو گئی۔ بالآخر نکاح ہوا، لیکن جب پنوں کے والد کو معلوم ہوا کہ اس نے ایک دھوبن سے شادی کی ہے تو اس نے اپنے تین لڑکوں کو بھیجا جو اپنے بھائی کو اٹھا لے گئے۔ سسی کو پتا چلا تو وہ تپتے ہوئے ریگستان میں پنوں کی تلاش میں نکل کھڑی ہوئی اور پب کی پہاڑیوں کے قریب اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھی۔ پنوں بھی بھائیوں کے چنگل سے آزاد ہو کر اس کی قبر پر پہنچا اور صدمے سے بیتاب ہو کر اس میں دھنس گیا۔ سوہنی کی رومان بھی بڑی مقبول ہے۔ وہ ایک کمہار کی بیٹی تھی۔ اس کا عاشق مہینوال بھی ایک اعلیٰ خاندان کا

نوجوان تھا۔ اس کے لیے مہینوال نے دریا کے کنارے بھینسوں کے چرانے کا کام شروع کر دیا۔ سوھنی ھر رات دریا کو گھڑے پر عبور کرکے اس سے ملاقات کے لیے جایا کرتی تھی۔ بداندیش افراد نے پختہ کے بجائے کچا گھڑا رکھ دیا۔ سوھنی حسب معمول آئی اور کچے گھڑے پر ھی دریا عبور کرنا شروع کر دیا جو لازماً پانی میں تحلیل ھو گیا اور سوھنی ڈوب مری۔ مہینوال نے درد بھری آوازیں سنیں تو اس نے بھی چھلانگ لگا دی اور سوھنی کے ساتھ اس نے بھی جان دے دی۔ پنجابی نظموں میں بھی اس داستان کو اسی طرح بیان کیا گیا ھے۔

سسی پنوں کی رومان علی شیرازی (م ۱۵۲۲ء) نے سندھ میں نظم کی۔ قاضی قاضن (م ۱۵۵۱ء)، سید علی ثانی تتوی (م ۱۵۷۳ء)، شاہ عبداللطیف بھٹائی (م ۱۷۵۱ء) محمد عارف (م ۱۷۹۳ء) سوریو فقیر (۱۸۷۳ء) اور لعلو بھگت (م ۱۸۸۵ اور ۱۸۹۰ء کے درمیان) نے بھی اسے نظم کیا ھے۔ سوھنی مہینوال کو سندھی نظم میں بیان کرنے والے قاضی قاضن، شاہ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست (م ۱۸۲۶ء) اور انگریزوں کے دور میں بیرو فقیر ھیں۔

سندھ کی تیسری کلاسیکی رومان عمر ماروی کی ھے۔ سندھ میں عمر کوٹ کا قلعہ سومرہ خاندان کے شاہ عمر سے منسوب ھے۔ اس بادشاہ کو بتایا گیا کہ مارو قوم کے گڈریا پلّوی کی لڑکی ماروی حسن و جمال میں ثانی نہیں رکھتی۔ عمر اسے زبردستی اٹھا لایا۔ اس نے ماروی کو ھر طرح کا لالچ دیا مگر وہ نہ مانی۔ بالآخر ماروی جیسی آئی تھی، ویسی ھی باعزت طور پر واپس اپنے وطن پہنچ گئی۔ کہانی بس اتنی ھے مگر شعرا نے تخیل سے کام لے کر اسے اثر انگیز رومان کی صورت دے دی ھے۔ سب سے پہلے ترخانی دور (۱۵۵۴ تا ۱۵۹۱ء) میں شاہ عبداللطیف بھٹائی کے پردادا شاہ کریم بلڑائی (۹۴۴ھ/۱۵۳۶ء تا ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء) نے عمر ماروی کی داستان کو سندھی میں منظوم کیا۔ بعد میں خود شاہ عبداللطیف نے بھی اپنے سُر مارئی میں نظم کیا اور محمّد عارف (م ۱۷۹۳ء) نے عمر ماروی کی تیس راتوں کا شعر کی زبان میں مع سوال و جواب ذکر کیا۔ لعلو بھگت نے بھی عمر ماروی کی داستان نظم کی ھے۔

لیلاں چنیسر کا سندھی رومان بھی بھنبھور سے تعلق رکھتا ھے۔ کننگھم اس شہر کی قدامت سکندر اعظم کے زمانے تک لے جاتا ھے اور محکمۂ آثار قدیمہ کے جدید انکشافات کی بنا پر کہا جاتا ھے کہ غالباً دیبل کی قدیم بستی بھی تھی۔ اس ضمن میں تاریخ معصومی (ترجمۂ اردو) کے اختتام پر توضیحات و استدراکات کے ذیل میں ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کی بحث بڑی معنی خیز ھے۔

اس قدیمی شہر بھنبھور کا حاکم چنیسر نامی تھا، وہ بڑا خوبصورت تھا۔ اس کی رانی کا نام لیلاں تھا۔ کچھ کے راجا کی بیٹی کونرو نے چنیسر کی شہرت سنی تو اپنی ماں کے ساتھ بھنبھور آ گئی اور رانی لیلاں کی نوکرانی بن گئی۔ رانی نے کونرو کے پاس نولکھا ھار دیکھا تو لالچ میں آ کر سودا کیا اور ایک رات چنیسر کی خوابگاہ میں اپنی جگہ کونرو کو سونے دیا۔ چنیسر کو پتا چلا تو اس نے رانی لیلاں کو محل سے نکال دیا۔ کچھ عرصہ کے بعد چنیسر لیلاں کے گاؤں میں گیا جس نے گھونگھٹ میں اس کے سامنے رقص کیا اور اپنے محبوب کو سامنے پا کر فرط مسرت سے جان دے دی۔ لیلاں کو دیکھ کر چنیسر نے بھی جان دے دی۔ شاہ عبداللطیف بھٹائی نے اس رومان کو

سُر لیلاں چنیسر میں بیان کیا ہے ۔

مومل رانو کی داستان اس طرح ہے کہ گوجر بادشاہوں کی اولاد میں سے مومل، اپنے باپ کے فوت ہو جانے پر اپنے ملک پر حکومت کرتی تھی۔ یہ چنیسر سومرہ (م ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء) کے زمانے کا واقعہ ہے ۔ مومل نے کاک میں ایک طلسمی محل تعمیر کرایا جس کے ارد گرد کا میدان اتنا صاف و شفاف تھا کہ معلوم ہوتا تھا، گہرا پانی ہے ۔ شیروں کے مجسمے اس طرح نصب کرائے گئے تھے کہ دکھائی دیتا تھا محل کے گرد شیر گھوم رہے ہیں ، سارا منظر بڑا خوفناک تھا ۔ اس نے شرط لگائی کہ جو شخص ان سے گزر کر محل میں پہنچ جائے گا اس سے شادی کروں گی ۔ سندھ، اور کاٹھیا واڑ کے کئی امیر زادوں نے کوشش کی مگر ناکام رہے ۔ آخر رانو مندرا کامیاب ہوا اور شادی ہوگئی ۔ وہ رات کو کاک محل میں آیا کرتا تھا ۔ ایک رات مومل کی بہن سومل مردانہ لباس پہن کر اس کے ساتھ سو گئی ۔ رانا آیا اور بدگمان ہو کر واپس چلا گیا ۔ یہ معلوم کرکے مومل نے حکومت ترک کی اور رانا مندرا کے محل کے پاس ڈٹ مقام پر رہنا شروع کر دیا اور آخر کار مایوسی میں دنیا سے چل بسی ۔ رانا کو اس کی وفاداری کا علم ہوا تو وہ بھی اس کے غم میں مرگیا ۔ اس داستان کو شاہ عبداللطیف، سچل سرمست، لعلو بھگت اور دیگر شعرا نے نظم کیا ہے ۔

نوری جام تماچی آخری سندھی قصہ ہے جس کا یہاں تعارف کرایا جائے گا۔ نوری ایک مچھیرے کی لڑکی تھی اور کوڑھ کے مرض میں مبتلا تھی۔ سمہ خاندان کے جام جونو (حکومت تا ۹ مئی ۱۳۸۰ء) نے حکم دیا کہ مبادا نوری کی وجہ سے ملک میں بیماری پھیل جائے، اسے کینجھر جھیل سے دور ایک سنسان جنگل میں پھینک دیا جائے۔ سپاہی اسے اور اس کے ماں باپ کو جبراً لیے جا رہے تھے تو جام تماچی (بار دوم ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء تا ۷۹۵ھ/۱۳۹۲ء) اور اس کے ساتھی وہاں آ نکلے اور بڑی بہادری سے ان مظلوموں کو چھڑا کر ساتھ لے گئے۔ نوری اس دور کے مشہور بزرگ شیخ حماد جمالی (م ۱۳۳۸ء) کی دعا سے شفا پا کر حور شمائل بن گئی ۔ بعد میں جام تماچی کے ساتھ اس کی شادی ہوگئی۔ جام جونو نے حملہ کیا اور جام تماچی، نوری اور محل کے دوسرے لوگوں کو گرفتار کرکے لے گیا ۔ باقی تمام کو قید میں ڈال کر نوری پر بہتیرا دباؤ ڈالا گیا مگر وہ نہ مانی ۔ انجام کار شیخ حماد کی دعا سے جام تماچی کو پھر حکومت ملی اور نوری ملکہ کی حیثیت سے اس کے ساتھ رہنے لگی ۔ اس رومان کو شاہ عبداللطیف بھٹائی نے سُر کاموڈ استعمال کرکے بیان کیا ہے ۔

ان رومانوں کو مختلف شعرا نے بیان کیا ہے اس لیے جزوی طور پر ان میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے ۔ ہر شاعر کے ذاتی رجحانات، جغرافیائی تصورات میں فرق اور پھر اس کے زمانے نے اپنے اثرات مرتب کیے ہیں، لیکن جہاں تک اصل قصے اور اس کی رومانی روح کا تعلق ہے، اس میں کوئی فرق نہیں پڑا ۔

ان تمام قصوں میں کہانی صنف نازک کے گرد گھومتی ہے ۔ سسی، سوھنی، لیلاں، مومل اور نوری کا کردار ہر شاعر کے ہاں ایک جیسا رہتا ہے ، اس لیے جزوی اختلافات بالکل نہیں کھٹکتے ۔ کہانی نوری جام تماچی کا انجام واقعی طربیہ ہے، مگر نوری کو بھی کٹھن آزمائش سے گزرنا پڑتا ہے ۔ پھر ان کہانیوں کی ہر نئی نظم میں پرندے، درخت اور مناظر وہی موجود رہتے ہیں جن کا تعلق خالصۃً سندھ سے ہے ۔ کوّا، تاڑا (برسات کا پرندہ)، ببول، نیم، کیج، بھنبھور، ملیر وغیرہ

اشیاء ہر نظم میں ملتی ہیں۔ اس لیے یہ تأثر برابر قائم رہتا ہے کہ ہم سندھ کے حقیقی ماحول میں حقیقی کرداروں سے دو چار ہیں۔ علاوہ بریں سندھی راگ اور سندھی شعر کی اپنی خصوصی تأثیر ہے۔ ان تمام امور کی بنا پر یہ منظوم داستانیں سندھ میں بڑی مقبول ہیں.

شیخ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست اور سندھ کے دیگر صوفی شعرا نے ان رومانوں کو معنویت سے لبریز کر دیا ہے۔ صوفی بزرگوں کی سندھ میں آمد عرصۂ دراز سے شروع ہو گئی تھی۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جب اُچ، منصورہ کی ریاست کا ایک ماتحت علاقہ تھا یہاں پر سیّد صفی الدّین گازرونی تشریف لائے جو برصغیر میں وارد ہونے والے پہلے صوفی بزرگ تھے۔ ان کے بعد اُچ میں کئی بلند مرتبہ اولیائے کرام آئے۔ جب شیخ بہاء الدّین زکریاؒ (م ۱۲۶۲ء) [رک بآں]۔ اور مخدوم لعل شہباز قلندرؒ (م ۱۲۷۵ء) [رک بآں] کا زمانہ آیا تو صوفی بزرگوں کے اثرات سندھ میں زیادہ تیزی سے پھیلنے لگے اور تصوف کا چرچا عام ہو گیا۔ صوفی بزرگ تصوف کے اسرار و رموز ان رومانوں کے ذریعے سمجھایا کرتے تھے۔ ان نظموں کے اشعار محفلوں میں پڑھے جاتے تھے اور اہل تصوف پر وجد و حال طاری ہوتا تھا۔ اس طرح یہ رومانیں، ان کے کردار اور ان میں مذکورہ مقامات، طیور اور درخت تک علامتی حیثیت اختیار کر گئے۔ مثلاً سسّی پنوں کا قصہ تمثیل کے طور پر پیش کیا گیا تو سسّی سے طالب، پنوں سے مطلوب، یعنی خداوند تعالٰی اور بھنبھور سے یہ جہان (جہاں مطلوب طالب کے دل میں محبت کی آگ لگا کر چلا جاتا ہے) مراد لیا گیا۔ شیخ عبداللطیف بھٹائی نے ان داستانوں کے نسوانی کرداروں کے ذریعے ایک عارف کی حیثیت سے یہ بتایا ہے کہ اپنی روح کو زیادہ سے زیادہ قوی بنانے کے لیے صرف ذات حقہ سے سروکار رکھ کر غیر حق کی کدورتوں سے دور رہنا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس کی بہترین علامت ماروی ہے جو کسی قیمت پر بھی اپنی روحانی پاکیزگی سے دست بردار نہیں ہوتی۔ انھیں لیلاں پر اعتراض ہے کہ ایک ہار کے لیے اس نے اپنی روح کی عظمت کا سودا کیا۔ سچل سرمست جام وحدت سے سرشار تھے اور من و تو کے امتیازات سے بالاتر ہو کر انھوں نے مختلف علامات کے ذریعے اپنے معانی اور مطالب کی توضیح کی۔ الغرض سندھی قصے صوفی شعرا کی بدولت روحانی کمالات کے حصول اور معاشرے کی اخلاقی اصلاح کا ذریعہ بن جاتے ہیں.

**مآخذ**: (۱) علی شیر قانع ٹھٹوی: تحفۃ الکرام، ترجمۂ اردو، اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۰ تا ۲۱۲؛ (۲) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، ترجمۂ اردو، اختر رضوی، سندھ ادبی بورڈ کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۳۹۶، ۳۶۹ تا ۳۷۳؛ (۳) رفیق خاور: چناب سے پدما تک، ادارۂ مطبوعات پاکستان کراچی؛ (۴) مختلف مقالہ نگار: سندھی ادب و پنجابی ادب در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۱۳ (علاقائی ادبیات مغربی پاکستان) ج ۱، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۱۳۳ تا ۲۸۶، ۳۴۵ تا ۳۵۹؛ (۵) مسعود حسن شہاب: خطۂ پاک اوچ، لاہور ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۲ تا ۱۸۰؛ (۶) اعجاز الحق قدوسی: صوفیائے سندھ، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۸۹ تا ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۹؛ (۷) ہاشم شاہ: کنگرے، لاہور ۱۹۶۳ء، ص ۵۶ تا ۷۶؛ (۸) کننگھم: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۲۹۶ تا ۳۰۲؛ (۹) Aitken: *Gazetteer Province of Sindh*، کراچی ۱۹۰۷ء، ص ۸۳ تا ۸۵؛ (۱۰) محمد ناظم برلاس: تاریخ سندھ،

الھند پریس، مراد آباد؛ (۱۱) اعجاز الحق قدوسی: تاریخ سندھ، حصۂ اول، مرکزی اردو بورڈ، لاھور ۱۹۷۱ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۹، [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

**بلوچی قصے**: بلوچ پاکستان، عراق، ایران، روس، افغانستان اور خلیج فارس کی ریاستوں مثلاً شارجہ میں رھتے ھیں۔ پاکستان کے حوالے سے دیکھا جائے تو بلوچ بلوچستان کے علاوہ سندھ اور پنجاب میں بھی خاصی تعداد میں آباد ھیں۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں بلوچ وسط ھند تک پہنچ گئے تھے۔ وھاں فرح نگر کی بلوچ جاگیر اس دعوے کی دلیل فراھم کرتی ھے۔ ان امور سے واضح ھوتا ھے کہ بلوچ بنیادی طور پر خانہ بدوش نسل سے تعلق رکھتے ھیں۔ وہ خود کو سامی النسل بتاتے ھیں۔ تاھم نسبیات کے بعض جدید محققوں مثلاً لانگ ورتھ ڈیمز Dames نے بلوچوں کو آریائی نسل کے باشندے ثابت کیا ھے۔

علم الانسان، علم الاقوام اور علم الانساب کے محقق خواہ کچھ کہیں، بلوچوں کا اساطیری ادب بنیادی طور پر خانہ بدوش قبائل کا ادب ھے۔ اس لحاظ سے بلوچی ادب عرب کے بدووں کے لوک ادب سے فکری اور ذوقی مماثلت رکھتا ھے۔ یہی بات یوں بھی کہی جا سکتی ھے کہ بلوچی ادب ساربانوں، چرواھوں، صحرانشینوں اور خانہ بدوشوں کا ادب ھے، چنانچہ بلوچی ادب کے عمومی موضوعات میں وسعت و فراخی، شجاعت و شہامت، غیرت و حمیت، طنطنہ و ولولہ، وفا کیشی اور وعدہ وفائی اور نسبی شرف و تفضیل کی کارفرمائیاں نظر آتی ھیں۔ جان۔ اے۔ ولسن Wilson ایک جگہ لکھتے ھیں کہ سامی نسل کے لوگوں کے طرز حیات پر صحرا کی بود و باش کا گہرا اثر تھا، چونکہ ان کا رابطہ صحرا سے تھا، وہ شدت کی حد تک روایت سے چمٹے رھتے تھے اور روایت کی شکست و ریخت کا موجب بننے والے نئے خیالات و تصورات کا مقابلہ کرتے تھے، کیونکہ وہ دہالت داری سے سمجھتے تھے کہ ان کی زندگی میں جو پاکیزگی اور سادگی پائی جاتی ھے، وہ ان نئے خیالات و تصورات سے نابود ھو جائے گی۔ اگر یہ بات عرب بدووں کے لوک ادب پر صادق آتی ھے تو یہی بات پاکستان کے بلوچی ادب پر بھی صادق آتی ھے۔

تاریخی اعتبار سے بلوچی ادب کا وجود ۱۴۸۴ء سے پہلے ناپید نظر آتا ھے۔ دوسرے لفظوں میں بلوچوں کے عظیم سورما میر چاکر خان رند سے پہلے بلوچی ادب کا کوئی نام و نشان دستیاب نہیں ھوا۔ میر چاکر خان رند سے پہلے بلوچی زبان کا کوئی لوک ادب تھا تو اس کی تلاش و جستجو اور تنقید و تہذیب میں کوئی ادبی محقق ابھی تک کامیاب نہیں ھو سکا۔ اس کا یہ مطلب ھرگز نہیں کہ بلوچ تو تھے، لیکن ان کا ادب نہ تھا۔ اصل بات یہ ھے کہ روایت کے مطابق بلوچ سانحۂ کربلا سے لے کر ۱۴۰۰ء تک مختلف دیسوں اور ملکوں کی بادیہ پیمائی اور دشت نوردی کرتے رھے۔ وہ دجلہ و فرات کی وادیوں سے نکلے تو شام و عراق سے ھوتے ھوئے ایران آئے اور پھر ایران سے سیستان اور کرمان کے راستے مکران پہنچے۔ مکران پہنچ کر انھوں نے سکونت اختیار کی اور منظم سیاسی زندگی کو اختیار کیا۔ ۱۴۸۴ء میں بلوچ سردار میر شہک نے پیرانہ سالی کی وجہ سے سیاسی کاروبار اپنے بیٹے میر چاکر خان رند کے سپرد کیا۔ ۱۴۸۴ء میر چاکر خان رند کی دستار بندی کا سال ھے اور یہ سال اس اعتبار سے بے حد اھم ھے کہ میر چاکر خان رند بلوچ نسل کا عظیم ترین سورما تصور کیا جاتا ھے۔ (یہ وھی

چاکر خان رند ہے جس کے کارناموں کا ذکر آر۔ سی ٹمپل نے *Legends of the Panjab* میں کیا ہے) ظاہر ہے سانحۂ کربلا سے رندی دور تک صدیوں پر محیط اس عہد میں ایسا بلوچی ادب لازماً تخلیق ہوا ہوگا جو لوک ادب تھا اور جسے تاحال تحریر میں نہیں لایا جا سکا۔

اس اوّلین دور میں یعنی رندی دور کا بلوچی ادب جو دراصل لوک ادب ہے، قصوں پر مشتمل ہے۔ یہ قصے رومانی یا مذہبی نہیں ہیں۔ یہ قصے خالصۃً رزمیہ ہیں، اس لیے رندی دور بلوچ نسل کا رزمیہ عہد ہے۔ یہی وہ عہد ہے جس میں رند قبائل اور لاشار قبائل میر چاکر خان رند اور میر گواہرام لاشاری کی قیادت و سیادت میں تیس سال تک لڑتے رہے۔ یہ لڑائی بلوچ نسل کی تاریخ میں طویل ترین لڑائی ہے اور بلوچ مؤرخوں نے اسے سی سالہ جنگ کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس لڑائی نے شجاعت و شہامت اور غیرت و حکمت کے بیسیوں قصوں کو جنم دیا۔ چاکر خان رند، گواہرام لاشاری، بی برگ، لود بندغ، میر جان، میر رابن، گوہر جتنی اور دیگر تاریخی کردار اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس مرحلے پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ بلوچی قصہ اپنی ساخت میں کہانی پن، کردار آفرینی، مکالمہ آرائی، ماحول نگاری اور تخاطب کا حسین امتزاج ہوتا ہے، لیکن عام قصوں سے وہ دو حیثیتوں میں قطعاً مختلف ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ اس میں تمثیل کے عناصر قوی ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ قصے کا خالق کوئی روایتی شاعر یا ادیب نہیں ہوتا، بلکہ بلوچ تاریخ کا کوئی جیتا جاگتا کردار ہوتا ہے جو قصہ بیان کرتا ہے۔ رند و لاشار کی سی سالہ جنگ نے کئی قصے جنم دیے۔ یہ قصے بہادری، شہ زوری، شہ سواری، فیاضی، فراخدلی، دریا دلی، اور دوسرے بہادرانہ، مقدس اور ارفع و اعلٰی جذبات کے امین ہیں۔ یہ قصے الف لیلوی نہیں ہیں۔ یہ قصے تاریخی واقعات ہیں جنہیں شعر و بیان کی چاشنی سے ایک نسل نے دوسری تک منتقل کیا ہے۔ گوہر کوئی تخیلی ماہ لقا نہ تھی، ایک جیتی جاگتی جاٹ خاتون تھی جو رندوں اور لاشاریوں میں سی سالہ جنگ کا سبب بنی۔ بی برگ کوئی مافوق الفطرت کردار نہ تھا۔ میر چاکر خان رند کا جاں نثار ساتھی اور مشیر تھا جو رزم و بزم میں اپنے سالار کے ساتھ رہا۔ اسی کے لیے جیا اور اسی کے لیے مرا۔ یہ درست ہے کہ رند اور لاشاری یا دوسرے بلوچ قبائل تیس سال تک ایک اندوہناک جنگ میں الجھے رہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ رومان اور محبت سے کورے تھے۔ وہ پتھر نہ تھے۔ گوشت پوست کے انسان تھے۔ چنانچہ اس عہد میں بی برگ و گراں ناز، حانی و شہ مرید اور شاہ داد و ماھناز کے قصے محبت اور الفت کے قصے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا ہے ان قصوں کے کردار بھی بلوچ تاریخ کے جیتے جاگتے کردار ہیں، کسی فسانۂ آزاد کے کردار نہیں ہیں۔ ان رومانی قصوں کے واقعات بھی خیال آفرینی کے اسیر نہیں ہیں۔ ان قصوں کے واقعات بھی حقیقی ہیں۔ ان قصوں کا کہانی پن کسی طلسم یا جادوئی قلم کا مرہون منت نہیں ہے۔ بی برگ و گراں ناز کے قصے میں بی برگ زندہ تاریخی کردار ہے۔ حانی و شہ مرید میں میر چاکر خان رند ولن کا کردار ادا کرتا ہے اور وہ بلوچوں کا تاریخ ساز کردار ہے۔ شاہ داد و ماھناز کے قصے میں شاہ داد میر چاکر خان رند کا بہادر بیٹا ہے جو ہمایوں کو تخت دہلی پر دوبارہ قبضہ دلانے کے لیے مدد دیتا ہے۔ گویا بلوچی ادب کے اوّلین

دور میں بلوچی قصے کی بنیاد سچے اور تاریخی واقعات پر استوار ہوئی، نہ کہ مافوق الفطرت واقعات پر۔

یہ نہیں کہ ان قصوں میں غلو یا مبالغہ آرائی نہیں ہے، یہ سارے قصے شعرا کی زبان میں بیان ہوئے ہیں اور ان کا پیرایۂ اظہار نظم کا ہے۔ ان قصوں کے خالق ان قصوں کے کردار ہیں۔ حانی و شہ مرید میں حانی اپنے دل کا حال بیان کرتی ہے۔ شہ مرید اپنے طور پر قلبی واردات کا اظہار کرتا ہے۔ میر چاکر خان رند کے احساسات اس کی اپنی زبان سے ادا ہوتے ہیں۔ یوں دیکھا جائے تو قصے کا خالق کوئی ایک شاعر نہیں، کئی ایک کردار ہیں اور قصہ بذات خود 'لوک ورثے' کے ذیل میں آتا ہے۔ یہ قصے بصورت نظم ہیں اور یہ نظمیں رومانی بھی ہیں، صوفیانہ بھی اور رزمیہ بھی۔ ان رومانی، صوفیانہ اور رزمیہ قصوں میں غلو اور مبالغہ آرائی کا عنصر تشبیہ اور استعارے کی حد تک ہے، نہ کہ واقعات اور کردار کی حد تک، گویا بلوچی قصے میں حقیقت نگاری کا عنصر غالب رہتا ہے۔

بلوچی قصہ گوئی کا دورِ وسط، میر نصیر خان نوری (اسے نورانی اور ولی بھی کہا جاتا ہے) کا عہد ہے۔ اس عہد میں بلوچی ادب فارسی زبان سے متأثر نظر آتا ہے، یہی وہ عہد ہے جس میں بلوچی شاعری نے فارسی الفاظ و تراکیب سے استفادہ کیا۔ یہ فکر و خیال میں رنگینی اور شوخی کا عہد بھی ہے، لیکن بلوچی شاعری پر فارسی اثرات کا نتیجہ سلبی اور منفی نوعیت کا تھا۔ بلوچی شاعری میں رنگینی اور شوخی تو آئی، لیکن جہاں خیالات ژولیدہ ہوگئے، وہاں شعری پیکر بھی مبہم ہوئے اور ساتھ ہی بلوچی شاعری کی تازگی اور سادگی بھی مجروح ہوئی اور اس کی جگہ دقت پسندی نے لے لی۔ اس عہد کا سب سے مقبول شاعر جام درک تھا اور اس کی مقبولیت کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس کے اشعار عوامی زندگی کے مد و جزر کی مصوری کرتے تھے۔ اس نے جو موضوعات منتخب کیے، وہ ارد گرد پھیلی ہوئی زندگی سے لیے گئے تھے۔ اس عہد کے دوسرے شاعر ملّا فاضل، ملّا عزّت پنجگوری اور ملّا بہرام تھے۔

اس عہد کے قصے بھی لوک ورثے کے ذیل میں آتے ہیں اور شعر کی زبان میں بیان ہوئے ہیں، مثلاً محبت خان سومری کا قصہ نصیر خان نوری کے عہد کا قصہ ہے۔ اس قصے کا خالق بھی کوئی ایک شاعر نہیں، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس قصے کو ایک پورے معاشرے نے جنم دیا۔ اس دور میں بلوچ خانہ بدوش زندگی ترک کر چکے تھے۔ اب وہ دورِ سکونت میں تھے۔ ان کے سردار ان پر عام حکمرانوں کی طرح حکومت کرتے تھے۔ ایک استحصالی طبقہ ابھر آیا تھا، جو مراعات یافتہ تھا۔ چنانچہ محبت خان سومری کے قصے میں اس استحصالی طبقے کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ اس استحصال کو سردار یا حکمران ختم نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ خود استحصالی طبقے کا رکن ہے۔ چنانچہ استحصال کے خاتمے کے لیے پیر فقیر کا کردار جنم لیتا ہے، جو معجزہ یا کرامت سے کام لے کر مظلوم طبقے کی مدد کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو دورِ وسط نے رزمیہ اور رومانی قصوں کے بجائے صوفیانہ لوک قصوں کو جنم دیا۔

بلوچی ادب کے انگریزی دور میں بلوچی قصوں کو مرتب کرنے کا کام ہوا۔ اس سے پہلے یہ قصے کسی تحریر میں نہیں آئے تھے۔ ایم لانگ ورتھ ڈیمز Dames پہلا شخص تھا جس نے بلوچی قصوں کو جمع اور مرتب کیا۔ اس نے ان

قصوں کا انگریزی زبان میں ترجمہ بھی کیا جس کا عنوان "بلوچوں کی لوک شاعری" رکھا گیا ۔ ڈیمز کے بعد ھتورام نے بھی چند ایک قصے "تواریخ بلوچستان" میں درج کیے ۔

انگریزی عہد میں مست و سمو کا قصہ خالصۃً رومانی قصہ ہے، جو ایک شاعر توکلی مست کی موت کی کہانی بیان کرتا ہے ۔ تاہم اس عہد میں رزمیہ قصے بھی لکھے گئے ۔ ان قصوں میں انگریزوں کے خلاف بلوچ سورماؤں اور عوام کی جد و جہد آزادی کے واقعات بیان ہوئے ہیں ۔ اس ضمن میں رحم علی کا نام سر فہرست ہے جس نے پچاس ہزار اشعار تخلیق کیے ۔ ان اشعار میں بلوچ غازیوں اور شہیدوں کو خراج تحسین ادا کیا ہے اور انگریزوں کی عوام دشمنی کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے ۔ رحم علی کو بجا طور پر بلوچی شاعری کا فردوسی کہا جاتا ہے ۔ اس نے انگریزوں کے خلاف بلوچ عوام کی بیداری اور جلو جہد کے جو قصے شعر کے پیرایۂ اظہار میں بیان کیے، انھوں نے بلوچوں کو ولولۂ تازہ دیا، جس سے بعد میں تحریک پاکستان میں مدد ملی ۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان قائم ہوا ۔ یہ بجا طور پر بلوچی ادب کا دور جدید ہے ۔ اسے پاکستانی دور بھی کہا جا سکتا ہے ۔ اس دور میں قصوں کی جگہ افسانہ اور کہانی نے لی ۔ اس عہد میں بلوچی ادب قصہ گوئی کے دور سے نکل چکا تھا اور وہ موضوعات جو پہلے قصوں اور داستانوں کے لیے مخصوص تھے، اب افسانہ اور کہانی کا موضوع بننے لگے ۔

رندی دور، نوری دور اور انگریزی دور کے اکثر قصے لوک شاعروں نے بیان کیے ہیں ۔ بچوں اور بڑوں کے نثری قصے بلوچی اکیڈمی کوئٹہ نے فراہم کیے ہیں ۔ بلوچی قصے نظم میں ہوں یا نثر میں، اس میں بلوچوں کی بہادری، فیاضی، مہمان نوازی، ایفاے عہد، غیرت، جرأت، بزرگان دین، خواتین اور سیدوں کا احترام، بچوں سے شفقت اور مناظر فطرت سے وابستگی کے موضوعات اپنی تمام رعنائیوں سمیت ملتے ہیں ۔ بلوچی قصوں اور کہانیوں کو فراہم اور مرتب کرنا اہل علم کا اہم فریضہ ہے ۔ اب تک صرف انجم قزلباش کی کتاب بلوچوں کے رومان چھپ سکی ہے ۔ بلوچی اکیڈیمی کوئٹہ نے گزشتہ چھے سات سال میں بلوچی قصے جمع کیے ہیں اور بلوچی زبان میں چھپوانے کا اہتمام کیا ہے ۔ ضرورت ہے کہ ان قصوں کو اردو میں ترجمہ کرکے چھاپا جائے تاکہ وہ لوگ جو بلوچی نہیں جانتے بلوچی ادب کی اس مؤثر صنف سے روشناس ہو سکیں [ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں] ۔

(سلیم خان گمی) ۔

تعلیقہ: براہوئی قصوں کا عہد بہ عہد مطالعہ ⊗ تا حال نہیں ہو سکا ۔ سچی بات تو یہ ہے کہ قیام پاکستان کے بعد پروفیسر انور رومان اور عبدالرحمٰن براہوئی کے علاوہ براہوئی ادب کی اس صنف کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی ۔ براہوئی قصوں کا ذکر سب سے پہلے میسن کی کتاب میسن کا سفر نامہ بلوچستان افغانستان وغیرہ (*Mason's Journeys in Baluchistan, Afghanistan etc.*) کی جلد دوم میں ملتا ہے ۔ میسن نے براہوئی میاں بیوی کے حوالے سے حضرت غوث الاعظم کی کرامات کا قصہ بیان کیا ہے ۔ یہی قصہ بعد میں آر ۔ جی ۔ لیڈھم R. G. Latham نے اپنی کتاب ہندوستان کی نسبیات (*Ethnology of India*) میں دیا ہے ۔ قصہ یوں بیان کیا گیا ہے :

کہیں دو کنجوس میاں بیوی رہتے تھے ۔ ان کی شادی کو کئی سال بیت گئے تھے، لیکن کوئی

اولاد نہ تھی ۔ غم زدہ بیوی ایک دن ایک نیک آدمی کے پاس گئی جو قریب ہی رہتا تھا اور بچے کے لیے دعا کی درخواست کی ۔ درویش نے اسے یہ کہہ کر ڈانٹا کہ جو چیز اللہ تعالیٰ نے اسے عطا نہیں کی وہ (درویش) اسے نہیں دے سکتا ۔ اس درویش کا ایک بیٹا تھا جس کا نام حضرت غوث الاعظم تھا ۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ غم زدہ خاتون کی مراد پوری کر سکتے ہیں ۔ چنانچہ انھوں نے خاتون کی گود میں چالیس کنکریاں ڈال کر خدا سے دعا مانگی کہ خاتون کی گود ہری ہو ۔ خاتون دعا حاصل کرکے گھر چلی گئی ۔ وقت کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے اسے چالیس بیٹے عطا کیے ۔ اب مشکل یہ پیش آئی کہ ان چالیس بچوں کی غذا اور لباس کا کیا اہتمام ہو ۔ بچوں کے باپ نے عالمِ مایوسی میں انتالیس بچوں کو لے جاکر پہاڑ چہل تن (چیلتن) کی بلندیوں پر چھوڑ دیا اور ایک بچے کو گھر پر رکھ لیا ۔ بعد ازاں اسے اپنے جرم اور گناہ کا احساس ہوا تو وہ پہاڑ پر گیا، تاکہ وہاں سے انتالیس بچوں کی ہڈیوں کو جمع کرے اور ان کے کفن دفن کا انتظام کرے ، لیکن وہ یہ دیکھ کر خوشگوار حیرت میں ڈوب گیا کہ تمام کے تمام بچے مزے سے ہیں اور درختوں پر اور پہاڑیوں میں کھیل رہے ہیں ۔ وہ واپس گھر آیا اور اس نے اپنی بیوی کو یہ حیرت انگیز بات سنائی ۔ اس کی بیوی اپنے بچوں کو واپس لانا چاہتی تھی ۔ اس نے اپنے شوہر کو مشورہ دیا کہ وہ اگلے دن صبح گھر والے بچے کو چیلتن پہاڑ پر لے جائے اور اسے دکھا کر باقی بچوں کو واپس لانے کی ترغیب دے ۔ خاوند نے ایسا ہی کیا ۔ وہ گھر والے بچے کو پہاڑ پر لے گیا اور وہاں زمین پر رکھ کر خود چھپ کر بیٹھ گیا ۔ انتالیس بچوں نے اپنے بھائی کو دیکھا تو وہ اس کے پاس آئے اور اسے اٹھا کر اپنے ساتھ پہاڑ کی چوٹیوں پر لے گئے، ایسی چوٹیوں پر جہاں کوئی نہیں جا سکتا ۔ براہوئیوں کا خیال ہے کہ یہ چالیس بچے اب بھی پہاڑ کی چوٹیوں پر اسی طرح گھومتے پھرتے ہیں اور کھیلتے کودتے ہیں ۔ ان کی یاد میں بلوچستان اور سندھ میں کئی تہوار منائے جاتے ہیں ۔

اسی طرح کاٹھ کی گڑیا کا قصہ مشہور ہے ۔ ایک ترکھان، ایک درزی، ایک سنار اور ایک درویش سفر کر رہے ہیں ۔ رات سر پر آتی ہے تو وہ جنگل میں قیام کرتے ہیں ۔ چور اچکوں اور ڈاکوؤں سے بچنے کے لیے رات کے پہلے پہر ترکھان پہرہ دیتا ہے ۔ وہ بے کار بیٹھنا پسند نہیں کرتا اور کلہاڑا لے کر ایک درخت کے تنے کو یوں کاٹتا ہے کہ وہ تنا ایک حسینہ کا پیکر نظر آتا ہے ۔ ترکھان کے بعد درزی پہرے پر مأمور ہوتا ہے ۔ وہ کاٹھ کے اس حسین پیکر کو خوبصورت لباس پہناتا ہے ۔ سنار کی باری آتی ہے تو وہ سونے اور چاندی کے زیورات سے اس حسین پیکر کو مزیّن کرتا ہے ۔ درویش اپنی باری پر خدا کے حضور سر بسجود ہو کر دعا مانگتا ہے اور پیکر میں جان پڑ جاتی ہے ۔ اب چاروں اس حسین دوشیزہ پر اپنا اپنا حق جتاتے ہیں اور باہم لڑتے جھگڑتے ہیں ۔ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پہنچتا ہے ۔ قاضی عدل گستری کے بجائے عدل کشی کرتا ہے اور خود دوشیزہ پر قبضہ جما لیتا ہے ۔ یہ مقدمہ بادشاہ تک پہنچتا ہے اور بادشاہ اس پری پیکر سے شادی رچا لیتا ہے ۔

براہوئی قصے براہوئی زندگی کے عکاس بھی ہیں اور ان کی معاشرتی قدروں کے امین بھی، ان میں ندرت بھی ہے اور اخلاق آموزی بھی، زندگی سے بے پناہ پیار بھی ملتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان میں ڈرامائی عنصر اپنی تمام رعنائیوں سمیت

اجاگر ہوتا ہے۔ یہاں ڈرامائی عنصر سے مراد کہانی اور قصے کے واقعات کا تدریجی ارتقا ہے، یہ تدریجی ارتقا اپنے اندر تحیّر کا عنصر بھی رکھتا ہے۔ براہوئی قصوں میں ان خوبیوں کا ہونا اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ براہوئی [رک بآں] زبان پاکستان کی ایک قدیم زندہ زبان ہے۔

براہوئی زبان سنسکرت سے زیادہ قدیم ہے اور کوٹ ڈیجی، موہنجو ڈرو اور ہڑپا تہذیب کی زبان ہے۔ آریاؤں کی یورش سے پہلے اس علاقے میں دراوڑ آباد تھے۔ جب آریائی لشکر گلگت چترال اور خیبر کے راستوں سے موج در موج یہاں وارد ہوئے تو یہاں کے آباد دراوڑ یا تو مارے گئے یا وسط ہند اور جنوبی ہند کی طرف نقل مکانی کر گئے یا پھر غلام بن کر آریاؤں میں جذب ہوگئے اور "داس" کہلائے، بعض محفوظ بھی رہے۔ چنانچہ قلات کے پہاڑوں میں رہنے والے دراوڑ ہمارے آج کے براہوئی ہیں، جن کی زبان اور ثقافت قدیم الایام سے ابھی تک زندہ ہے۔ تاہم براہوئی زبان اور ثقافت کو اسلامی تعلیمات نے خوشگوار حد تک متاثر کیا ہے کیونکہ بلوچستان اور سندھ میں عرب حکومت ایک خاصی مدت تک قائم رہی اور یوں عرب تمدن نے براہوئی فکر و خیال کو فکری جلا عطا کی۔

قیام پاکستان ۱۹۴۷ء تک براہوئی قصوں کی فراہمی اور تدوین کے لیے کوئی مربوط کوشش نہیں کی گئی، نہ ان کے ادوار طے ہوئے۔ یہ قصے براہوئی زبان کے لوک ورثے میں بے مثال حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں براہوئیوں کے اطوار و افعال رسم و رواج، جرأت و شجاعت، بود و باش، تصور و خیال اور عقائد و عبادات کے موضوعات ملتے ہیں۔

**مآخذ:** (۱) R. G. Latham : *Ethnology of India*، لندن ۱۸۵۹ء؛ (۲) Muhammad Sardar Khan Baluch : *History of Baluch Race and Baluchistan*، کوئٹہ ۱۹۵۸ء؛ (۳) Mir Khuda Bakhsh Bijrani Marri Baluch : *Searchlights on Baloches and Balochistan*، کراچی ۱۹۷۴ء؛ (۴) Feroz Ahmed : *Focus on Baluchistan and Pushtoon Question*، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۵) Ahmed Abdullah : *The Historical Background of Pakistna and its People*، کراچی ۱۹۷۳ء؛ (۶) Walter A. Fairservis : *The Roots of Ancient India*، لندن ۱۹۷۱ء؛ (۷) ہتورام، آر۔ بی: تواریخ بلوچستان (نظر ثانی از ملک محمد پناہ)، کوئٹہ ۱۹۰۷ء؛ (۸) Mountstuart Elphinstone : *History of India*، لندن ۱۹۱۶ء؛ (۹) Sir Denys Bray : *The Life History of a Brahui*، لندن ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) Carleton S. Coon : *The Story of Man*، نیویارک ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ایڈیٹر جیمز ہیسٹنگز)، ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) *Encyclopaedia Britannica*، شکاگو ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) *Imperial Gazetteer of India - Baluchistan*، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) *Sibbi District Gazetteer*، بمبئی ۱۹۰۶ء؛ (۱۵) *Kharan District Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) *Makran District Gazetteer*، بمبئی ۱۹۰۷ء؛ (۱۷) H. T. Sorley : *The Gazetteer of West Pakistan - Sindh*، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۱۸) Sir Denzil Ibbetson : *Punjab Castes*، لاہور ۱۹۱۶ء؛ (۱۹) Gustav Oppert : *The Original Inhabitants of India*، آرچیبالڈ کنسٹیبل اینڈ کمپنی ۱۰، پارلیمنٹ سٹریٹ، ایس۔ ڈبلیو؛ (۲۰) *Mysterious Civilisation of the Indus valley*، مقالہ در میگزین *Life*، ج ۳۲، عدد ۵، مارچ ۱۲، ۱۹۶۲ء؛ (۲۱) S. M. Kamil-ul-Qadri : *All about Brahui*، مقالہ در *Pakistan Quarterly*، سرما ۱۹۶۹ء؛ (۲۲) S. M.

The Brahui & his language : Kamil-ul-Qadiri،
مقالہ در West Pakistan، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۱ء؛ (۲۳)
کامل القادری، ایس-ایم : براہوئی زبان و ادب، مقالہ در
اورینٹل کالج میگزین، لاہور، نومبر ۱۹۶۲ء؛ (۲۴)
کامل القادری، ایس-ایم : براہوئی اور اردو، مقالہ در
اورینٹل کالج میگزین، لاہور، نومبر ۱۹۶۲ء؛ (۲۵)
The people of Pakistan : Yu. V. Gankovsky،
لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۲۶) Brahui and : M. B. Emeneau
Dravidian Comparative grammar، کیلی فورنیا
۱۹۶۲ء؛ (۲۷) Languages : Georg Morgenstierne
of West Pakistan، مقالہ در اورینٹل کالج میگزین،
لاہور، مارچ-جون ۱۹۷۳ء؛ (۲۸) R. Huges Buller :
Census India - 1901, Baluchistan، حصہ سوم، بمبئی
۱۹۰۲ء؛ (۲۹) نور محمد پروانہ : براہوئی ثقافت، مقالہ
در ثقافت اور ادب ـ وادی بولان میں، یکے از مطبوعات
بزم ثقافت کوئٹہ؛ (۳۰) عبدالرحمن براہوئی : براہوئی
ادب، مقالہ در ثقافت اور ادب ـ وادی بولان میں، یکے از
مطبوعات بزم ثقافت کوئٹہ؛ (۳۱) Wheeler Mortimer :
The Indus Civilisation، لندن ۱۹۶۶ء؛ (۳۲)
The Peoples of India : J. D. Anderson، کیمبرج
۱۹۱۳ء؛ (۳۳) The Arab : R. C. Majumdar
Invasion of India (Reprint)، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۳۴)
The Races of : Major H. W. Surgeon Bellow
Afghanistan (Reprint)، لاہور؛ (۳۵) M. Longworth
The Baluch Race : Dames، لندن ۱۹۰۴ء؛ (۳۶)
The Brahuis of Quetta-Kalat : Anwar Rooman
Region، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۳۷) Khalid A. Butt :
Cultural Treasure Land of Pakistan، مقالہ در
The Pakistan Times، لاہور، جنوری ۱۹۶۷ء؛ (۳۸)
A Catalogue of the Indian Coins in : E. J. Rapson
British Museum (Reprint)، آکسفرڈ ۱۹۶۹ء؛ (۳۹)
Baluchistan : Frye، مقالہ در The Encyclopaedia of
Islam، لندن ۱۹۵۹ء؛ (۴۰) سلیم خان گمی : بلوچ،
مقالہ در اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب،
لاہور، ج ۴؛ (۴۱) وہی مصنف : بلوچستان، مقالہ در
اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ج ۴؛
(۴۲) وہی مصنف : بلوچی، مقالہ در اردو دائرۂ
معارف اسلامیہ، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ج ۴؛ (۴۳)
عبدالقادر شاہوانی : کیا بلوچ اور براہوئی علیحدہ قومیں
ہیں؟ مقالہ در ماہنامہ بلوچی دنیا، جگّو والہ، ضلع ملتان،
جولائی ۱۹۶۰ء؛ (۴۴) گل خان نصیر : بلوچ، کراچی
۱۹۶۹ء؛ (۴۵) ش ضحی : ہمارا بلوچستان، کوئٹہ و
کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۴۶) Kamit-ul-Qadeem Qadiri :
Baluchistan، کوئٹہ و کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۴۷) Philip
History of the Arabs : K. Hitti، لندن ۱۹۵۸ء؛
The Racial History : Chandra Chakraverty (۴۸)
of India، کلکتہ؛ (۴۹) Muhammad Sardar Khan
The Great Baluch : Baluch، کوئٹہ ۱۹۶۵ء؛ (۵۰)
The Pathans : Olaf Caroe، لندن ۱۹۶۵ء؛ (۵۱)
Afghanistan : W. K. Tytler Fraser، لندن ۱۹۵۸ء،
(۵۲) Indian Myth & : Donald A. Mackenzie
Legend، لندن؛ (۵۳) Iran : R. Chrishman، Suffolk
۱۹۶۵ء؛ (۵۴) The Frontiers of Balu- : G. P. Tate
chistan، لندن ۱۹۰۹ء؛ (۵۵) انور رومان : براہوئی،
مقالہ در اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانشگاہ پنجاب لاہور،
ج ۴؛ (۵۶) عبدالرحمن غور : نغمۂ کوہسار، کوئٹہ،
۱۹۶۸ء؛ (۵۷) انجم قزلباش : بلوچوں کے رومان،
مستونگ، ۱۹۶۲ء؛ (۵۸) Muslim : Ignaz Goldziher
Studies، مترجمہ S. M. Stern، ج ۱، لندن ۱۹۶۸ء؛
Popular Poetry of : M. Longworth Dames (۵۹)
Baluches، ج ۱، گلاسگو ۱۹۰۷ء؛ (۶۰) W. N.
History of the World : Weech، لندن ۱۹۵۱ء؛ (۶۱)
Punjab Castes (Reprint) : Sir Denzil Ibbetson،
لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۶۲) A Glossary : Rose و Maclagan

*of the Tribes & Castes of the Punjab & N.W.F.P.*، ج ۱، ۲، پٹیالہ ۱۹۷۰ء؛ (۶۳) علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی: فتح نامہ المعروف بہ چچ نامہ، طبع عمر بن محمّد داؤد پوتا، مطبع لطیفی دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۶۴) نور محمد پروانہ براھوئی: براھوئی قاعدہ، کوئٹہ ۱۹۶۱ء؛ (۶۵) جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، ج ۱، لاھور ۱۹۷۵ء؛ (۶۶) Mir Ahmad Yar Khan Baluch: *Inside Baluchistan*، کراچی ۱۹۷۵ء؛ (۶۷) W. G. Archer: *The Hill of Flutes*، لندن ۱۹۷۴ء؛ (۶۸) Major General M. R. Haig: *The Indus Delta Country*، (Reprint) کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۶۹) *The Early Dravidians*، مقالہ در *The Wonder that was India, A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent*، مدیر A. L. Basham، آوکسفرڈ ۱۹۷۵ء؛ (۷۰) Jay Chandra Narang Vidyalankar: *The Regional & Linguistic Structure of India*، مقالہ در *The Cultural Heritage of India*، ج ۳، کلکتہ ۱۹۵۸ء۔

(سلیم خان گمی)

⊗ **تعلیقہ: کشمیری قصے:** کشمیری زبان کے محققین کے لیے کشمیری زبان کے شعری ادب کا سراغ لگانا اور اس کے محاسن یا عیوب گنانا آسان ہے، البتہ کشمیری زبان کے نثری ادب کا سراغ لگانا مشکل کام ہے۔ یہ ابھی تک طے نہیں ہو سکا کہ کشمیری زبان کی پہلی نثری کتاب کب ضبط تحریر میں آئی، یا اسے کب شائع کیا گیا، لیکن اگرچہ کشمیری زبان کا ابتدائی ادب ناپید ہے، اس کے قدیمی قصے جو مسلمانوں کی کشمیر میں آمد سے پہلے کے زمانوں سے تعلق رکھتے ہیں، سینہ بہ سینہ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا قصہ وادی کشمیر سے پانی کے اخراج کا ہے جو یوں ہے:

جب برھما کا پوتا کیشپ جنوبی ھند سے شمالی ھند کی طرف آیا تو اس نے پنجاب میں جالندھر کے مقام پر پہنچ کر محسوس کیا کہ پانی کے راکشش جلود بھاوا نے شمالی پنجاب اور کشمیر کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ وہ جپ تپ میں مصروف ہو گیا۔ برھما، وشنو اور شیو نے اس کی امداد کی۔ وشنو نے سور بن کر بارہ مولا کے قریب پہاڑوں کو کاٹا، جھیل کا پانی بہ نکلا لیکن جلود بھاوا پاتال میں چھپ گیا۔ بہرحال دیوتاؤں نے اس کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا۔ جلود بھاوا کے مر جانے پر دوسرے چھوٹے جنّ اور راکشش حوصلہ ھار بیٹھے اور وادی کشمیر پانی نکل جانے کے بعد سکونت کے قابل ھو گئی۔ لوگ گرمیوں میں وادی میں قیام کرتے اور سردیوں میں جنوب کی طرف چلے جاتے۔ ایک بار ایک برھمن نے سردیوں کا موسم وادی کشمیر میں گزارنے کا تہیہ کیا اور ایک غار میں مقیم ہو گیا۔ جنّوں کو پتا چلا تو وہ اسے پکڑ کر لے گئے اور دور ایک جھیل میں پھینک دیا، جسے دیکھ کر وہ حیران رہ گیا کہ یہ دراصل جھیل نہیں، محل ہے جہاں نیل ناگ رہتا ہے، جو سانپوں کا بادشاہ ہے۔ برھمن نے نیل ناگ سے جنّوں کی شکایت کی۔ نیل ناگ نے اسے تسلی دی اور اسے نیل مت پران نامی کتاب بھی دی اور کہا کہ اگر وہ نیل مت پران میں لکھی گئی ھدایات پر عمل کرے گا تو جن بھوت یا راکشش اسے تنگ نہیں کریں گے۔ چنانچہ برھمن نے نیل مت پران کی ھدایات پر عمل کیا اور لوگ سردی اور گرمی کے موسموں میں کشمیر میں قیام کرنے لگے۔ اب ان کو جنّ یا بھوت نہیں ستاتے تھے۔

جی۔ ایم۔ ڈی صوفی اپنی انگریزی تصنیف کشیر (حصّہ اوّل، ص ۱۱) میں نیل مت پران کے بارے میں لکھتے ہیں ”نیل ناگوں کا سردار تھا۔

نیل مت پران اوتار نیل کی ہدایات کی کتاب ہے۔ یہ کتاب قدیم ترین تحریری دستاویز ہے جو ہمیں معلوم ہے اور جس میں کشمیر کی ابتدا کے بارے میں قصے اور روایتیں درج ہیں۔ اس میں کشمیر کے مقدس مقامات کے تذکرے بھی درج ہیں۔

نیل مت پران میں وادی کشمیر کی ابتدا سے متعلق روایتیں اور قصے تو موجود ہیں، لیکن یہ کتاب سنسکرت میں ہے، کشمیری زبان میں نہیں۔ کشمیری قصوں سے متعلق دوسری قدیم ترین کتاب برہت کتھا ہے جو سنسکرت میں ہے۔ اسے ہم اردو میں عظیم کہانی اور پنجابی میں وڈ کتھا کہیں گے۔ اس کے مصنف کا نام گونا ڈیہ Gonadya ہے۔ گوناڈیہ شاعر تھا اور نسلاً پشاچ تھا، اس لیے غالب خیال یہ ہے کہ برہت کتھا اصلاً سنسکرت کی کتاب نہیں بلکہ پشاچی زبان کی منظوم کتاب ہے اور اس میں کشمیر اور اہل کشمیر سے متعلق کہانیاں ملتی ہوں گی۔ کتاب نایاب ہے، تاہم اس کتاب کے حوالے پالی زبان میں اور بدھ مت کی بعض مذہبی کتابوں میں ملتے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ گوناڈیہ کی اصلی کتاب جو پشاچی میں تحریر ہوئی، دوسری صدی قبل مسیح سے پہلے ضبط تحریر میں لائی گئی اور اس کے بعد برہت کتھا سنسکرت اور پالی میں ترجمہ ہوئی، کیونکہ کشمیر اور گلگت کے علاقوں میں بدھ مت کے عروج کے زمانے میں کہانیاں لکھی جاتی تھیں۔

گیارھویں صدی عیسوی میں کشمیر کے دو معروف ادیبوں نے کہانیوں کی دو کتابیں تحریر کیں۔ سوم دیو کی کتاب کا نام کتھا سرت ساگر ہے اور دوسری کتاب کا عنوان برہت کتھا منجری Manjri ہے۔ یہ دونوں کتابیں سنسکرت میں ہیں اور گوناڈیہ کی کتاب برہت کتھا کے چربے ہیں۔ سوم دیو کی کتاب کتھا سرت ساگر میں گوناڈیہ کو ایک ناگا شہزادہ کرت سین Kirt Sena کا بیٹا بتایا گیا ہے جو ایک برہمن خاتون کے بطن سے تھا۔ جب پنڈت کلہن نے اپنی کتاب راج ترنگنی تحریر کی تو نیل مت پران اس کے پیش نظر تھی، سنسکرت زبان میں یہ کتاب ۱۹۳۶ء میں لائیڈن (ہالینڈ) میں ای۔ جے۔ برل E. J. Brill نے شائع کی۔ اسے کے۔ ڈی۔ وریس K. D. Vrees نے مرتب کیا، (ص ۱۱)۔

کشمیری زبان کا قدیم ترین قصہ ہیمال ناگرے ہے، جسے ولی اللہ متو نے منظوم کیا۔ اس کے بعد لولری ہامبور کا نام آتا ہے۔ ان قصوں کا زمانہ مہابھارت کی جنگ کے بعد کا ہے، اس وقت کشمیر پر پانڈو خاندان کی حکومت تھی۔ دونوں قصے کشمیر میں بے حد مقبول ہیں لیکن ان دو قصوں سے کہیں زیادہ مقبول اکہ نندن کا قصہ ہے۔ کشمیری زبان کا یہ قدیم قصہ ہر کشمیری کو خواہ وہ شہر کا رہنے والا ہو یا گاؤں کا، زبانی یاد ہوتا ہے۔ بیاہ شادی اور دوسرے اجتماعوں میں لوگ اسے دلچسپی سے پڑھتے اور سنتے ہیں۔ یہ قصہ سب سے پہلے رمضان بٹ نے نظم کیا۔ اس کے بعد احمد زرگر، صمد میر اور علی وانی نے اسے نظم کے قالب میں ڈھالا، لیکن سب سے زیادہ شہرت رمضان بٹ کے قصے کو حاصل ہوئی۔

یہ تینوں قصے خالص کشمیری ہیں اور کشمیر کے قدیم اعتقادات و تصورات کو پیش کرتے ہیں۔ ان قصوں میں ہمیں اشاعت اسلام سے پہلے کا کشمیر ملتا ہے۔ انہیں ہم جادو والے قصے کہہ سکتے ہیں، یعنی یہ وہ قصے ہیں جن میں دیوی دیوتا، راکشش، جن بھوت، چڑیلیں پریاں، ٹونے

ٹونکے اور جنتر منتر ملتے ہیں۔ ان قصوں میں جھیلیں، سانپ، رشی منی اور پروہت پائے جاتے ہیں۔ ان قصوں کا انسان بے بس اور سحر زدہ ہے، مافوق الفطرت قوتوں کا نخچیر بھی ہے اور بیچارا بھی۔ ان قصوں میں اگر رومان ملتا ہے، تو وہ بھی سحر زدہ ماحول اور فضا میں پروان چڑھتا ہے۔ میاں محمّد بخش کا قصہ سیف الملوک بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ پنجابی قصہ کشمیری قصے گل ریز سے متأثر نظر آتا ہے۔ گلریز کا قصہ مقبول شاہ کرالہ واری نے کشمیری میں منظوم کیا ہے۔ دونوں قصوں میں ہیرو جنوں اور پریوں کے رحم و کرم پر ہوتا ہے اور ایک کے بعد دوسری مہم سر کرنا پڑتی ہے۔ اصل میں یہ سحریہ قصے اہل کشمیر کی مائیتھالوجی (دیو مالا) کو شعری پیرائے میں ظاہر کرتے ہیں۔ سیف الملوک اور گلریز در اصل فارسی داستان کے علی الترتیب پنجابی اور کشمیری روپ ہیں۔

کشمیر میں اشاعت اسلام سے پہلے جو قصے رواج پذیر ہوئے، وہ ناگا مت، ہندو مت اور بدھ مت کے اعتقادی تصورات کو پیش کرتے ہیں، گویا ان قصوں کی بنیاد ناگا مت، ہندو مت اور بدھ مت کی مائیتھالوجی (دیو مالا) پر استوار کی گئی ہے۔ اشاعت اسلام کے بعد اہل کشمیر کا ذوق نظر بدلا تو مسلمانوں کی مخصوص تہذیب و ثقافت سے متعلق قصے مقبول ہوئے۔ مثلاً کشمیری زبان میں ہمیں جو قصے ملتے ہیں، ان میں شیریں فرہاد، لیلیٰ مجنوں، سسی پنوں، ہیر رانجھا، سوہنی مہینوال، یوسف زلیخا، امیر حمزہ، صاحب خان، سید شیخ شاہ، شہزادہ بہرام، شہزادہ یوزا[بوذا] آصف، سام نامہ اور شاہنامہ مشہور ہیں۔ یہ وہ قصے ہیں جن کا تعلق عرب، ایران، بلوچستان، سندھ اور پنجاب سے ہے، تاہم کشمیری اہل قلم نے انہیں کشمیری زبان کے قالب میں ڈھال کر اسلامی تہذیب و ثقافت کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

یہ طے شدہ امر ہے کہ قدامت کے اعتبار سے کشمیری قصے پاکستان کی دوسری زبانوں پنجابی، پشتو، سندھی، بلوچی اور براہوئی سے مقابلةً قدیم ہیں۔ عددی اعتبار سے بھی کشمیری زبان میں ان زبانوں سے زیادہ قصے ملتے ہیں۔ یہ قصے سحریہ بھی ہیں اور رزمیہ بھی، عشقیہ بھی اور طربیہ بھی، تاریخی بھی اور مذہبی بھی۔ کشمیری زبان میں ایسے شاعر بھی ملتے ہیں، جنہوں نے اپنی ساری زندگی قصے منظوم کرنے میں گزار دی۔ مثال کے طور پر محمود گامی نے پنج گنج، ہارون رشید، شیریں خسرو، لیلیٰ مجنوں، یوسف زلیخا، اور شیخ صنعان کے قصے منظوم کیے۔ پرمانند نے شولگن، رادھا سولمبر اور سداماں لکھے۔ مقبول کرالہ واری نے گلریز، گریست نامہ، ملہ نامہ، پیر نامہ، بہار نامہ، منصور نامہ اور ایوب نامہ لکھے۔ وہاب پرے نے شاہنامۂ فردوسی کا ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ قصۂ مکرزن، قصۂ چہار درویش، قصۂ نونہال گلبدن، قصۂ بہرام گور اور خلافت نامہ کو شعری پیکر عطا کیا۔ کرشن داس نے راس لیلہ اور شولگن کو امر بنایا۔ عزیز اللہ حقّانی نے ہارون الرشید، محمود غزنوی اور شیخ صنعان کی حیات اور کارناموں کو نظم کرکے داد حاصل کی۔ علاوہ ازیں واقعات کربلا کو بھی کشمیری میں نظم کیا گیا۔ امیر حمزہ کے افسانوی کارنامے بھی کشمیری زبان میں ڈھل کر بے حد مقبول ہو چکے ہیں۔ غرض یہ کہ قصوں اور داستانوں کے ذیل میں کشمیر کی روایتی ذہانت و فطانت اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتی ہے۔

ذیل میں قصّۂ اکہ نندن کی تلخیص پیش کی جاتی ہے۔ اکہ نندن کشمیر کے چند قدیم ترین قصوں میں سے ہے۔ یہ قصہ نفس امارہ پر قابو پا کر سکون قلب حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ گویا اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ نفس امارہ کو نفس مطمئنہ میں کیسے بدلا جائے۔

یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب جھیل ولر بالکل خشک تھی اور اس کے اندر بنے ہوئے ایک خوبصورت محل میں ایک مہاراجا رہتا تھا جس کی کوئی اولاد نہ تھی۔ مہارانی کا نام رتن مالا تھا اور وہ بے چاری اپنے شوہر کے ساتھ مل کر روزانہ اولاد کے لیے دعائیں مانگتی تھی۔ آخر ان کی دعا قبول ہوئی۔ ایک دن ایک جوگی محل میں آیا۔ اس نے مہاراجا اور مہارانی کو بتایا کہ ان کے ہاں خوبصورت بچہ پیدا ہوگا بشرطیکہ وہ بارھویں سال اس بچے کو اس کے حوالے کر دیں۔

مہاراجا اور مہارانی اس شرط پر رضا مند ہو گئے اور وقت گزرنے کے بعد ان کے ہاں ایک چاند سا بیٹا پیدا ہوا جس کا نام اکہ نندن رکھا گیا۔ جب بیٹا بارہ سال کا ہوا تو جوگی وارد ہوا اور اس نے بچے کا مطالبہ کیا۔ اکہ نندن اس وقت پڑھنے کے لیے پاٹ شالا گیا ہوا تھا۔ والدین نے اسے بلایا اور روتے ہوئے اسے جوگی کے حوالے کر دیا۔

جوگی نے کہا کہ اکہ نندن ذبح کر کے پکایا جائے، کیونکہ وہ بھوکا ہے۔ مہاراجا اور مہارانی نے اس اندوہناک حکم پر روتے چلاتے عمل کیا۔

مہاراجا اور مہارانی رو پیٹ رہے تھے اور جوگی مزے سے گوشت کھا رہا تھا۔ آخر تنگ آ کر جوگی نے اکہ نندن کے والدین سے کہا کہ رونے چلانے کے بجائے اکہ نندن کو پکارو۔ جب انھوں نے اکہ نندن کو پکارا تو وہ معصوم چہرہ لیے سامنے حاضر ہوا اور بولا "ہاں میں ابھی پاٹ شالہ سے آیا ہوں، بھوکا ہوں، کچھ کھانے کو دو"۔ والدین نے حیران ہو کر اکہ نندن کو باری باری سینے سے لگایا اور پھر جوگی کی طرف متوجہ ہوئے مگر وہ غائب ہو چکا تھا۔

**مآخذ:** (۱) سید غلام حسین شاہ کاظمی: *کشمیری لوک داستانیں*، نشر شدہ آزاد کشمیر ریڈیو، مظفر آباد، ۱۹۷۵ء؛ (۲) سلیم خان گمی: *کشمیری ادب و ثقافت*، ادارۂ مطبوعات پاکستان، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۳) جی۔ ایم۔ ڈی صوفی: *کشمیر* (انگریزی)، پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۴) نور الدّین دار: *کشمیری ادب اور یورپ*، مقالہ در *کشمیر ویکلی*، راولپنڈی، ۲۲ جولائی ۱۹۹۵ء؛ (۵) Veronica Jons: *Myths and Legends of India*، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۶) I. Bhatnagar: *Let-Ded*، مقالہ در *The Tribune*، چنڈی گڑھ، ۷ جولائی ۱۹۹۳ء؛ (۷) Ibn-i-Adam: *Soofis of Kashmir*، مقالہ در *The Pakistan Times*، راولپنڈی، ۲۳ مئی ۱۹۹۲ء؛ (۸) Nigal Cameron: *Kashmir*، مقالہ در *National Geographic Magazine*، واشنگٹن ڈی۔سی نومبر ۱۹۵۸ء؛ (۹) Christopher Rand: *Himalayan Pilgrimage*، مقالہ در *National Geographic Magazine*، اکتوبر ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) Florence H. Mordon: *House Boat Days in the Vale of Kashmir*، مقالہ در *National Geogrophic Magazine*، اکتوبر ۱۹۲۹ء؛ (۱۱) J. Hutchison: *Guide to Inner Mountains between Simla and Kashmir*، لاہور ۱۹۲۵ء؛ (۱۲) Mohibbul Hasan: *The Foundation of the Sultanate*، ایران سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) Fredrick Drew: *Jammu and Kashmir Territories*، دَرد لوگوں کے متعلق باب۔

(سلیم خان گمی)

**قِصّہ** (ملایا): عربی کی طرح ملائی زبان *

میں بھی حکایۃ کے معنی کہانی، قصہ، بیانیہ یا تاریخی واقعہ ہیں۔ یہ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل کی دو سماتری کتابوں میں عنوان کی حیثیت سے آیا ہے، یعنی پسائی کے حکمرانوں کی تاریخ حکایت راجا پسائی اور حیات سکندر ذوالقرنین، جو فارسی عربی مصادر سے ماخوذ ہے، اور جس میں سکندر اعظم کو بطور ایک مبلغ اسلام پیش کیا گیا ہے۔ شاید ان سے کچھ بعد کی اور پندرھویں صدی کے ملکّا میں جاوی مجلّے میں تحریر کردہ حکایت پیرانگ پانڈوا جیا (یا بھارتا یودھا)، حکایت سانگ بوما (یا بھاوما کاویا) اور متعدد دوسری حکایات ہیں جو جاوی خیالی کھیل (Shadow Play) کے "پنجی" حکایات کے مجموعے (حدود ۱۲۵۰ء/ ۱۳۵۰ء) پر مبنی ہیں۔ حکایت سری راما یا راماین کا ملائی ترجمہ بھی اس دور سے تعلق رکھتا ہے، لیکن ملائی "وقائع" (Malay Annals) (پندرھویں تا سولھویں صدی عیسوی) میں کہا گیا ہے کہ جب البوقرق نے ۱۵۱۱ء میں ملکّا کو فتح کیا تو ملائیوں کے ہاں ایک حکایت امیر حمزہ اور ایک حکایت حنفیہ موجود تھیں جو دونوں فارسی سے ماخوذ تھیں؛ ایک اور ملائی حکایت حکایت یوسف ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے بارے میں قصے، جو ملایا کی اسلامی ثقافت کے 'ہندی۔ فارسی' دور کے آغاز سے متعلق ہیں، ان سب کو حکایات کا نام دیا گیا ہے، مثلاً حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے روحانی نور [نور محمّدی]، آپؐ کے اشارے سے چاند کے شق ہو جانے اور آپؐ کی حیات اور وفات کے واقعات۔

اس نام [یعنی حکایت] کا اطلاق مسلم مآخذ کے مشہور سلسلہ ہاے قصص کے تراجم پر بھی ہوتا ہے۔ فارسی طوطی نامہ کا ترجمہ حکایت بیان بدیمان (= "عقل مند طوطے کی کہانی") یا حکایت خوجہ میمون (= خوش قسمت تاجر کی کہانی) کے نام سے کیا گیا۔ پندرھویں صدی عیسوی کی ملکّا کی ایک خاتون کا نام اسی حکایت کے ایک کردار کے نام پر سابریہ (صبریّہ) رکھا گیا تھا۔ سات وزیروں کی تاریخ (حکایت بختیار) کے دو نسخوں، عربی سے ماخوذ حکایت غلام (یا حکایت راجا ایخ) اور حکایت کلیلہ و دمنہ کے ایک مکمل نسخے کا تعلق بھی گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی سے ہے۔ آخر الذّکر کا تازہ ترین ترجمہ تقریباً ۱۸۲۵ء میں Raffle کے کارک، منشی عبداللہ نے تامل سے کیا اور اس کا نام حکایت پنجہ تندرم رکھا۔ اسی مترجم نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام حکایت عبداللہ رکھا۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل تک ملایا کے مسلمان ہندوستانی مصادر سے ترجمہ شدہ متعدد حکایات سے برابر محظوظ ہوتے رہے، جن میں دیوتا نژاد شہزادے اور شہزادیاں، جن بھوت اور انسان کے ہر مکر و فریب پر فتح حاصل کرتے ہیں اور جن میں غیر ضرر پذیر ابطال، دیووں کو ارجن کی کمان یا یافث (Japhet) کی تلوار سے شکست دیتے ہیں اور روحوں، جنّوں اور ہندو مسلم دونوں قسم کے بزرگوں کی مدد سے پہیلیاں حل کرتے ہیں۔ اسلام کے ظہور کے بعد مسلم ہندوستان کی ہندو تہذیب کے قصے حکایتوں میں منتقل ہو گئے، جنھیں ایرانی داستانوں کی یادوں، شاہنامہ کے قہرمانوں، مثلاً جمشید اور بہرام کی طرح اشارات و کنایات، قصۂ سکندر سے ماخوذ واقعات، بغداد، مدینے، مصر اور بوزنطہ کے حوالوں اور (جیسا کہ حکایت شاہ مرداں میں ہے) صوفیانہ توضیحات سے مزیّن کر دیا گیا ہے۔

ملایا کی تاریخ جاوا کے تاریخی رومان کی تقلید میں شروع ہوئی، اور اگرچہ ملایا کا ایک عالم افسانوی ادب سے تاریخ کے مابہ امتیاز ہونے کو برطانوی محکمۂ تعلیم کی طرف سے ایک کتاب تواریخ ملایو کی اشاعت (بار دوم، ۱۹۲۱ء) سے منسوب کرتا ہے، تاہم ملایا کے مؤرخین نے اکثر اپنی تصانیف میں "حکایت" پر سجرہ (وقائع) یا سلسلۂ انساب کی طرح کے الفاظ یا ایسے ناموں مثلاً بستان السلاطین یا تحفۃ النفیس (= قیمتی تحفہ) کو ترجیح دی ہے۔

**مآخذ**: (۱) R. O. Winstedt: A History of Classical Malay literature (with bibliography)، در Journal of the Malayan Branch of the R. A. S.، ۳۱/۳ (۱۹۵۸ء)؛ (۲) C. Hooykaas: Literatuur in Maleis en Indonesisch، Groningen اور جکارتا ۱۹۵۲ء (ملائی ترجمہ: Penyedar sastera، کوالالمپور ۱۹۶۳ء)؛ (۳) A. Bausani: Note sulla struttura della "hikayat" classica malese، در A I U O N، سلسلۂ جدید n. s.، ۱۲ (۱۹۶۲ء)، ص ۱۶۳ تا ۱۹۲ (اور اس میں مذکور مآخذ)۔

(R. O. WINSTEDT)

⊗ **قصّہ (پنجابی)**: قصہ کا لفظ عربی مادہ ق ص ص سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے بیان کرنا، پنجابی میں انھیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ اہل پنجاب بھی قصہ میں بیان، کہانی، کتھا، حکایت، ذکر، رام کہانی ہی کے مفہوم کو سامنے لاتے ہیں۔ پنجابی میں قصہ کو بکھیڑا، جھگڑا یا تکرار کے معنوں میں بھی بعض اوقات استعمال کیا جاتا ہے۔ (پنجابی کوش، ۱: ۷۴۴، بزبان گورمکھی)۔

پنجابی میں قصہ زیادہ تر داستان گوئی کے لیے ہی استعمال ہوا، مگر انیسویں بیسویں صدی عیسوی میں اس میں تھوڑی سی تبدیلی آئی اور وہ یوں کہ اس دور میں ایسے چھوٹے چھوٹے قصے بھی لکھے گئے ہیں جن کو داستان کے معنی نہیں دیے جا سکتے مثلاً "فیشن دا پٹاکا" یا "فیشن ایبل وال جاپانی" وغیرہ۔ یہ قصے انگریزی اثر کے تحت چھوٹی چھوٹی نظموں کے نتیجے میں وجود میں آئے اور عموماً انگریزی دور ہی میں لکھے گئے۔ مگر جس قصے کا ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں، یہ داستان یا بیان کا پہلو رکھتا ہے چنانچہ یہاں قصے کے اسی پہلو پر روشنی ڈالنا ضروری ہے جس کی روایت پنجابی ادب میں سیکڑوں سال پرانی ہے۔

**ابتدائی دور**: یہ بات ایک حقیقت کے طور پر تسلیم شدہ ہے کہ باقاعدہ تحریری روپ میں آنے سے پہلے لوک ادب پیدا ہوتا ہے جس کے خالق عوام ہوتے ہیں۔ پنجابی میں جس دور کا ادب تحریری طور پر ہم تک پہنچا ہے، اس سے قبل یہاں لوک ادب موجود تھا۔ اس کی کیا نوعیت تھی؟ اس بارے میں یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اس میں داستان ضرور تھی، کیونکہ پنجابی کی پرانی واروں، گیتوں اور کہانیوں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے۔ روسی مصنف سری بریاکوف کا کہنا ہے کہ ان لوک قصوں سے جس پرانی کہانی کی نشاندہی ہوتی ہے، وہ راجا رسالو کی کہانی ہے جو راجا سلوان کا چھوٹا بیٹا اور پورن بھگت کا بھائی تھا۔ (Punjabi Literature، ص ۱۱)۔

گندھارا تہذیب کے بارے میں چھان بین کرنے کے بعد اور باتوں کے ساتھ یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ پہلی صدی عیسوی کے لگ بھگ کی چیزوں میں اس زمانے کی تحریر سنسکرت پراکرت کے کچھ نمونے بھی ہاتھ لگتے ہیں۔ ان میں ایک دلچسپ اور معرکہ آرا رزمیہ نظم بھی ہے جس کا نام "برہت کتھا" (بڑی داستان) ہے اس کا اصل مسودہ

پشاچی پراکرت میں لکھا گیا ہے، جس کی زبان آج کل کی پنجابی سے مشابہت رکھتی ہے۔ (کتاب مذکور، ص ۱۰)۔

برصغیر پر عربوں کی آمد آمد تو ظہور اسلام سے پہلے ہی شروع ہو گئی تھی اور یہاں کی تہذیب پر عرب اثرات بھی پڑنے لگے تھے، ظہور اسلام کے بعد مسلمان عرب یہاں تجارتی قافلے لے کر آتے جاتے رہے۔ محمّد بن قاسم کی فتح سندھ کے دوران میں مسلم اثرات اور بھی زیادہ بڑھے۔

آٹھویں۔ دسویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں پنجابی ادب کی تاریخ لکھنے والوں نے جن لوک واروں کی نشاندہی کی ہے ان میں سکندر ابراہیم، ٹنڈے اسراج، رال کمال اور موج اللہ بعلیما اور محمہ حسنہ کی واریں شامل ہیں۔ یہ سب رزمیہ نظمیں ہیں جو مقامی راجاؤں اور مہاراجاؤں کے درمیان لڑائیوں کے حالات بیان کرتی ہیں۔

ان واروں میں سے "ٹنڈے اسراج" کی کہانی یوں ہے کہ مقامی راجا سارنگ کا ایک بیٹا اسراج تھا۔ اس کی سوتیلی ماں اس پر فریفتہ تھی۔ اس کی تمام کوششوں کے باوجود اسراج نے اس کی محبت کا جواب محبت سے نہ دیا، چنانچہ وہ برہم ہو کر انتقام پر اتر آئی اور راجا سارنگ سے کہا کہ اسراج نے اس پر بری نیت سے ہاتھ ڈالا ہے اور اس کی بے عزتی کی ہے۔ راجا سارنگ نے انتہائی غصے میں حکم دیا کہ اسراج کو قتل کرکے دریا میں پھینک دیا جائے۔ جلاد کو رحم آ گیا اور اس نے اسراج کی ایک کلائی کاٹ کر اسے آزاد کر دیا۔ اسراج گھومتا پھرتا ایک ایسی سلطنت میں پہنچا، جہاں کا اسے راجا بنا دیا گیا۔ اس اثنا میں اسے خبریں ملیں کہ اس کے باپ کی سلطنت پر دشمنوں نے یلغار کر دی ہے۔ راجا سارنگ نے مدد کے لیے پکارا۔ دونوں نے مل کر دشمنوں کا مقابلہ کیا۔ اب اسراج نے اپنے باپ کو اپنے بارے میں بتایا اور یہ بھی بتایا کہ اس کی سوتیلی ماں نے اس پر تہمت لگائی تھی۔ یہ معلوم کرکے راجا سارنگ اسراج کے حق میں تخت سے دستبردار ہو گیا (Punjabi Literature، ۸، ۱۹)۔

سرسری نظر سے دیکھا جائے تو یہ کہانی "پورن بھگت" کی کہانی سے ملتی جلتی ہے، مگر اصل بات یہ ہے کہ اس کا صرف اسراج کے کلائی کٹوا کر جانے تک کا حصہ ہی اس سے مشابہ ہے۔ ظاہر ہے یہ ایک رزمیہ داستان ہے، باقاعدہ ایک کہانی اور پلاٹ رکھتی ہے اور اس کا انداز بیانیہ ہے۔ اس قسم کی واروں کا سراغ گرو نانک (۱۴۶۹–۱۵۳۸ء) کے زمانے تک عام ملتا ہے، کیونکہ گرو نانک نے بھی اپنے کلام کے متعلق جو گرو گرنتھ (۱۶۰۴ء) میں شامل ہے، اس قسم کی ہدایات دی ہیں کہ میرا فلاں کلام فلاں وار کی طرز پر گایا جائے۔ یہ علٰحدہ بات ہے کہ انھوں نے اور ان کے پیرووں نے ان واروں میں قصہ اور داستان کے واقعاتی رنگ کے ساتھ ساتھ ان میں دیومالائی یا روحانی عنصر بھی شامل کر دیا ہے جیسے گرو گوبند سنگھ کی چنڈی دی وار۔

جہاں تک داستان گوئی میں پریت کہانی بیان کرنے کا تعلق ہے، یہ روایت بھی چلی آتی ہے۔ سنسکرت میں کئی ڈرامے لکھے گئے تھے، ظاہر ہے بیانیہ داستانیں بھی ہوں گی۔ لوک ادب میں کہانیاں جو بڑی بوڑھیاں رات کو سوتے وقت بچوں کو سناتی تھیں اور بعض جگہ اب بھی سناتی ہیں، یہ بھی قصے ہی کا ایک روپ ہے، مگر یہ عام طور پر نثر میں ہوتی تھیں۔ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ داستانیں بھی پہلے عوامی سطح پر ہی وجود میں آئیں، لوک شاعروں ہی نے پہلے ان کو نظم کیا اور یہ عوام میں مقبول ہوئیں اور آگے

چلیں۔ ان کو آگے لے جانے والے عام طور پر میراثی اور ڈھاڈی ہوتے تھے، جو گا کر یہ داستانیں بیان کرتے تھے۔ بدقسمتی سے واروں کی طرح ان داستانوں میں سے کسی کے نمونے دستیاب نہیں، البتہ غور کیا جائے تو پنجابی ادب کے ابتدائی دور میں ان کے مشہور اور مقبول عام ہونے کی شہادتیں ضرور مل جاتی ہیں، مثلاً بابا فرید (۱۱۷۵ تا ۱۲۶۵ء) کے کلام میں ایک جگہ آتا ہے۔

هتھ نہ لائیں کسنبھڑے جل جا سی ڈھولا

بول فریدی، مطبوعۂ پنجابی ادبی اکیڈیمی

یہاں "ڈھولا" محبوب کو کہا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ محبوب کو یہ نام کس طرح ملا؟ اصل میں یہ لفظ "ڈھول" ہے جو راجستھان (راجپوتانہ) کی ایک لوک کہانی کا ہیرو ہے، جس سے لفظ "ڈھولا" بنایا گیا ہے۔ اس سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ پنجاب میں راجستھان کی یہ پریت کہانی پہلے سے موجود تھی اور نہ صرف موجود تھی بلکہ اس قدر مقبول تھی کہ شاعر اسے اس کہانی سے لے کر علامتی رنگ میں اپنے محبوب کے لیے استعمال کرنے لگے تھے۔

پہلا مغل دور (۱۵۲۶ تا ۱۷۰۷ء):

شاہ حسین سولھویں صدی کے پنجابی ادب میں ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کی شاعری میں بڑی تفصیل کے ساتھ ہیر رانجھے کے کرداروں کے حوالوں سے کہانی کے واقعات کی طرف اشارے ملتے ہیں جن سے یہ بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ ہیر رانجھے کی داستان اس زمانے میں عوامی سطح پر پنجاب میں مشہور تھی۔

جھنگ میں ہیر کی قبر کی موجودگی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ داستان ایک حقیقت کے بعد وجود میں آئی۔ اس کی حقیقی صورت کیا تھی، اس بارے میں بحث کی ضرورت نہیں۔ جھنگ اور تخت ہزارے میں رانجھے اور سیال اب بھی آباد ہیں۔ بیلا اور دریائے چناب آج بھی موجود ہیں اور اس کہانی کے واقعات کی منہ بولتی تصدیق ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ واقعہ لودھیوں کے عہد میں وقوع پذیر ہوا مگر اکبری عہد تک اس کی شہرت اپنے نقطۂ عروج تک پہنچی۔

اکبری عہد کے عوامی شاعر دمودر نے اس قصے کو باقاعدہ بیانیہ داستان کے روپ میں نظم کیا۔ بذل حق محمود کا خیال ہے کہ دمودر سے بھی پہلے یہ قصہ ایک فارسی گو شاعر نے فارسی میں لکھا تھا۔ یہ بھی اکبری دور کا شاعر تھا جس کا نام باقی کولابی ہے۔ یہ فارسی گو شاعر جونپور میں رہتا تھا اور اس نے یہ قصہ عوام سے سن کر نظم کیا تھا۔ اس نے اس قصے کو بیانیہ انداز میں لکھنے کے ساتھ ساتھ معرفت اور تصوف کا رنگ بھی دیا ہے۔ اس دور میں گنگ بھٹ نے بھی ہیر کی کہانی کو هندی میں نظم کیا (پنج دریا، وارث نمبر، ص ۳۶۹)۔

دمودر کی ہیر میں کل ۹۶۱ بند ہیں، کچھ دوہرے اور باقی چھند استعمال ہوئے ہیں جو مثنوی کی صورت میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس میں جو کہانی بیان ہوئی ہے، اس میں ہیر کی ماں "کندی" ہے۔ کیدو ہیر کا تایا ہے۔ دمودر ہیر کی سگائی یعقوب خان وڑائچ سے کرتا ہے۔ دمودر کی کہانی میں ہیر کی نند سہتی بیوہ ہے اور اس کی رامو برہمن سے دوستی ہے۔ دمودر ہیر کے منگیتر کا نام صاحبا بتاتا ہے۔ دمودر آخر میں لکھتا ہے کہ ہیر اور رانجھا کوٹ قبولہ سے تین میل دور مغرب کی طرف کہیں غائب ہو گئے۔

بعد میں ہیر کی کہانی لکھنے والوں نے دمودر کی بیان کردہ کہانی سے قدرے مختلف انداز اختیار کیا ہے۔ دمودر کی ہیر میں بیان بہت رسیلا اور

الفاظ کا چناؤ اور ان کی نشست بہت اچھی ہے۔ اس کی زبان میں عربی فارسی الفاظ بڑی تعداد میں آئے ہیں۔

اس دور کا ایک اور اہم شاعر گور داس (جنم ۱۵۵۸ء) ہے۔ ہم اس کے اشعار اس غرض سے نقل کرتے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اس دور میں اور کون کون سی داستان یا قصہ عام تھا۔ ملاحظہ ہو:

لیلیٰ مجنوں عاشقی چونہہ چکّی جاتی
سورٹھ بیجا کا ویہے جس گھڑی واتی
سسی پنوں دوستی ہوے جات اجاتی
مہینوال نے سوہنی اسے تر دی راتی
رانجھا ہیر و کھالیے ہرم بھراتی

ان اشعار سے پتا چلتا ہے کہ اس دور میں لیلیٰ مجنوں، سسّی پنوں، سوہنی مہینوال اور ہیر رانجھے کے قصے کا ذکر عام تھا مگر حیرت ہے کہ مرزا صاحباں کا نام نہیں لیا گیا، حالانکہ یہ داستان بھی اس زمانے میں مشہور تھی اور اسی دور کے شاعر پیلو (۱۵۸۰ تا ۱۶۷۵ء) نے اسے نظم کیا ہے۔ یہ بھی عوامی سطح پر رائج "وار" کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ شاعر عوامی فنکار (کالیک) معلوم ہوتا ہے جس نے یہ قصہ خود کہا اور گا کر خود ہی اس کو رائج کیا۔ یہ امرتسر کی تحصیل ترنتارن کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا اور چکوال (پوٹھوہار) کے ایک گاؤں سہرو پیلو میں وفات پائی۔ پیلو مسلمان تھا اور صوفی مسلک رکھتا تھا۔ مرزا صاحباں کے قصے کو پہلی دفعہ نظم کرنے والا شاعر پیلو ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

پیلو نے اپنا قصہ وار کی طرز پر کلیوں میں لکھا ہے لیکن بحر اتنی لمبی استعمال نہیں کی۔ یہ داستان واروں کی طرز کی بیانیہ نظم ہے۔ زبان عوامی ہے جس میں عربی فارسی کے الفاظ کی کثرت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پنجابی زبان کو اس کا علیحدہ تشخص مسلمانوں ہی نے دیا اور مسلمانوں کے آنے ہی سے پنجابی زبان اپ بھرنش سے علیحدہ ہوئی۔ اس لیے زبان کی اسلامی روایت ہی عوامی روایت ٹھیرتی ہے۔ اس لیے دمودر نے اور اس کے بعد پیلو نے اسی عوامی زبان کو استعمال کیا، قصے میں مرزا کو بہادر اور نڈر عاشق دکھایا گیا ہے اور صاحباں کو وفا کی پتلی اور وعدے کی پکی ظاہر کیا گیا ہے مگر بھائیوں کے بارے میں صاحباں کا رویہ جذباتی ہے اور پیلو کے مطابق یہ پنجابی معاشرے میں بہن بھائی کے پیار کی علامت ہے۔ پیلو نے اپنے قصے میں مقامی ماحول اور زندگی کو اپنایا ہے۔ زبان بڑی مؤثر استعمال کی ہے۔ قصے کا انداز بیانیہ ہے، تاہم اکثر جگہوں پر کرداروں کے داخلی جذبات کے اظہار کے لیے انھیں آپس میں باتیں بھی کروائی ہیں اور کبھی شاعر نے خود کیفیت بیان کی ہے۔ پیلو کے قصے میں وار جیسا آہنگ محسوس ہوتا ہے۔

لیلیٰ مجنوں اور سسّی پنوں جن کا ذکر گور داس نے اپنی نظم میں کیا ہے، غیر مقامی قصے ہیں جب کہ سوہنی مہینوال مقامی قصہ ہے۔ پہلے مغل دور میں قصہ سسّی پنوں لکھا گیا۔ غیر مقامی قصص میں یوسف زلیخا، شیریں فرہاد کے علاوہ شہادت امام حسینؓ کو قصے کے انداز میں نظم کیا گیا۔ اس دور کے مشہور قصہ گو شعرا میں دمودر اور پیلو کے علاوہ مولوی عبداللہ، حافظ برخوردار (مسلمانی والا)، پیر محمّد کاسبی اور احمد گوجر کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

مولوی عبداللہ اگرچہ قصہ گو شاعر نہ تھے مگر انھوں نے باراں انواع کے رسالے حصار الایمان میں امام حسنؓ اور امام حسینؓ کی شہادتوں کا قصہ بیانیہ انداز میں رقم کیا ہے۔ یہی قصہ اس دور

کے پیر محمّد کاسبی نے باقاعدہ جنگ نامے (۱۵۹۲ء) کے روپ میں لکھا ہے جنگ نامہ مقبل نے پنجابی مرثیہ، ص ۷۲، مگر حافظ برخوردار (مسلمانی والا) ایک ایسا شاعر ہے جسے بلا شبہہ ایک کامیاب قصہ گو شاعر کہا جا سکتا ہے۔ اس نے یوسف زلیخا اور مرزا صاحباں قصے تحریر کیے۔ ان کے علاوہ اس نے فقہ کا رسالہ فرائض ورثہ بھی لکھا۔

دمودر اور پیلو کے مقابلے میں حافظ برخوردار ایک بالکل مختلف قسم کا قصہ گو ہے۔ پہلے دونوں شاعر زیادہ پڑھے لکھے نہیں، وہ عوامی سطح پر لکھتے ہیں، مگر حافظ برخوردار عالم بھی ہے اور عوامی معیار سے بھی واقفیت رکھتا ہے۔ ایک طرف وہ فقہ کی کتاب لکھتا ہے تو دوسری طرف یوسف زلیخا اور مرزا صاحباں۔ یوسف زلیخا اور فرائض ورثہ دینی اور نیم دینی کتابیں ہیں جب کہ مرزا صاحباں خالصۃً ادبی اور عوامی ہے، حافظ برخوردار کی یوسف زلیخا کو پنجابی ادب میں اوّلیت حاصل ہے۔ اگرچہ عبدالغفور قریشی نے پنجابی میں سب سے پہلے لکھے جانے والے قصے کو یوسف زلیخا (۱۵۷۴ء) کا قصہ قرار دیا ہے (پنجابی ادب دی کہانی، ص ۱۶۴) مگر اس کے لیے انہوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ حافظ برخوردار نے قصۂ یوسف زلیخا ۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء میں نواب جعفرخاں کی فرمائش پر لکھا اور اس کے عوض انعام کے طور پر سات بیگھے زمین، سروپا اور ایک سو روپے نقد پائے۔ حافظ برخوردار کی دوسری انمول تصنیف مرزا صاحباں ہے جسے پیلو کے بعد اس نے مکمل کیا۔

دمودر اور پیلو ایک لحاظ سے گونگے فنکار تھے، مگر حافظ برخوردار سے پڑھے لکھے قصہ نگاروں کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ہم دیکھتے ہیں کہ قصہ نگاروں کی سرپرستی کرنے والا طبقہ بھی موجود ہے۔ اس زمانے میں بیشتر اہل پنجاب اسلام قبول کر چکے تھے، چنانچہ یہاں کی زیادہ آبادی کا تعلق برج بھاشا کے بجائے عوامی بولی سے قائم ہو چکا تھا،جو مسلمانوں کے آنے کے بعد وجود میں آئی تھی جسے عوامی پنجابی کہنا چاہیے اور جس میں عربی فارسی کے الفاظ کی بہتات تھی، چنانچہ عام قصے اس عوامی زبان میں لکھے جانے لگے۔

پنجابی میں قصہ نگاری کی ابتدا اور اسے ارتقا کی طرف لے جانے میں پرانے ہندوستان کے ادب کا بڑا اثر ہے جس میں سنسکرت ادب خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس کے علاوہ یونانی زبان کا اثر بھی ملتا ہے مگر قصہ نگاری کو اصل شکل و صورت عربی اور فارسی اثرات نے دی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شروع ہی میں جو قصص لکھے گئے، ان پر فارسی مثنوی کا اثر براہ راست موجود ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ قصے کی روایت شروع ہی سے فارسی روایت کے زیر اثر پروان چڑھی اور یہ مسلمان شاعروں کا ہدیہ ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اس پہلے اور ابتدائی دور ہی میں پنجابی قصہ نگاروں نے فارسی عربی قصص کو پنجابی میں منتقل کرنا شروع کر دیا جیسے "یوسف زلیخا" اور "لیلیٰ مجنوں" وغیرہ۔ یاد رہے جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، ہیر کا قصہ پنجابی میں لکھے جانے سے پہلے فارسی زبان میں لکھا جا چکا تھا۔ قصہ کہنے کی مقامی روایت "وار" تھی جس میں یہ قصص لوک سطح پر ضرور لکھے گئے، مگر اس میں بھی مسلمانی روایت کی چھاپ نظر آتی ہے۔ اس دور کے تمام قصہ لکھنے والے عالم و فاضل مسلمان تھے۔

قصوں کا رنگ نکھارنے کے لیے قصہ لکھنے والوں نے پلاٹ کے علاوہ طرز بیان تک عربی و فارسی کی روایت سے لیے (پنجابی ادب، لاہور ص ۴)۔ فارسی شاعری میں حسن و عشق کا بیان

اور جذبات کا اظہار سب کچھ پایا جاتا تھا۔ یہ سب چیزیں پنجابی قصوں میں منتقل ہوئیں اور اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ بہت سی کہانیاں اسلامی ادب میں سے من و عن لے لی گئیں (پنجابی ادب، لاہور، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۳)۔

پہلے مغل دور کے آخری حصے میں احمد گوجر نے ۱۶۹۲ء میں ہیر مکمل کی۔ یہ پہلا شاعر ہے جس نے قصہ کہنے کی تحریری روایت کو اور مستحکم کیا کیونکہ حافظ برخوردار سے پہلے عوامی شاعر زبانی قصہ کہتے تھے اور واروں کی طرح یہ قصہ سینہ بہ سینہ چلتا تھا، مگر اب شعرا نے اسے شاعری کی دیگر اصناف کی طرح باقاعدہ تحریری روپ دینا شروع کیا اور ایسا مسلمان شعرا ہی نے کیا۔ احمد پہلا شاعر ہے جس نے قصے کو لمبی لمبی سرخیاں جما کر لکھا اور بعد کے قصہ نگاروں نے اس کی ہیر کو سامنے رکھ کر ہیریں لکھیں، جن میں وارث شاہ تک شامل نظر آتے ہیں۔ احمد نے ہیر کے لیے لمبی بحر استعمال کی جسے بعد میں شاہجہان مقبل، حامد شاہ عباسی اور وارث شاہ نے اپنایا۔

دوسرا مغل دور (۱۷۰۸ تا ۱۸۰۰ء): یہ دور سیاسی لحاظ سے ابتری کا دور ہے۔ پنجاب میں یہ ابتری دوسرے حصوں کی نسبت کچھ زیادہ ہی تھی، مرکز کمزور ہونے کی وجہ سے پنجاب میں سکھوں نے ایک حملہ آور گروہ کے روپ میں سر اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ نادر شاہ اور پھر احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے بھی یہاں سیاسی ابتری میں اضافہ کیا احمد شاہ ابدالی نے سکھوں کی "یلغاروں" کو کسی حد تک روکا مگر یہاں وہ کوئی مضبوط حکومت قائم نہ کر سکا، نتیجہ یہ ہوا کہ سکھ بتدریج زور پکڑتے گئے۔

اس سیاسی ابتری کے باوجود یہ دور پنجابی ادب میں خاصا بھرپور دور ہے۔ پنجابی ادب کی قصہ گوئی کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو اس دور میں بڑے بڑے نامی قصہ نگار نظر آتے ہیں۔ ان میں شروع کے لکھنے والوں میں علی حیدر ملتانی ہے جس سے ہیر کی کہانی کو مختصر انداز میں نظم کرنا منسوب ہے۔ چراغ اعوان نے ہیر ۱۷۰۹ء میں لکھی اور شاہجہان مقبل نے اٹھارھویں صدی عیسوی کی دوسری چوتھائی میں، صدیق لالی نے قصۂ یوسف زلیخا ۱۷۲۰ء میں تحریر کیا رانجھا برخوردار (تخت ہزارے والا) نے تو بہت سے قصے رقم کیے۔ ان میں یوسف زلیخا، سسی پنوں بھی شامل ہیں۔ وارث شاہ نے ہیر ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء میں مکمل کی۔ اس دور کا آخری ناہور شاعر مولوی لطف علی بہاولپوری (۱۷۱۶ء تا ۱۷۹۴ء) ہے جس نے پنجابی میں غالباً پہلی دفعہ سیف الملوک کا قصہ نظم کیا اور رانجھا برخوردار (تخت ہزارے والا) بھی پہلا شاعر ہے جس نے سسی پنوں کا قصہ نظم کیا۔

اس دور کے پنجابی ادب میں کوئی ایک بھی غیر مسلم قصہ نگار نظر نہیں آتا۔ قصہ نگاری میں پہلے مغل دور میں مسلمان قصہ نگاروں نے جو اسلامی روایت قائم کی تھی، اس دور میں اسے مزید مستحکم کیا گیا۔

اس دور میں ہیر رانجھا، یوسف زلیخا، سیف الملوک اور سسی پنوں قصوں کی مقبولیت نظر آتی ہے۔ ان میں یوسف زلیخا، سیف الملوک اور سسی پنوں غیر مقامی اور صرف ہیر رانجھا مقامی قصہ ہے جسے اس دور کے شعرا نے عروج تک پہنچایا اس کے بعد آج تک اگرچہ یہ لکھا تو جا رہا ہے، مگر وارث شاہ کی سی خصوصیات پیدا نہیں ہو سکیں۔ دیکھا جائے تو وارث شاہ نے تنہا

اس قصے کو اس مقام پر نہیں پہنچایا بلکہ اس سے پہلے آنے والے شاعروں، جن میں خاص طور پر احمد گوجر اور مقبل شامل ہیں، کا بھی بہت ہاتھ ہے۔ اس لیے جب ان تینوں کی ہیروں کو ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھا جاتا ہے تو وارث شاہ کی ہیر میں باقی دو شعرا کی ہیروں کے کئی مصرعے مستعار لیے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

چونکہ اس دور کے قصہ نگار تمام کے تمام مسلمان تھے اس لیے ہر ایک نے قصہ نگاری کے علاوہ دینی ادب بھی تخلیق کیا، مثلاً مقبل نے قصۂ امامین اور مدح، حامد نے جنگ نامہ، رانجھا برخوردار نے قصیدۂ بانت سعاد، قصیدۂ غوثیہ، قصیدہ رومی اور قصیدۂ بردہ کی شرحوں کے علاوہ انواع میں فقہ کے کئی رسالے تحریر کیے۔ وارث شاہ نے معراجنامہ، چوہیرڑی نامہ اور شرح قصیدۂ بردہ لکھی۔ یہ شعرا عام طور پر اپنے علوم کے ماہر ہوتے تھے اور قصہ گوئی میں بھی علوم کو شامل کرکے اپنے قصص کو تبلیغ کے لیے بھی استعمال کرتے تھے، ان کے ایسا کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ پنجاب میں اکثریت مسلمانوں کی تھی اور مسلمان اس طریقے سے اپنی دینی، علمی اور تفریحی پیاس بجھا لیتے تھے۔ ان قصوں کی مقبولیت اسی لیے بتدریج بڑھتی گئی۔

سولھویں سترھویں صدی عیسوی میں پنجابی میں قصہ نگاری کی ابتدا ہوئی اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں اسے عروج حاصل ہو گیا۔ پنجابی قصوں میں پہلے طربیہ اور المیہ قصے لکھے گئے۔ شروع میں قصہ نگاری کے لیے کلیوں (بندوں) کی طرز اپنائی گئی، مگر جلد ہی مثنوی کی طرز جیسے دو مصرع یا دوہا یا چھند کہا جاتا ہے، اپنا لی گئی یہ طرز اتنی مقبول ہوئی کہ اسے قصے کے علاوہ دینی تحریروں میں بھی استعمال کیا گیا، مثال کے طور پر عبدالکریم جھنگوی اور حافظ برخوردار کے فقہ کے رسالے اور کربلا کے جنگ نامے پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اسے مثنوی کی بحر کہنا درست ہوگا اور یہ فارسی مثنوی کی تقلید میں پنجابی میں اپنائی گئی۔ یوں بھی فارسی قصہ نگاری نے پنجابی قصہ نگاری کو بہت متاثر کیا۔

اس دور کا سب سے مقبول قصہ نگار سید وارث شاہ ہے جو قصہ نگاری میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ اس کا قصہ ہیر اس موضوع کے سب قصوں سے زیادہ معروف و مقبول ہے۔ ہیر کے ساتھ سید وارث شاہ کا نام بھی زبان زد عوام ہے۔ وارث شاہ بہت فاضل آدمی تھا، قرآن مجید اور حدیث کا جاننے والا تھا اور اس وقت جو کتابیں مساجد کے نصاب میں شامل تھیں، ان سے نہ صرف واقفیت رکھتا تھا بلکہ وہ اس کے زیر مطالعہ رہ چکی تھیں۔ قصیدۂ بردہ کی شرح سے پتا چلتا ہے کہ وہ عربی زبان سے بھی بخوبی واقف تھا اس کے علاوہ ہیر میں بیان کردہ تفصیلات کے پیش نظر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ علم طب، نجوم، جوگ مت اور سنیاس سے بھی خاصی واقفیت رکھتا تھا، علاوہ ازیں وہ انسانی نفسیات کا بھی ماہر تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ پنجاب کی معاشرت سے کماحقہٗ آگاہ تھا چنانچہ اس کی ہیر کے کرداروں کی نفسیات، ان کے سوچنے اور بات کرنے کا ڈھنگ، بلکہ عمل کرنے کے طریقوں پر خالص پنجابی معاشرے کی چھاپ ہے اور پھر یہ کہ وارث شاہ نے اپنی ہیر میں اس زمانے کی سیاسی حالت کی طرف بھی بہت واضح اشارے کیے ہیں۔

وارث شاہ نے ہیر کی بنیاد احمد گوجر اور شاہجہان مقبل کی تحریر کردہ ہیروں پر رکھی ہے، مگر پلاٹ، کرداروں اور اسلوب میں اپنی فنکارانہ مہارت سے مناسب تبدیلیاں کرکے ہیر

کی داستان کو ایک منفرد حیثیت دے دی ہے، وارث نے کرداروں کے نام ان کے آپس کے رشتوں اور کہانی کے خاتمے کے علاوہ انداز بیان میں بہت سی ایسی چیزیں شامل کیں، جو صرف وارث ہی کی کہلا سکتی ہیں۔ اس نے کہانی اور پلاٹ کو تو مثنوی (فارسی) کے طور سے لکھا، مگر شعروں کی بناوٹ میں لمبی بحر کے مصرعوں پر مشتمل کلیوں کی ہیئت کو اپنایا۔ یہ انداز پیلو اور حافظ برخوردار میں موجود ہے۔ شاہجہان مقبل نے بھی یہی ہیئت اپنائی ہے۔ وارث نے مقولۂ شاعر کا اضافہ کیا، اس کے علاوہ اسے بیانیہ اور ڈراما کی درمیانی قسم کی چیز بنا کر رکھ دیا۔ اس کی ہیر میں کردار مکالمے بھی بولتے ہیں۔ شاعر خود راوی بن کر کہانی بیان کرتا ہے اور مقولۂ شاعر میں اپنے محاکمے بھی احاطۂ تحریر میں لاتا چلا جاتا ہے مختصر یہ کہ وارث کی ہیر کو ایک ہی وقت میں وارث کے زمانے کا سماجی ثقافتی اور ادبی آئینہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ وارث نے بھی اپنے سے پہلے کی پنجابی روایت کو جو حقیقۃً پنجابی ادب کی اسلامی اور عوامی روایت ہے، پختہ کیا اور اسے زندۂ جاوید بنا دیا اور بعد کے آنے والے پنجابی شعرا کو یہ روایت اپنانے ہی بن پڑی اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔

اس دور میں ایک خاص بات یہ نظر آتی ہے کہ سسی پنوں اور سیف الملوک پہلی مرتبہ پنجابی قصہ نگاری کے سرمائے میں شامل ہوئے۔ سسی پنوں کی کہانی اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں پنجاب کے ادبی حلقوں میں پہنچی اور سب سے پہلے حافظ برخوردار (مسلمانی والا) نے ادبی سطح پر اسے نظم کیا۔ یہ سندھ اور جنوبی بلوچستان کی ایک لوک کہانی ہے جسے بلوچستان میں جام ورک اور ملا فاضل نے تحریر کیا۔ یہ کہانی جس طرح ان شعرا نے نظم کی، پنجابی شعرا نے ان سے مختلف کہانی کو اپنایا۔ اس طرح زمانے کے ساتھ ساتھ یہ کہانی ہیر کی داستان کی طرح بدلتی رہی، مگر بنیاد تقریباً وہی رہی جو سندھ بلوچستان سے چلی تھی۔

حافظ برخوردار نے قصے کے بڑے کرداروں کے جذبات پر خصوصی توجہ دی ہے۔ اس کا قصہ غم کے جذبات سے بھرپور ہے۔ حافظ نے قصے میں پنجابی ضرب الامثال بھی خوب استعمال کی ہیں۔ یوں تو ہاشم شاہ بھی دوسرے مغل دور ہی میں پیدا ہوا (۱۷۵۲ء)، مگر اس کی شہرت سکھوں کے عہد میں زیادہ ہوئی۔ ہاشم وارث کی طرح پرگو شاعر تھا اور اس نے پنجابی ادب میں شیریں فرہاد، لیلیٰ مجنوں اور سوہنی مہینوال تین اپنے قصے لکھے۔ اس کی شہرت زیادہ تر سسی کی وجہ سے ہے۔ ہاشم کی اہمیت کے پیش نظر اس کے ذکر کو دانستہ سکھ دور پر اٹھا رکھا گیا ہے، ایسا اس لیے بھی کیا گیا ہے کہ بعض حلقوں کا خیال ہے کہ ہاشم سکھ دربار سے منسلک رہے یا سکھ دربار نے ان کی سرپرستی کی۔

دوسرے مغل دور کی اہم خصوصیات بیان ہو چکیں۔ اس سلسلے میں آخر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں پنجابی قصہ ادب مزید مستحکم بنیادوں پر استوار ہوا، بلکہ آنے والے ادوار کے لیے بہت سے سانچے بنا گیا۔ اس لحاظ سے اس دور کو پنجابی قصہ نگاری کا سنہرا دور کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اعلیٰ قسم کے قصہ نگار شعرا اسی دور میں ہوئے۔ ان میں سب سے اہم قصہ نگار وارث شاہ ہے۔ ان تمام قصہ نگاروں نے پنجابی ادب کی اسلامی روایت کو اپنایا۔ جو عوامی روایت بن چکی تھی۔ پہلے مغل دور کی طرح اس دور میں بھی قصہ نگاری کو ادب کے ساتھ ساتھ دینی تبلیغ

کے لیے بھی استعمال کیا گیا کیونکہ ہمیں ان قصوں میں اسلامی تعلیمات کا خاطر خواہ التزام ملتا ہے، مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ قصہ نگاروں کے نزدیک قصہ کہنے کا مقصد ہی اسلامی تبلیغ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں کے لیے وہ لکھ رہے تھے، اسلامی تعلیمات ان کے مزاج کا جزو تھیں ۔ کوئی تحریر اس وقت تک عوامی مقبولیت حاصل نہیں کر سکتی تھی جب تک اسے اسلامی رنگ نہ دیا گیا ہو، ان قصوں میں دو قسم کا اسلامی رنگ نظر آتا ہے، ایک تو وارث شاہ، صدیق لالی اور لطف علی والا صوفیانہ رنگ اور دوسرا یوسف زلیخا والا خالص اسلامی رنگ، جس میں قرآن مجید کی سورۂ یوسف کے حوالے سے کہانی بیان کی گئی ہے ۔ حافظ برخوردار نے ایسا ہی کیا، احمد گوجر اور شہجہان مقبل نے تصوف یا تبلیغی رنگ اختیار نہیں کیا بلکہ خالص ادبی اسلوب اپنایا ہے ۔

سکھ دور (۱۸۰۱ تا ۱۸۴۶ء) : جیسا کہ گزشتہ دور کے سلسلے میں درج کیا جا چکا ہے، پنجاب میں سکھوں نے طاقت حاصل کرنی شروع کر دی تھی، اگرچہ احمد شاہ ابدالی نے کئی حملے کرکے ان کی طاقت کو کافی حد تک کمزور کیا، مگر پھر بھی ابدالی کے بار بار واپس چلے جانے اور یہاں کوئی مضبوط حکومت قائم نہ کرنے کی وجہ سے سکھ طاقت پکڑتے چلے گئے ۔ ہوتا یہ تھا کہ ابدالی آتا تو یہ جنگلوں کی طرف بھاگ جاتے، واپس جاتا تو پھر ادھم مچانا شروع کر دیتے ۔ رفتہ رفتہ ان کے کئی گروہ بن گئے جو بعد میں مسلیں کہلائے ۔ ان گروہوں یا مسلوں کی آپس میں لڑائیاں بھی ہوئیں اور یہ مسلمان سرداروں سے بھی لڑے اور آخری لڑائی میں غلام محمد چٹھہ کو شکر چکیہ مسل کے سردار مہان سنگھ نے شکست دی اور خود اس علاقے میں طاقت حاصل کر لی ۔ ۱۷۹۲ء میں مہان سنگھ کی وفات پر اس کے بیٹے رنجیت سنگھ کو اس کی گدی پر بٹھایا گیا، جہاں اس نے ۱۸۰۱ء میں مہاراجا کا لقب اختیار کر لیا، اس طرح اس نے ارد گرد کے علاقوں کو فتح کرکے پنجاب میں قدرے ایک مستحکم حکومت قائم کر لی، اور لوگوں کو کسی قدر امن و سکون نصیب ہوا، ورنہ اس سے قبل تو یہ حالت تھی کہ سکھا شاہی کی وجہ سے یہاں کے عوام کی حالت انتہائی دگرگوں تھی ۔ اس دور کا شاعر ہاشم شاہ اس بارے میں ایک جگہ لکھتا ہے :

کیہہ کجھ حال حقیقت ہاشم ہن دیاں بادشاہاں دی ظلموں کوک گئی اسمانیں دکھیاں روز دلاں دی .

یہ ابتری رنجیت سنگھ سے قبل زوروں پر تھی اور اس کی وفات (۱۸۳۹ء) کے بعد پھر عود کر آئی ۔ اس وقت اس کی لپیٹ میں خود سکھ حکومت آئی اور اس طرح چند سال کے بعد ہی سکھوں نے پنجاب کو انگریزوں کے حوالے (۱۸۴۶ء) کر دیا ۔

اس دور کے قصہ گو شعرا میں ہاشم شاہ کے علاوہ عبدالحکیم بہاولپوری، مولوی احمد یار، غلام محمد بہاولپوری، حاجی امام بخش، شاہ محمد، قادر یار، مولوی محمد مسلم، پیر محمد، مولوی غلام رسول (قلعہ)، سید اکبر شاہ اور ہاشم (۱۷۵۲ تا ۱۸۲۱ء) کے نام خصوصی طور پر لیے جا سکتے ہیں ۔

ہاشم بنیادی طور پر درویش تھا، اس کا فقر صرف عشق الٰہی کو اپنا مقصود و مدعا بنا لیتا ہے، چنانچہ اپنے دوہڑوں میں وہ اس کو خود نمایاں کرتا ہے ۔ اس کی مثنوی سوہنی مہینوال کی ترکیب اتنی منطقی نہیں، لیکن سسی شروع سے

لے کر آخر تک ہاشم کے اپنے درد اور سوز کی علامت بن گئی ہے۔ ہاشم پنجابی کے علاوہ ہندی، علم طب، نجوم و رمل کا ماہر تھا، چنانچہ اس نے ان پر کتب بھی تالیف کیں۔ ہاشم نے پنجابی قصہ ادب میں شیریں فرہاد، سوہنی مہینوال اور لیلیٰ مجنوں کے قصوں کا اضافہ کیا، لیکن سب سے زیادہ مقبولیت سسّی کو ملی۔ سسّی ہاشم نے جو مصرعوں میں لکھی ہے جس میں زبان کی بہت سی خوبیاں سمو دی ہیں۔

مولوی عبدالحکیم بہاولپوری نے یوسف زلیخا (۱۲۱۸ھ / ۱۸۰۳ء) میں لکھی، مصنف عربی اور فارسی کا فاضل تھا، اس نے زلیخا لکھنے کے لیے جامی کی یوسف زلیخا سے بہت اثر قبول کیا۔ اپنے قصے کی بحر بھی وہی رکھی اور فارسی اثر میں مصرعوں کے مصرعے فارسی کے شامل کر گئے۔ زبان پر ریاستی (بہاولپوری) کا اثر نمایاں ہے۔

اس دور کا ایک اور نامور شاعر مولوی احمد یار (۱۷۶۸ تا ۱۸۴۵ء) ہے جو مشہور عالم ہونے کے ساتھ پُر گو شاعر اور اعلیٰ درجے کا قصہ نگار بھی ہے اس نے وہ قصے بھی جو پہلے لکھے جا رہے تھے انھیں اپنے منفرد انداز میں نظم کیا، جن میں ہیر رانجھا، سسّی پنوں، سوہنی مہینوال اور یوسف زلیخا شامل ہیں اور نئے قصے بھی نظم کیے جن میں تمیم انصاری، راج بی بی اور نامدار قابل ذکر ہیں۔ احمد یار نے ان کے علاوہ غیر اسلامی قصے جو اس وقت عوامی سطح پر مشہور تھے، انھیں بھی نظم کیا جن میں چندر بدن، کام روپ اور کام لتا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ اس نے قصے کے انداز میں قصہ نثر اور حاتم نامہ بھی لکھے۔ احمد یار نے کم و بیش ۵۳ کتابیں تصنیف کیں جن میں قصوں کے علاوہ خواب نامے، فالنامے، اسپ نامے، وفات نامے، نسب نامے، قصیدوں کی شرحیں، سی حرفیاں، طب اور اسلامی جنگیں شامل ہیں۔

بعض احباب ایک ہی شخص کے نام سے لکھے گئے اتنے وافر کلام کو دیکھتے ہوئے ایک کے بجائے دو احمد یار مانتے ہیں، مگر بعض کا خیال ہے کہ ایک ہی احمد یار تھا جس نے یہ سب کچھ لکھا۔

احمد یار کے بارے میں یہ بات طے ہے کہ آخری عمر میں اس کا تعلق سکھ دربار سے قائم ہوا۔ اس نے شہنجی نامہ فارسی میں تحریر کیا۔ وہ سکھ دربار کی فرمائش پر ہی تحریر ہوا۔ عبدالغفور قریشی کے بیان کے مطابق اس نے قصۂ کام روپ سب سے پہلے تصنیف کیا اور حاتم نامہ میں اس بات کی نشاندہی کی کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے چودہ علم دے اور چودہ رسوم الخط میں لکھ سکتا ہوں۔ اس طرح حاتم نامہ ہی میں اس کی ایک ہفت زبانی غزل درج ہے۔ اس کے علاوہ یوسف زلیخا کے آخر میں احمد یار ایک منجھے ہوئے تنقید نگار کی طرح اپنے سے پہلے اور موجود پنجابی شعرا کے فن پر تبصرہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں کتابیں اس کے آخری دور کی تصنیف ہیں۔

قصۂ سسّی پنوں میں احمد یار نے عشق کے جذبے کو اپنا راہبر بنایا ہے۔ سارا قصہ مکالمہ کے بجائے بیانیہ انداز میں ٹھیٹھ زبان اور رواں بحر میں لکھا ہے۔ اپنے قصۂ ہیر رانجھا میں احمد یار نے قصے کے بیان میں پنجابی معاشرے کو نظر میں رکھا ہے۔ اس کے بیان میں سادگی اور متانت ہے کئی جگہوں پر قرآنی آیات کے حوالے دیے گئے ہیں، مگر واقعات کو عمومی انداز میں پیش کیا گیا ہے شاعر نے اپنے قصے میں محاوروں اور کہاوتوں

کو بڑے فنکارانہ انداز میں استعمال کیا ہے ۔

امام بخش (۱۷۷۸ تا ۱۸۹۳ء) اس دور کا ایک اور پرگو شاعر ہے جس نے قصۂ شاہ بہرام، بدیع الجمال، لیلی مجنوں، گل صنوبر، چندر بدن اور شیریں خسرو (فرہاد) لکھے ان میں شاہ بہرام اور گل صنوبر غالباً اس کے قلم سے پنجابی میں سب سے پہلے نظم ہوئے ۔ شاہ بہرام کا قصہ اس نے فارسی کے شاہنامہ سے اخذ کیا اسی طرح گل صنوبر کسی فارسی مثنوی کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے ۔ امام بخش نے قصۂ لیلی مجنوں نظامی، امیر خسرو، ملا ہاتفی وغیرہ کی فارسی کی لیلیٰ مجنوں کتب کو سامنے رکھ کر تحریر کیا ہے ۔ قصۂ بدیع الجمال میں اس نے قصے کے ساتھ ساتھ مختلف قسم کی اسلامی حکایات بھی درج کی ہیں ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کلام پر فارسی زبان و ادب کا بہت اثر ہے ۔ اس نے تمام قصے اس روایت کے تحت لکھے جسے مسلمان قصہ گو شعرا نے قائم کیا اور آگے بڑھایا ۔ اس دور میں شاہ محمّد نے جو قصہ طویل بحر میں لکھا، وہ سکھوں اور انگریزوں کی لڑائی کے حالات پر مشتمل ہے ۔

قادر یار ایک اور پرگو شاعر ہے جس نے اس عہد میں اپنی قصہ گوئی کی وجہ سے نام پیدا کیا ۔ پورن بھگت قادر کی یادگار تصنیف ہے ۔ مگر اس کے علاوہ اس نے سوہنی مہینوال اور راجہ رسالو قصے بھی لکھے جن میں سوہنی مہینوال دستیاب ہے ۔ قادر یار اتنا پڑھا لکھا آدمی تو نہ تھا، مگر اس کے قصوں میں عوامی رنگ بہت ہے ۔ پورن بھگت کا قصہ اگرچہ غیر اسلامی قصہ ہے، مگر چونکہ یہ عوامی سطح پر زبان زد عوام تھا اس لیے اس نے اسے عوامی رنگ ہی میں نظم کیا ۔ سی حرفی میں سادہ سادہ الفاظ ہیں اور تفصیلات میں گئے بغیر قصہ بیان کیا ہے ۔ اس کے باوجود اس اختصار میں بھی ایک کشش ہے جس کی وجہ سے یہ قصہ بہت مقبول ہے ۔ قادر یار نے قصے کے واقعات کو بہت مربوط انداز میں بیان کیا ہے، پھر یہ کہ بیان میں نیکی اور بدی کے ٹکراؤ سے جو فضا پیدا کرتا ہے، اس کے نتیجے میں کہانی کے ہیرو پورن سے ہمدردی اور لوناں سے نفرت پیدا ہو جاتی ہے کہانی اگرچہ تھوڑے کرداروں پر مشتمل ہے اور مختصر ہے مگر قادر یار کے بیان نے اسے بہت دلچسپ بنا دیا ہے اس کی زبان عوامی ہے ۔

ان قصہ نگاروں کے علاوہ اس دور میں سیّد اکبر شاہ نے سسی پنوں، مرزا صاحباں اور قصہ مصری (جسے اس سے پہلے احمد یار نظم کر چکا تھا) نظم کیا اور میرن شاہ کے قلم سے ہیر رانجھا منظوم ہوا ۔ پیر محمّد نے چٹھیاں دی وار نظم کی جو داستان ضرور ہے مگر اس کا انداز قصے کا نہیں بلکہ "وار" کا ہے مولوی غلام رسول (قلعہ) کی سسی بہت اہم قصہ ہے ۔ مصنف شروع میں ایک قصہ نگار ہی تھا مگر بعد میں ایک مبلغ، واعظ بلکہ قومی لیڈر بن گیا اس کا یہ روپ انگریزی عہد میں نکھرا ۔ سکھ عہد میں وہ قصہ نگار ہی رہا اس نے پکی روٹی (کلاں) نثر کی کتاب بھی لکھی ۔ مصنف نے سسی کے بیان کے لیے وہی بحر اپنائی جسے اس سے قبل زلیخا کے لیے مولوی عبدالحکیم اپنا چکا تھا ۔

اس سکھ دور کی طرف اگر سرسری طور پر دیکھا جائے تو اس میں ہمیں دو ایک چیزیں ایسی نظر پڑتی ہیں جو اس سے پہلے کے ادوار میں نہیں، مثلاً یہ کہ اس دور میں اس سے پہلے کے ادوار میں لکھے ہوئے قصوں کو بھی نظم کیا گیا اور نئے قصے بھی وجود میں آئے ۔ جن میں احمد یار اور امام بخش خاص طور سے نمایاں ہیں جنھوں نے مقامی، غیر مقامی، اسلامی اور

غیر اسلامی قسم کے قصص لکھے۔ ان میں راج بی بی، نامدار، کام روپ، کام لتا، قصۂ مصری، چندر بدن، تمیم انصاری، بدیع الجمال، گل و صنوبر وغیرہ شامل ہیں اس طرح ان قصہ نگاروں نے پنجابی قصے کی روایت کو مزید پختہ کیا اور قصے کے ادب میں وسعت پیدا کرنے کی سعی کی۔ ایک اور چیز جو خاص طور پر اس دور میں سامنے آئی، وہ ہے قصوں کی طرز پر اسلامی حکایات کو نظم کرنا اس میں احمد یار کی تصنیف کردہ اسلامی جنگیں اور مولوی محمّد مسلم کی گلزاریں آتی ہیں جو ایک نئی روایت کے طور پر آگے چلیں۔

**انگریزی دور (۱۸۴۷ء تا ۱۹۴۷ء):** پنجاب پر انگریزوں کے قبضے سے قبل ہی برصغیر میں عیسائی مشنری کام کرنے لگے تھے اور پنجاب کے علاقوں میں پھیل گئے تھے۔ مسیحی پرچار کے لیے انھوں نے پنجاب میں پنجابی کو ذریعہ بنا لیا تھا چنانچہ مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں میں ردِّ عمل کے طور پر ایک سرگرمی دیکھنے میں آتی ہے۔ مسلمان اس سلسلے میں خاص طور پر سرگرم نظر آتے ہیں۔ اور اسلامی مناظراتی لٹریچر وجود میں آیا اس کے علاوہ دینی اور نیم دینی ادب میں اسلامی حکایات، معراجنامے، گلزاریں، جنگنامے، مرثیے قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیریں پہلے سے زیادہ وجود میں آئیں۔ سکھوں میں بھی اپنے تشخص کو ابھارنے اور اپنے کھوئے ہوئے وقار کو بحال کرنے کا جذبہ ابھرتا ہے، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں جہاں مسلمانوں نے سرگرمی سے حصہ لیا، وہاں سکھوں نے انگریزوں کے ساتھ تعاون کیا اور مراعات حاصل کیں اس دور میں سکھ تعلیم کی طرف بھی مائل ہوئے اور لٹریچر کی طرف بھی۔

قصۂ ادب میں اس دور میں جو نام خاص طور پر سامنے آتے ہیں، ان میں مابھا فقیر، مولوی عبدالستار، سیّد فضل شاہ، میاں محمّد بخش، میراں شاہ، مولوی نور الدّین مسکین، مولوی غلام رسول عالم پوری، میاں محمّد بوٹا گجراتی، پیر نیک عالم، محمّد بخش نو روز، مولوی فیروز الدّین ڈسکوی، کالی داس، سائیں مولا شاہ، مولوی ازھر، مولوی دلپذیر، محمّد بخش قرشی، حشمت شاہ، ملکھی رام، مجید کرپام، اقبال دائم، چراغ الدّین جونے کے۔ استاد ہمدم، مولا بخش کشتہ وغیرہ شامل ہیں۔

اس دور میں بھی دوسرے ادوار کی طرح وہ قصے بھی رقم ہوئے جو پہلے ادوار میں لکھے گئے تھے اور وہ قصص بھی جو ادب میں ایک اضافہ تھے چنانچہ جہاں لیلیٰ مجنوں، یوسف زلیخا، سوہنی مہینوال، سسی پنوں، ہیر رانجھا، سیف الملوک، مرزا صاحباں، شیریں فرہاد، چندر بدن، پورن بھگت، شاہ بہرام لکھے گئے وہاں ٹھول شمس، گلزار یونس، گلزار آدم، گلزار محمدی وغیرہ گلزاریں اصغر و صغرا، سلطان محمود، داستان امیر حمزہ، شاہ منصور، شیخ صنعان، قصۂ جیونی، قصۂ سخی خواص، روڈا جلالی شہزادی بلقیس، گوپی چند، روپ بسنت، راجہ بھرتری، ہریش چندر، ابراہیم ادھم، بیبی مسلمان، سچا سنگھ سورما، جیونا موڑ، قصۂ گھکی کان وغیرہ بھی منظوم ہوئے۔ اس دور کے آخری حصے میں نثری داستانیں ناول وغیرہ بھی وجود میں آئے۔ جن میں بھائی ویر سنگھ اور میراں بخش منہاس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اس حصے میں چھوٹے چھوٹے ایسے قصے بھی وجود میں آئے جو منظوم داستانیں تو نہیں بلکہ کسی سماجی موضوع پر نظمیں ہیں جیسے "فیشن دا پٹاکا" وغیرہ انھیں قصہ کہا جاتا ہے مگر دراصل یہ متفرق موضوعات پر چھوٹی چھوٹی نظمیں

ہیں یہ داستان کے معنوں میں قصہ نہیں کہلا سکتیں، اس لیے یہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔

ان شعرا اور قصہ نگاروں کے ناموں میں سے یہ بات نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ اب قصہ ادب میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلم بھی شامل ہو گئے ہیں اور انھوں نے اپنے اپنے مذاہب کے قصوں کو منظوم کرنا شروع کیا ہے، مگر یہاں بھی پلّہ مسلمانوں ہی کا بھاری نظر آتا ہے مکمل دینی ادب کو چھوڑ کر قصہ ادب میں اس دور میں بھی مسلمان شعرا کا زیادہ جھکاؤ اسلامیات ہی کی طرف ہے، اس دور میں مسلمان قصّہ نگار اتنے ہیں اور ان کا ادب اور فن اتنا بھرپور ہے کہ سب پر تفصیل سے روشنی ڈالنے کے لیے ایک الگ مضمون کی ضرورت ہوگی، چنانچہ یہاں چند ایک ایسے قصہ نگار حضرات کے بارے میں مختصر تبصرے پر اکتفا کیا جاتا ہے جن میں مولوی عبدالستار، سیّد فضل شاہ، میاں محمّد بخش، مولوی غلام رسول عالم پوری اور میاں محمّد بوٹا شامل ہیں۔

مولوی عبدالستار (۱۸۲۳ تا ۱۹۱۳ء) کا اپنا ایک خاص اسلوب ہے۔ اس نے جو کچھ لکھا دین کی تبلیغ و اشاعت کے سلسلے میں لکھا۔ اس کی تصنیف یوسف زلیخا جسے اس نے قصص المحسنین کا نام دیا ہے یہ بھی ایک لحاظ سے سورۂ یوسف کی تفسیر ہے مگر اس میں اس نے قصہ کہانی کا عنصر خوب شامل کیا ہے۔ اصل کہانی کے علاوہ اسلامی حکایات، نصیحتیں وغیرہ بھی شامل کی ہیں اس کا قصہ عوام میں بہت مقبول ہے۔ اپنے قصے کا مقصد بیان کرتے ہوے اس نے کہا ہے کہ یہ قصہ اس نے اپنی بخشش اور نجات کے لیے لکھا ہے۔ قصے کی زبان بہت سادہ اور رواں ہے۔

سیّد فضل شاہ (۱۸۲۷ تا ۱۸۹۰ء): قصہ نگار کے طور پر مشہور ہوا وہ عربی اور فارسی جانتا تھا اس لیے اس کی زبان میں صنعتوں کا استعمال خوب ہے۔ خاص طور پر صنعت تجنیس میں یکتا تھا۔ اس نے قصوں میں سوہنی مہینوال (۱۲۶۵ھ)، سی حرفی سسّی، ہیر سوہنی، ہیر رانجھا (۱۲۸۳ھ)، لیلٰی مجنوں (۱۲۸۸ھ)، اور یوسف زلیخا (۱۳۰۲ھ) لکھے ہیں۔

قصۂ سوہنی مہینوال کی زبان سادہ اور عام فہم ہے جب کہ اس کے بعد کے قصوں میں اس نے صنعتوں اور عربی فارسی الفاظ بکثرت استعمال کیے ہیں خاص طور پر ایک لفظ کو مختلف معنوں میں اور شکلوں میں استعمال کیا ہے اس وجہ سے اس کا کلام قدرے غیر عوامی ہو گیا ہے پھر بھی سوہنی مہینوال بہت مشہور ہوئی اور مشکل ہونے کے باوجود عوام میں مقبول ہوئی۔

اس دور کا ایک اور مشہور قصہ نگار میاں محمّد بخش ہے جو اپنے قصے سیف الملوک کی بدولت زندۂ جاوید رہے گا۔ میاں محمّد بخش (۱۸۳۰ تا ۱۹۰۷ء) نے یہ قصہ ۱۸۵۵ء میں نظم کیا۔ یہ قصہ اگرچہ تصوّف کے پیرائے میں بیان کیا گیا ہے، مگر اس کے باوجود اس میں عشق مجازی کا رنگ غالب ہے۔ سیف الملوک میں بھی مقبول صنف مثنوی استعمال ہوئی ہے۔ اس کے بیان میں ایک توازن ملتا ہے۔ اگرچہ قصے میں واقعات مافوق الفطرت ہیں، لیکن مصنف کی طرز نگارش نے اس میں حقیقت کا رنگ پیدا کر دیا ہے اس نے جگہ جگہ فلسفیانہ باتیں بھی کی ہیں، کہاوتیں محاورے اور روزمرّہ کا استعمال بھی خوب ہے مختصر یہ کہ حقیقت پسندانہ انداز تحریر، تصوّف کے نکتوں کے بیان، داستان کے کرداروں کے قربانی اور ایثار کے جذبے اور رواں دواں انداز نے داستان کو مقبول بنا دیا ہے۔ اس قصے میں

میاں صاحب نے ہم‌عصر شعرا اور قدیم شعرا کے بارے میں اپنی ناقدانہ رائے دے کر ایک سلجھے ہوئے نقاد ہونے کا ثبوت بھی دیا ہے، ان کے باقی قصوں میں سوھنی مہینوال، شیخ صنعان، شیریں فرہاد، شاہ منصور وغیرہ شامل ہیں جو بہرحال سیف الملوک کے پائے کی چیزیں نہیں۔

مولوی غلام رسول عالم پوری نے یوں تو امیر حمزہ کا قصّہ تین ضخیم جلدوں میں قلمبند کیا لیکن ان کی اصل شہرت احسن القصص، یعنی یوسف زلیخا (۱۲۰۰ھ) کی وجہ سے ہوئی۔ انہوں نے اس قصے کو تفسیر کے طور پر نہیں، بلکہ باقاعدہ قصے کے طور پر لکھا ہے، چنانچہ بہت سے قصے قرآن مجید کے علاوہ دیگر ذرائع سے حاصل کر کے اور کچھ خود شامل کر کے قصے کے پلاٹ کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لیا۔ مولوی صاحب نے زلیخا کے کردار میں بہت دلچسپی لی ہے اور اسے زیادہ سے زیادہ مکمل کرنے کی سعی کی ہے۔ مولوی صاحب عربی و فارسی کے عالم تھے چنانچہ انہوں نے جو زبان استعمال کی ہے، وہ ایک طرف قصہ گوئی سے متعلق ادب کی روایت کے مطابق ہے، تو دوسری طرف ایک انفرادی رنگ بھی رکھتی ہے۔ وہ بعض موقعوں پر عربی فارسی کے الفاظ بھی استعمال کرتے ہیں۔

محمّد بوٹا گجراتی (۱۸۵۱ تا ۱۹۳۰ء): بنیادی طور پر قصہ گو شاعر ہے، اگرچہ اس نے تصوف پر پنج گنج اور اسلامیات میں وفات نامہ اور جنگنامۂ کربلا بھی لکھے، مگر اس کی اصل شہرت اس کے قصوں شیریں فرہاد (۱۸۷۲ء)، چندر بدن (۱۸۷۸ء)، مرزا صاحباں (۱۸۹۸ء) سلطان محمود (۱۹۱۰ء)، شہزادی بلقیس (۱۹۱۶ء) اور یوسف زلیخا (۱۹۱۸ء) سے قائم ہوئی۔ ان میں مرزا صاحباں کو خاص شہرت نصیب ہوئی۔ محمّد بوٹا گجراتی کی زبان سادہ ہونے کے ساتھ ساتھ ٹھیٹھ اور عوامی ہے۔ اس کے قصوں میں عالمانہ رنگ غالب نہیں، بلکہ عوامی رنگ نمایاں ہے۔ اسی دور کے پیر نیک عالم کا ذکر یہاں اس لیے مقصود ہے کہ انہوں نے پنجابی میں ایک نئے قصے اصغر و صغرا کا اضافہ کیا یہ قصہ ان کی ذاتی تخلیق ہے کیونکہ اس سے قبل یہ قصہ ہمیں کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ ان کے اس قصے میں مبالغہ آرائی سے بہت کام لیا گیا ہے۔

آزادی کا دور (۱۹۴۷ء کے بعد): جیسا کہ انگریزی دور کے سلسلے میں ذکر ہو چکا ہے، اس دور میں جہاں منظوم قصص بہت زیادہ تعداد میں لکھے گئے، وہاں نثری داستانوں (ناول، افسانہ) کا رواج بھی ہوا اور وقت کے ساتھ ساتھ یہ رواج پھیلتا بھی گیا۔ قصصی ادب رفتہ رفتہ کم تعلیم یافتہ لوگوں کی تفریح کا ذریعہ بنتا گیا جب کہ زیادہ تعلیم یافتہ طبقے میں، خاص طور پر شہروں میں نثری داستانیں اور نظم میں وہ قصے مقبول ہوئے جو مختصر ہوتے تھے اور جن کا موضوع عام طور پر سماجی مسائل اور طنز و مزاح ہوتا تھا۔ ویسے ان مختصر قصوں میں بھی داستانیں جن کو مختصر افسانے کہنا مناسب ہوگا، لکھی گئیں، مگر عام ادب کا رجحان چونکہ نئی شاعری اور نثر کی طرف زیادہ بڑھ گیا تھا، اس لیے آزادی کے بعد روایتی قصہ نگاری میں خاصی کمی آ گئی، البتہ وہ شعرا جو آزادی سے پہلے قصے لکھتے رہے تھے انہوں نے اپنا یہ کام جاری رکھا۔ ان میں اقبال دالم، حکیم لاہوری، چراغ دین جوئے کے، مسلم اویسی، نذیر احمد، منظور بٹ وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور قصہ نگار بھی ان میں شامل ہوئے، اس سلسلے میں سائیں حیات پسروری، عبداللطیف عارف اور اسمٰعیل قلندر وغیرہ کے نام

لیے جا سکتے ہیں۔ اس دور میں قصص لکھے ضرور گئے مگر پنجابی کے نئے ادب کو چونکہ زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی، اس لیے قصہ گوئی کی طرف توجہ کم ہو گئی۔ تاریخوں اور تذکروں میں بھی اس سلسلے میں کسی سواد کا ذکر نہیں ملتا۔ بہرحال قصہ آج بھی لکھا جا رہا ہے اور اس کی مثال اسمٰعیل قلندر کا قصہ سسی ہے۔

قصہ نگاروں میں حکیم لاہوری اور مسلم اویسی فوت ہو چکے ہیں اور باقی ابھی زندہ ہیں اور پنجابی ادب میں باقاعدہ اضافہ کر رہے ہیں۔

کلیم لاہوری (م ۱۹۵۷ء) نے جہاں چھوٹے چھوٹے قصے لکھے، وہاں داستانوں میں قصۂ شاہ منصور بھی لکھا۔ ان کے کلام میں ٹھیٹھ اور خالص پنجابی کا رنگ غالب ہے۔

اقبال دائم (پیدائش ۱۹۰۹ء) کی شاعری کا رجحان اسلامی ادب کی طرف زیادہ ہے مگر وہ اپنے کلام کو جس طریقے سے پیش کرتے ہیں، اس میں عوامی پن زیادہ ہوتا ہے۔ اقبال دائم آزادی سے پہلے سے لکھ رہے ہیں۔ اور اب تک قصہ گوئی میں سوہنی مہینوال، یوسف زلیخا، ہیر سیال، مرزا صاحباں، ابراہیم ادھم، سیف الملوک، لیلٰی مجنوں، شاہنامۂ کربلا، شہزادی نور اقبال وغیرہ لکھ چکے ہیں۔ ان قصوں میں اسلامی حکایات کے علاوہ بیشتر جگہوں پر تصوف کا رنگ گہرا ہو جاتا ہے۔ بعض قصوں میں قرآنی آیات کا استعمال بھی کیا گیا ہے۔ شاہنامۂ کربلا اگرچہ مرثیہ ہے مگر اس میں داستان گوئی کا عنصر غالب ہے۔ اس میں دائم نے کربلا کی زینبؓ اور کنعان کی زینبؓ کا موازنہ بڑے ہی پر سوز انداز میں کیا ہے۔

نذیر احمد منظور بٹ یوں تو آزادی سے پہلے سے لکھ رہے ہیں، لیکن ان کی بیشتر کتب آزادی کے بعد کے دور میں لکھی گئیں۔ ہیر سیال (اکھانان والی) ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں شاعر نے ہیر کے قصے کو پنجابی ضرب الامثال سے مزین کر کے تحریر کیا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ایک لحاظ سے یہ پنجابی ضرب الامثال کا مجموعہ ہے جس میں بہت سی کہاوتیں نہ صرف جمع کی گئی ہیں، بلکہ استعمال کر کے ان کا محلِّ استعمال بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ اس کی زبان بڑی رواں ہے اور کرداروں کی زبان سے ضرب الامثال کا استعمال بڑی خوبی سے کیا گیا ہے۔ شاعر نے اس کے علاوہ جو قصص تحریر کیے، ان میں ڈھول بادشاہ، گوہر شہزادی، سوہنا زین، باوفا عاشق بے وفا معشوق، شاہنامۂ کربلا، بین شہزادی، گلنار شہزادی، اناراں شہزادی، پورن بھگت، سسی پنوں، کیما ملکی، لیلٰی مجنوں، ہیر رانجھا، سہتی مراد اور دلا بھٹی وغیرہ ہیں۔ ان میں کچھ ایسے قصص بھی شامل ہیں جو اس سے قبل پنجابی میں منظوم نہیں ہوئے تھے۔

اسمٰعیل قلندر بنیادی طور پر قصہ نگار شاعر ہی ہیں، مگر حکیم ناصر (مرحوم) کی شاگردی نے انھیں نئے ادب کے رنگ سے بھی آشنا کیا، چنانچہ ان کی پہلی کتاب اوکھے پینڈے جو ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی، اس میں جہاں نئی قسم کی نظمیں ہیں وہاں باراں ماہ، وچھوڑا یوسف اور سسی کا قصہ بھی موجود ہے۔ ۱۹۶۲ء میں ان کی دوسری کتاب منصور تے ابلیس شائع ہوئی۔ جس میں قصے کے رنگ میں ان دو کرداروں کے مکالمے اور مقولۂ شاعر درج ہے۔ شاعر کی تیسری کتاب پورن بھگت ہے، جس کے ۱۹۷۲ء تک تین ایڈیشن چھپ چکے تھے۔ قلندر نے شاعری کی بہت سی اصناف میں مشق کی ہے۔ سسی جو ابھی شائع نہیں ہوئی اس نے بڑی محنت سے تحریر کی ہے اور اس کے کچھ

شائع شدہ حصے پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے ہیں۔

چونکہ اس دور میں ابلاغ کے دیگر ذرائع ریڈیو، ٹی۔ وی، فلم، اخبار عام ہو گئے ہیں اس لیے داستان گوئی نے ان ذریعوں کا سہارا لیا اور یہاں یہ ڈراما، افسانہ اور کہانی کے روپ میں آئی۔ نئی شاعری میں صرف منیر نیازی نے "سفر دی رات" میں ایک کہانی مبہم انداز میں تحریر کی۔ اس کے علاوہ نثر کی مقبولیت نے ناول کہانی، ناولٹ وغیرہ کو مقبولیت بخشی۔ اس لیے منظوم قصے کا رواج آہستہ آہستہ کم ہوتا جا رہا ہے اور جو کچھ باقی ہے اس کا رخ دیہات کی طرف ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ یکسر ناپید نہیں ہوا۔

**مآخذ**: (۱) پنجابی کوش (گورمکھی)، ج ۱، بھاشا وبھاگ، پٹیالہ (بھارت)؛ (۲) Serebreyakov: *Punjab's Literature*، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۳) سیتل: پنجابی پیر ساھت، (گورمکھی)، پٹیالہ؛ (۴) بابا فرید: بول فریدی، مرتبۂ ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، مطبوعۂ لاہور؛ (۵) شاہ حسین: کافیاں شاہ حسین، مطبوعۂ لاہور؛ (۶) پنجابی سات دا اتہاس، (گورمکھی) بھاشا و بھاگ، پٹیالہ ۱۹۷۱ء؛ (۷) بنڈل حق محمود: مضمون در پنج دریا، مطبوعۂ لاہور، وارث نمبر اول؛ (۸) عبدالغفور قریشی: پنجابی ادب دی کہانی، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۹) شہباز ملک: جنگنامۂ مقبل تے پنجابی مرثیہ، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف: فارسی رسم الخط وچ چھپیاں پنجابی کتاباں، مقالہ ایم۔ اے، ۱۹۷۲ء؛ (۱۱) ڈاکٹر تارن سنگھ: مضمون در پنجابی ادب، لاہور، دسمبر ۱۹۶۲ء؛ (۱۲) اقبال صلاح الدین: لعلاں دی پنڈ، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف: مضمون در پنجابی زبان، لاہور، اگست ۱۹۷۶ء؛ (۱۴) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۱/۳، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) عبدالحکیم: زلیخا، لاہور ۱۳۳۲ھ؛ (۱۶) احمد حسین قریشی: پنجابی ادبیات کا تحقیقی مطالعہ، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۱۷) مولا بخش کشتہ: پنجابی شاعراں دا تذکرہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۸) شمشیر سنگھ اشوک: پنجاب دیاں لہراں، (گورمکھی) پٹیالہ (بھارت) ۱۹۷۴ء۔

(شہباز ملک)

**قِصّہ (اردو)**: اردو نثر کا ارتقا اردو نظم کے بہت بعد ہوا، اس لیے اردو میں نثری قصے کی عمر کم ہے اور انیسویں صدی عیسوی میں ناول کی بعض انواع اور بیسویں صدی عیسوی کے ربع اوّل میں مختصر کہانی نے اس کی جگہ لے لی [رک بہ اردو: پاکستان]۔

اردو میں قصصی ادب کا بیشتر حصہ فارسی کتابوں کے ترجموں پر مشتمل ہے، ان ترجموں کی ایک ادبی اور یقیناً تاریخی قدر و قیمت ہے [اور بعض اوقات ان کا مزاج بھی فارسی قصوں سے مختلف ہو جاتا ہے]۔

پہلے پہل حکایت، مثنویوں [رک بہ مثنوی] کی صورت میں ظہور پذیر ہوئی، جو دکن میں بیجا پور اور گولکنڈہ کے درباروں میں لکھی گئی تھیں اور جنھیں بعد میں شمال میں انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں نثری جامہ پہنایا گیا۔

دکن میں اس صنف میں لکھی جانے والی نثری تصانیف میں ملّا وجہی کی سب رس (طبع عبدالحق، اورنگ آباد ۱۹۳۲ء) کو بہت نمایاں مقام حاصل ہے۔ یہ ایک نثری تمثیل ہے جیسے محمّد یحیٰی ابن سیبک مشہور بہ فتّاحی نیشاپوری (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء) کی دستور عشاق (طبع R. S. Greenshields، برلن ۱۹۲۶ء) سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع اکسیر حیات کی تلاش ہے اور موضوع کے اعتبار سے اس میں اور *Roman de la Rose* میں بعض ایسی مماثلتیں ہیں جن کی توجیہ کے لیے تحقیق کی

ضرورت ہے۔ اس میں عشقیہ رسمی باتوں کو تمثیل کا رنگ دے دیا گیا ہے۔ موضوع شہزادہ دل اور شہزادہ حسن کی داستانِ محبت ہے جس میں عاشق کی تمناؤں اور معشوق کی سنگدلی اور مزاحمت کی سب علامتوں کو انسانی کرداروں کی شکل دے دی گئی ہے۔ اس تمثیلی کہانی میں بعض ایسے عناصر موجود ہیں جن کی وجہ سے اس کے ڈانڈے داستان کے اس نثری ادب سے جا ملتے ہیں جس کا اردو میں انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ترجمہ ہوا تھا۔ یہ مقفّٰی و مسجّع نثر میں لکھی ہوئی ہے اور اس کی زبان میں دکن کی عوامی بولی کی آمیزش ہے۔ [اگرچہ مصنف اسے ہندی زبان یا زبان ہندوستان کہتا ہے (سید عبداللہ کا مضمون "سب رس" در "وجہی سے عبدالحق تک" مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور)]۔

عہد اسلامی کے ہندوستان میں داستان کہانی کی ایک ایسی شکل تھی جو لکھی بھی جاتی تھی اور زبانی بھی بیان کی جاتی تھی۔ پیشہ ور داستان گو امرا کے گھروں میں یا خاص محفلوں میں داستانیں سنایا کرتے تھے۔ دہلی، لکھنؤ، بنارس اور حیدر آباد وغیرہ میں داستان گوئی کا رواج بیسویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے میں، میر باقر علی داستان گو کے زمانے تک باقی رہا۔

داستانی ادب میں بنیادی مواد امیر حمزہ کی داستان سے ماخوذ یا متاثر ہے۔ اس سلسلے کی کہانیاں ترکیہ سے لے کر انڈونیشیا تک بہت سے مسلمان ممالک میں لکھی اور پڑھی جاتی رہی ہیں۔ اس کے کردار بالعموم تین قسم کے تھے: (۱) (قہرمان) ہیرو، (قہرمان) ہیروئن اور ان کے سورما ساتھی؛ (۲) عیّار جو ان کی حمایت کرتے تھے اور کہانی میں اپنی مضحک باتوں سے کچھ تفریح کا سامان پیدا کر دیتے تھے، اور (۳) جادو گر جو ان کے مخالفین میں ہوتے تھے۔

امیر حمزہ کے سلسلے کی کہانیوں میں تقریباً یکساں رسمی احوال کو بار بار دہرایا گیا ہے جن میں کہانی کے ہیرو (بطل) عیاروں کی مدد سے کسی طلسماتی منظر میں جادوگروں کو دعوتِ مبارزت دیتے ہیں۔ ان میں ایک بھول بھلیاں کی سی یکسانی پائی جاتی ہے جو انتہائی طویل ہو جاتی ہے۔

داستان امیر حمزہ کی تصنیف غیر مستند طور پر اکبر [رک بآں] کے ملک الشعراء فیضی سے منسوب کی جاتی ہے۔ اسے اشک نے ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج کے زیر اہتمام فارسی سے اردو میں منتقل کیا۔ پوری داستان سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور کئی سلسلوں میں منقسم ہے۔ ان سلسلوں میں پہلا سلسلہ نوشیرواں نامہ ہے۔ سب سے ہر دلعزیز سلسلہ سات جلدوں پر مشتمل طلسم ہوش ربا ہے، جس کی پہلی چار جلدوں کا ترجمہ فارسی سے محمد حسین جاہ نے کیا، اور آخری تین جلدوں کا احمد حسین قمر نے۔

داستان امیر حمزہ کے اس سلسلے کی نقل بوستان خیال ہے، جو چار ہزار صفحات پر مشتمل ہے اور جسے میر تقی خان خیال نے مغل شہنشاہ محمد شاہ کے عہد حکومت [۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء] میں بزبان فارسی لکھا۔ اس کا اردو میں ترجمہ بعض اور لوگوں کے علاوہ خواجہ امان دہلوی اور مرزا احمد عسکری نے کیا۔ بوستان خیال کا اسلوبی معیار داستان امیر حمزہ کے معیار سے کمتر ہے، اگرچہ دونوں میں شوکت الفاظ، مقفّٰی و مسجّع عبارت اور مرصّع جملوں کے استعمال کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فسانۂ عجائب (۱۸۲۴ء) مرزا رجب علی بیگ سرور (۱۷۸۷ء تا ۱۸۶۷ء) کی تحریر کردہ مربوط

کہانیوں کی ایک چھوٹی سی کتاب ہے، جو موضوع کے اعتبار سے داستانوں ہی کے نمونے کی ہے اور اس میں ویسے ہی ساحرانہ (مافوق الفطرت) عناصر موجود ہیں، لیکن یہ ان سے اپنے اختصار، اپنے عہد کی حقیقی زندگی کی گاہے گاہے عکاسی کرنے اور اسلوب کی عمدگی کی طرف زیادہ توجہ دینے کی بنا پر ان سے ممتاز ہے۔ یہ نئی خصوصیات، بالخصوص آخری خصوصیت، وراثۃً پنڈت رتن ناتھ سرشار (۱۸۴۶ء تا ۱۹۰۲ء) کو بھی ملی جو ان کے ناولوں (یا قصوں فسانۂ آزاد وغیرہ) سے ظاہر ہے جن میں عشق و محبت کے مناظر اور بعض عام مروج کوائف و حالات کو بیان کرتے وقت داستانوں کا عکس بھی نظر آتا ہے۔

چہار درویش کو جو اصل میں فارسی زبان میں باہم مربوط کہانیوں کا ایک مجموعہ ہے، غلطی سے امیر خسرو سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ یہ قصہ شاید گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے دوران میں تصنیف کیا گیا تھا۔ اسے دو ادبی ترجموں میں اردو میں منتقل کیا گیا ہے جو خاصے اہم ہیں۔ ان میں سے ایک ترجمہ محمّد حسین عطا کا نو طرز مرصع ہے جو ۱۷۹۸ء میں کیا گیا تھا، جس کا اسلوب کافی حد تک فارسی نما تھا۔ پھر باغ و بہار کے عنوان سے اسے ۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج میں آسان اور بامحاورہ اردو نثر میں میر امّن دہلوی نے منتقل کیا۔ یہ دونوں تصانیف اردو نثر کی ترقی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کمتر ادبی معیار کی ایک اور نو طرز مرصع ۱۸۰۱ء میں زرّین نے فورٹ ولیم کالج میں تالیف کی تھی۔

سیف الملوک و بدیع الجمال کو، جو الف لیلہ و لیلہ کی ایک کہانی ہے، پہلے دکنی شاعر غوّاصی نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں مثنوی کی شکل میں منتقل کیا۔ [شمالی ہند میں نجم الدّین احمد النجم نے دلی سے ۱۸۹۲ء میں نثری نسخہ شائع کیا]۔

انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے قصصی ادب کے دیگر قابل ذکر نمونے یہ ہیں: حیات القلوب از ولی محمّد بن حافظ میراں، جو باقر مجلسی کے قصص الانبیاء کا ترجمہ ہے؛ شیخ صالح محمّد عثمانی کی کتاب سیر عشرت عرف جامع الحکایات (ہندی) (۱۸۲۵ء)؛ ہفت گلشن جو ناصر علی خان واسطی کے فارسی سے اردو میں ترجمہ کردہ مضامین کا مجموعہ ہے، اور مرزا لطف علی کی تالیف ہے؛ بنی نرائن کی چار گلشن جو ۱۸۱۱ء میں فارسی سے ترجمہ کی گئی؛ اردو کی نثری کہانیوں کے دو مجموعے مور پنکھی اور رشک پری احمد علی نے تقریباً ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء میں تصنیف کیے۔ [خلیل علی خان] اشک نے، جو داستان امیر حمزہ کا مترجم ہے، ۱۲۱۹ھ/۱۸۰۴ء میں ایک نثری عشقیہ داستان گلزار چین بھی تصنیف کی۔ حیدر بخش حیدری (م ۱۸۳۳ء) کی آرائش محفل، متعدد دوسری کہانیوں کے مانند جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں تحریر کی گئی تھیں، سلسلۂ حاتم طائی سے متعلق ہے۔ حیدری لیلٰی مجنوں اور گلزار دانش کا بھی مصنف ہے، جو عنایت اللہ کی بہار دانش کا ترجمہ ہے؛ یہ عورتوں کے بعض اوصاف ذمیمہ، خصوصاً ان کی بے وفائی کی کہانیوں پر مشتمل ہے۔

حیدری کی مشہور ترین تصنیف طوطا کہانی، جو ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج میں تصنیف کی گئی، حکایتی ادب کے دوسرے گروہ سے تعلق رکھتی ہے، یعنی ہندوستانی الاصل کہانیوں کے گروہ سے۔ ضیاء الدّین نخشبی کا طوطی نامہ (۷۳۱ھ/۱۳۳۰ء) سنسکرت کی ستر

کہانیوں کا فارسی ترجمہ ہے۔ اس کا مرکزی خیال ایک وفادار طوطے کے گرد گھومتا ہے، جو ایک بے وفا بیوی کو جس کا خاوند کسی دور دراز کے سفر پر گیا ہوا ہے، بد اعمالی سے باز رکھتا ہے اور اسے مختلف قسم کی کہانیاں سنا کر اپنی طرف متوجہ اور برائی سے دور رکھتا ہے۔ ایک آسان تر اور مختصر طوطی نامہ جس میں کہانیوں کی تعداد گھٹا کر پینتس کر دی گئی ہے، محمد قادری نے ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء میں فارسی میں لکھا تھا۔ غواصی کی اردو مثنوی طوطی نامہ (۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء) نخشبی کے ترجمے پر مبنی ہے، [بعانیکہ حیدری کی نثری طوطا کہانی محمد قادری کی کتاب کا اختصار ہے].

فورٹ ولیم کالج میں تصنیف کردہ دوسری ہندوستانی الاصل کہانیوں میں کاظم علی جوان اور للو لال کوی کی سنگھاسن بتیسی شامل ہیں؛ ولا نے ایک ہندی رومان مادھونل کا بھی اردو میں ترجمہ کیا تھا.

انشا (۱۷۵۶ تا ۱۸۰۷ء) کی کہانی رانی کیتکی اور کنور اودے بھان (۱۸۰۳ء) ہندی الاصل ہے، جس میں عربی یا فارسی کا ایک لفظ بھی استعمال نہیں کیا گیا.

ایک مشہور ہندوستانی سلسلۂ حکایات نایاب گل بکاؤلی کی جستجو ہے جو ایک عورت کا نام بھی ہے۔ عزت اللہ بنگالی نے ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء میں اس کہانی کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اس ترجمے سے نہال چند لاہوری نے اسے اردو میں منتقل کیا (کلکتہ ۱۸۱۵ء، ۱۸۲۷ء، *Garcin de Tusy* کا فرانسیسی ملخص، در *J A*، ۱۸۲۶ء)۔ اس رومان کے اس سے پہلے کے ترجمے دکنی نظم میں ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء اور ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء میں لکھے گئے۔ بکاؤلی داستان کا اردو میں مشہور ترین ترجمہ دیا شنکر نسیم کی مثنوی گلزار نسیم ہے جو ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں لکھی گئی.

**مآخذ**: (۱) Garcin de Tassy: *Histoire de la literature Hindouie Hindoustanie*، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۲) رام بابو سکسینہ: *A history of Urdu Literature*، الہ آباد ۱۹۴۰ء [اردو ترجمہ از میرزا محمد عسکری]؛ (۳) محمد صادق: *A history of Urdu Literature*، ۱۹۶۴ء؛ (۴) کلیم الدین احمد: فن داستان گوئی؛ (۵) T. Grabame Bailey: *A history of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۶) اعجاز حسین: مختصر تاریخ ادب اردو، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۷) A. Bausani: *Storia delle leterature del Pakistan*، میلان ۱۹۵۸ء؛ (۸) وقار عظیم: ہماری داستانیں، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۹) حافظ محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، لاہور؛ (۱۰) وہی مصنف، مقالات، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، حیدرآباد ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) شمس اللہ قادری: اردوے قدیم، لکھنؤ ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) سید علی عباس حسینی: ناول کی تاریخ اور تنقید، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۱۴) مولوی عبدالحق: باغ و بہار، در اردو، ۱۰ (۱۹۳۰ء): ۲۹۵ ببعد؛ (۱۵) گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۴ء، ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) سید عبد اللہ: اردو مثنویوں میں قصہ پن، مقالہ، در مباحث، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۱۷) گوپی چند نارنگ: اردو مثنویاں: ہندوستانی قصوں سے ماخوذ، مطبوعہ مکتبۂ جامعہ، دہلی ۱۹۶۲ء؛ (۱۸) سید محمود نقوی: اردو کی نثری داستانوں کا تنقیدی مطالعہ، (ڈاکٹری مقالہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور)؛ (۱۹) سید عبد اللہ: (۱) سب رس وجہی اور (۲) باغ و بہار میر امن، مقالات، در وجہی سے عبدالحق تک، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۳) مثنوی گلزار نسیم، در ولی سے اقبال تک، مطبوعہ خیابان ادب، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۴) شاہ عالم ثانی: عجائب القصص، در وجہی سے عبدالحق تک؛

(۱۹) دیگر کتابیات در گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۰ء، ص ۹۶۶ تا ۹۷۵؛ (۲۰) تاریخ ادبیاتِ مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۸، اردو ادب ۳، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۹۷، ۱۳۸].

(عزیز احمد)

* تعلیقہ: اردو کے قصوں (یعنی داستانوں، حکایتوں اور کہانیوں) کی مکمل فہرست گیان چند نے اپنی مذکورۃ الصدر کتاب میں ص ۹۶۶ تا ۹۷۵ میں دی ہے۔

اہم قصے جن کے نسخے مختلف جگہوں سے شائع ہوئے اور ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں یا زبانوں سے ہوئے، یہ ہیں: قصۂ ملک محمد و گیتی افروز، چار درویش، حاتم طائی، طوطا (توتا) کہانی، گل بکاؤلی، بیتال پچیسی، سنگھاسن بتیسی، قصۂ مادھو نل و کام کندلا، شکنتلا، نثر بے نظیر، کام روپ کام لتا، کلیلہ و دمنہ، ہتوپدیش، لیلی مجنوں، فسانۂ عجائب، گل صنوبر، بہرام گور، اگر و گل، بہار دانش، الف لیلہ، قصہ امیر حمزہ اور بوستانِ خیال، قصۂ مہر افروز دلبر [تعلیقہ سید عبداللہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **قُصُوْر**: پنجاب کے ایک مشہور شہر کا نام ہے جو تقسیم ہندوستان کے بعد سے پاکستان میں شامل ہے۔ یہ شہر اس وقت لاہور سے بجانب جنوب چونتیس میل واقع ہے، جس کے جنوب میں دریاے ستلج اور شمال میں دریاے راوی بہتا ہے [ابھی حال ہی میں (۱۹۷۶ء) نئے ضلع قصور کا صدر مقام بنایا گیا ہے]۔

قصور کی وجہ تسمیہ اور آبادی کے سلسلے میں مختلف روایات بیان کی گئی ہیں۔ یہاں کے باشندوں کی زبانی یہ روایت مشہور ہے کہ رام چندر کے دو لڑکے تھے، ایک لو اور دوسرا کوسا (Kusa)؛ لو نے جو شہر آباد کیا، وہ لہاور اور کوسا کا آباد کیا ہوا شہر کوساور (Kusawar) کہلایا (Cunningham: *Ancient Geography of India* ص ۲۲۸)۔ کننگھم کا خیال ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں مشہور سیاح ہیون سانگ (Hiuen Tsiang) نے جن قصبات کی سیاحت کی ان میں قصور بھی شامل تھا (ایضاً ص ۲۲۹)۔ دوسری روایت جو یہاں کے باشندے بیان کرتے ہیں، یہ ہے کہ چونکہ اس قصبے میں محل (قصر) بڑی کثرت سے تھے، اس لیے یہ قصبہ اپنے محلات کی وجہ سے قصور (جمع قصر) مشہور ہو گیا۔ بہرحال یہ دونوں روایات محض سماعی ہیں۔ قدیم کتب تاریخ میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

قصور کی ابتدائی تاریخ پردۂ اخفا میں ہے۔ ہمیں قصور کا ذکر پاک و ہند کے صرف عہد اسلامی کی کتب تاریخ ہی میں ملتا ہے۔ اس سے پہلے اس قصبے کا کہیں نام تک نہیں آتا۔ قدیم زمانے سے اس شہر پر مختلف اقوام کا قبضہ رہا ہے۔ قصور مسلم تسلط سے پہلے راجپوتوں کے پاس تھا (امپیریل گزیٹیر، ۱۵، ص ۱۴۹)۔ مغلوں سے پہلے کے قصور کے بارے میں صرف اس قدر معلوم ہے کہ قاضی شعیب جدِ بزرگ حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ کابل سے غالباً غز قوم کے حملے سے متأثر ہو کر تقریباً ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں لاہور پہنچے اور یہاں سے قصور میں اقامت اختیار کی۔ یہاں کے قاضی نے ان کا استقبال کیا اور بادشاہ کو اس خاندان کی تباہ حالی کی اطلاع دی۔ ان ایام میں قصور کے قاضی عدل و انصاف اور مروّت میں اپنے زمانے کے قاضیوں کے لیے باعث فخر تھے (امیر خورد: سیر الاولیاء، ص ۴۹)۔ برنی نے غیاث الدّین تغلق (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴ء) کے مقربین میں سے ملک سراج الدین قصوری کا ذکر کیا ہے (ضیاء الدّین برنی: تاریخ فیروز شاہی، ۴۲۳)۔

یحیی سرهندی نے ۸۳۴ھ/۱۴۳۰ء کے واقعات میں قصور کو ایک مشہور قصبہ بتایا ہے (یحیی سہرندی : تاریخ مبارک شاہی، ص ۲۱۷ تا ۲۱۸) ۔ امیر خسرو نے پنجاب پر مغلوں کے حملے کی تصویر کشی کرتے ہوئے لکھا ہے ع

از قدم شوم مغل آن بلاد
نام و نشانے ز عمارت نداد
از حدِ سامانہ و تا لاہوُر(؟)
هیچ عمارت نہ مگر در قصور

(قران السعدین، طبع نولکشور ۱۲۸۷ھ، ص ۴۹)

یعنی مغلوں کے حملوں کی وجہ سے سامانہ سے لے کر لاهور تک قصور شہر کے سوا کہیں عمارت اور آبادی کا نشان تک نہیں تھا [یہ مقالہ نگار کی رائے ہے مگر یہ بھی قابل غور ہے کہ "...در قصور" کے معنی یہ ہوں کہ "...کوئی عمارت ایسی نہ تھی جو ناقص اور تباہ نہ ہوگئی ہو اس کے بعد ۱۵۲۶ء تک ہمیں قصور کی سیاست کے بارے میں مطلق علم نہیں۔ بابر بادشاہ نے خویشگیوں کو قصور کا لگان وغیرہ بخش دیا تھا ۔ بخشش کا یہ فرمان بدستخط بابر، ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء تک قبیلۂ جمشید کے پاس قصور میں محفوظ تھا (عبداللہ خویشگی قصوری : اخبار الاولیاء، قلمی، ورق ۱۳۱ الف) ۔ اس وقت سے قصور میں امیر کبیر سیّد علی همدانی کی اولاد سادات همدانیاں کوٹ مراد خان اور کوٹ عثمان خان میں آباد ہے (اے۔آر۔ همدانی : هم اور همارے اسلاف، لاهور ۱۹۶۹ء) ۔ نیز قوم شیخ بھی کثیر تعداد میں موجود ہے ۔ قصور پر قابض ہونے والی اقوام میں سب سے بڑی قوم خویشگی ہے جو افغانوں کی ایک شاخ ہے اور گیارھویں صدی عیسوی سے وهاں آباد ہے ۔ قصور کو مسکن خویشگیاں بھی کہا جاتا ہے (صمصام الدّولہ : مآثر الامراء، ۳ : ۸۱۸) ۔ اس قوم میں بڑی اهم شخصیات پیدا ہوئیں، جن میں امراء، علما اور مشائخ کی کثیر تعداد شامل ہے ۔ یہ هر زمانے میں بڑی متمدن قوم رهی ہے، ان کے مکانات پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے ہوتے تھے (اخبار الاولیاء، ورق ۱۳۱ الف) ۔

خویشگی امرا کی قصور اور پورے ملک میں سیاسی سرگرمیاں قابل ذکر هیں ۔ ان میں نظر بہادر خویشگی پہلے شہزادۂ پرویز کے ممتاز مقربین میں شامل ہوا پھر وہ جہانگیر کے امرا میں شامل رها اور ۱۰۶۲ھ/۱۶۵۲ء میں فوت ہوا ۔ اس کے تین بیٹے شمس الدّین، قطب الدّین اور اسد اللہ بھی مختلف معزز عہدوں پر فائز تھے (مآثر الامراء، ۳ : ۸۱۸ تا ۸۲۰) ۔ سلطان احمد خلف زئی نبیرۂ نظر بہادر شہزادۂ اعظم شاہ کی ملازمت میں تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۶۰۰؛ ۳ : ۲۶) ۔ اس کے چار بیٹے حسین خان، علی خان، پیر خان اور قطب الدّین عرف بازید خان نے بھی مغل حکومت کی خدمت میں نمایاں کردار ادا کیا (کتاب مذکور، ۳ : ۱۲۶) ۔ اسمٰعیل خان حسین زئی عرف جانباز خان داماد شمس الدّین بن نظر بہادر اورنگ زیب کے ملازمین میں سے تھا (کتاب مذکور، ۳ : ۷۷۷) ۔

عبدالرحیم ملقب بہ شاہ داد خان خویشگی، شمس خان مذکور کے بہنوئی نے پنجاب میں سکھوں کا مقابلہ کیا اور وہ معزز عہدوں پر فائز رها ۔ اس نے پاک و هند پر نادر شاہ کے حملے (۱۷۳۹ء) کے وقت خان دوران کے ساتھ کرنال کے قریب نادر شاہ کا مقابلہ کیا تھا ۔ حسین خان بن سلطان احمد خویشگی قصور کا ایک خود سر حکمران تھا۔ اس نے ناظم لاهور عبدالصمد خان کو بہت پریشان کیا اور کبھی خراج ادا نہیں کرتا تھا ۔ چونیاں (مضافات قصور) کے مقام پر

دونوں میں جمادی الآخرہ ۱۱۳۳ھ/ ۵ اپریل ۱۷۲۰ء کو مقابلہ ہوا جس میں حسین خان مارا گیا (مآثر الامراء، ۱ : ۵۹۹)۔ اس نے شہر کے گرد ایک فصیل بھی بنائی، چنانچہ دروازوں کے اندر جو شہر آباد ہے وہ اسی حسین خان کا آباد کیا ہوا ہے۔ اس نے ایک بڑی مسجد بھی تعمیر کرائی تھی، جو جامع مسجد نواب حسین خان کہلاتی ہے۔

حسین خان کے زوال کے بعد جلّے خان نے قصور پر اقتدار جما لیا۔ نادر شاہ کی ہندوستان سے واپسی کے بعد سکھوں کا پھر عروج ہو گیا۔ سردار جسا سنگھ نے ۱۷۴۵ء میں نواب زکریا خان گورنر لاہور کی وفات کے بعد اپنی طاقت بڑھائی اور قصور کو فتح کر لیا۔ احمد شاہ ابدالی نے جب برّصغیر پاک و ہند پر حملہ کیا تو سکھوں کو شکست دینے کے بعد پنجاب پر قبضہ کر لیا اور جلّے خان افغان قصوریہ (دیکھیے محمّد شفیع لاہوری: An Afghan Colony at Qasur، انگریزی ضمیمہ اولیاے قصور، ص ۱۶) کو پہلے قصور میں محصّل اور پھر لاہور کا گورنر بھی مقرر کیا گیا (سوہن لال سوری: عمدة التواریخ، ۱ : ۱۲۳)، لیکن احمد شاہ ابدالی کے جاتے ہی سکھ پھر غالب آ گئے۔ ۱۷۶۲ء میں احمد شاہ ابدالی نے پنجاب پر چھٹا حملہ کیا اور سکھوں کو ایک بار پھر شکست دی، لیکن جونہی اس سال کے اختتام پر وہ افغانستان پہنچا، سکھوں نے پھر یلغار کر دی۔ جسّا سنگھ نے سکھ سرداروں کو ساتھ ملا کر قصور پر حملہ کر دیا۔ چار ہزار افغان مارے گئے۔ قصور پر قبضہ کرکے اسے نذر آتش کر دیا گیا (ابراہیم خان: سیرستان، ملتان ۱۸۵۴ء، ص ۳)؛ اور قصور پر بھنگیوں کا قبضہ ہو گیا۔ سکھ گردی کی خبریں جب افغانستان پہنچیں تو زمان شاہ نے ہندوستان کا قصد کیا۔ جب وہ پنجاب میں پہنچا تو بھنگی قصور چھوڑ کر پہاڑیوں میں جا چھپے۔ موقع سے فائدہ اٹھا کر ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ء میں نظام الدّین خان نے قصور پر قبضہ کر لیا؛ لیکن اس دوران میں زمان شاہ کے بھائی محمود نے ہرات میں بغاوت کر دی، جس سے زمان شاہ فوراً واپس افغانستان چلا گیا (عزیز الدّین وکیلی: دُرّة الزمان، کابل ۱۹۵۸ء، ص ۸۱ تا ۸۶)۔ زمان شاہ کی واپسی کے بعد رنجیت سنگھ کا لاہور پر قبضہ ہو گیا۔ رنجیت سنگھ سارے پنجاب پر اپنا تسلط جمانا چاہتا تھا، چنانچہ اس نے قصور پر کئی حملے کیے۔ آخر افغانوں کی خانہ جنگی کی وجہ سے ۱۸۰۷ء میں وہ قصور پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قصور پر انگریزوں کا قبضہ پہلی مرتبہ ۱۱ فروری ۱۸۴۶ء کو ہوا (محمّد لطیف: History of the Punjab، ص ۵۴۸)۔ پھر ۱۸۴۹ء میں پنجاب کا انگریزوں کے مقبوضہ علاقے سے الحاق ہو گیا۔ انگریزی دور حکومت میں قصور کا سب سے اہم افغان سردار مبارز الدولہ پیر ابراہیم خان بہادر تھا۔ الحاق پنجاب کے بعد اس کا والد اور خاندان کے دیگر افراد ممدوٹ میں جا کر آباد ہو گئے۔ اس نے ۱۸۴۹ء میں انگلینڈ کا سفر بھی کیا اور اپنا سفر نامہ اور خاندانی حالات پر مشتمل ایک مفید کتاب سیرستان کے نام سے فارسی میں لکھی جو ملتان سے ۱۸۵۴ء میں شائع ہوئی (محمّد شفیع لاہوری: An Afghan Colony at Qasur، در Islamic Culture، حیدر آباد دکن، جولائی ۱۹۲۹ء، ص ۴۷۲؛ نیز انگریزی ضمیمۂ اولیاے قصور، ص ۳)۔ قصور اپنی مردم خیزی کے اعتبار سے بھی اہم ہے۔ نامی گرامی علما و مشائخ یہاں پیدا ہوئے اور ارشاد و تلقین کے فرائض انجام دینے کے بعد یہیں آسودۂ خاک ہوئے۔ ان میں سے بعض مشاہیر کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

(۱) شیخ زادہ شاہ کمال چشتی (از اعزۂ بابا فرید الدین گنج شکرؒ ۶۶۴ھ / ۱۲۶۵ء)؛ (۲) شیخ ادھیہ چوہان (خلیفۂ شیخ عبدالجلیل چوہڑ بندگی لاہوری م - ۹۱۰ھ / ۱۵۰۴ء)؛ (جمال الدّین ابوبکر: تذکرۂ قضیہ، ص ۶۵ تا ۶۶)؛ چوہانانِ قصور ان کی اولاد سے ہیں۔ شیر شاہ سوری کے منصب دار تھے۔ مفسدانِ لکھی جنگل کے ہاتھوں شہید ہوے (اخبارالاولیاء، قلمی، مملوکہ محمّد طیّب ہمدانی، قصور ورق ۱۴۵، الف، ب)؛ (۳) شیخ نور مرید شیخ علم الدّین چونی (؟) وال، (چونیاں مضافات قصور سے منسوب) م - ۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء، (اذکار قلندری، ص ۱۳۵؛ تاریخ جلیلہ، ص ۳۵۷)؛ (۴) حاجی ککن وتوزئی مرید شیخ عیسی مشوانی؛ (۵) میاں اخوند سعید حسین زئی؛ (۶) شیخ محمّد وتوزئی جد مادری مولف اخبارالاولیاء (سال تصنیف ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء)؛ (۷) مولانا محمّد مقیم مرید و مکتوب الیہ حضرت مجدد الف ثانیؒ (مکتوبات حضرت مجدد ۳/مکتوب ۶۶، مکتوبات معصومیہ ۱/مکتوب نمبر ۱۰)؛ (۸) پیر رحمت وتوزئی معاصر جہانگیر بادشاہ؛ (۹) شیخ یوسف بٹکزئی معاصر جہانگیر و شاہجہان؛ (۱۰) شیخ عبدالخالق مرید شیخ آدم بنوڑیؒ م - ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء؛ (۱۱) بایزید خان م-۱۰۹۶ھ/۱۶۸۴ء (خافی خان: منتخب اللباب ۲ : ۵۵۱ تا ۵۵۲)؛ (۱۲) فتح خان (مرید شیخ سعدی لاہوری، م ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۶ء ضواہر، قلمی، مجموعۂ شیرانی در کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی)؛ (۱۳) مولانا عمر خان یکے از مخلصین شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (خلیق احمد نظامی: شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات بحوالۂ قول الجلی و اسرار الخفی، ص ۲۶) اور حافظ صدیق، حافظ سعد اللہ و حافظ اسمعیل از خلفاے پیر محمّد سچیار نوشاہی (م ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء) (شرافت نوشاہی: شریف التواریخ قلمی مملوکۂ شرافت نوشاہی ۲ : ۱۶۲ تا ۱۶۴؛ ۳ : ۱۹، ۲۲۲ تا ۲۲۴)۔

عبداللہ خویشگی قصوری نے اخبار الاولیاء تصنیف ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء میں بہت سے ایسے مشائخ کا ذکر کیا ہے جن کا مولد و مدفن اس نے قصور بتایا ہے، لیکن ان کی قبروں کا اب نشان تک نہیں ملتا۔ ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں۔ اسمٰعیل عزیز زئی، اللہ داد وتوزئی، حاجی احمد بٹکزئی، حاجی میاں عزیز زئی، بھوگی عزیز زئی، حسین بٹکزئی، پیر رحیم داد وتوزئی، محمّد خان بن خواجہ خضر بٹکزئی، مولانا عبدالواحد، حاجی اویس وتوزئی، شیخ جلو بن مصری خانؒ، حاجی رحیم داد حسین زئی، یار محمّد بٹکزئی، شیخ مردان بٹکزئی اور شیخ مبارک خاف زئی۔

قصور کے چند نامور مصنفین میں سے مولانا احمد شوربانی م ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰ء مصنف سوالات احمدی (ملخص متن مشمولۂ عبداللہ خویشگی: معارج الولایت قلمی مجموعۂ آذر پنجاب یونیورسٹی ورق ۳۶۹ تا ۳۷۳-الف)؛ عبداللہ خویشگی ۱۰۳۲ - بعد ۱۱۰۶ھ/۱۶۲۳ - بعد ۱۶۹۴ء [رک بآں] مصنف اخبار الاولیاء و معارج الولایت وغیرہ؛ محمّد پناہ خویشگی مصنف مجموع الدعوات فی حصول المرادات بسال ۹ شعبان ۱۱۰۳ھ قلمی مملوکۂ مرزا قاسم علی بیگ لاہور؛ شاہ عنایت قادری قصوری ثم لاہوری (م بعد ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء) مصنف غایۃ الحواشی وغیرہ [رک بآں]؛ حاجی محمّد شریف م ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء مصنف انوار خمسہ و رد روافض [بحوالۂ غلام رسول قصوری: شجرۃ الانساب، لاہور ۱۹۳۵ء]؛ ابو محمّد اسمٰعیل بن خداداد خان خویشگی نقشبندی (مرید شیخ سعدی لاہوریؒ) مصنف ارشاد العرفان قلمی مجموعۂ شیرانی کتاب خانۂ

دانش گاہ پنجاب نمبر ۳۰۲۶۲؛ محمد منیر مصنف تذکرۃ الارشاد (خلیفہ حاجی محمد سعید لاہوری م ۱۱۶۲ھ/۱۷۴۸ء) (بحوالۂ محمد رفیع: قران السعدین، قلمی مملوکۂ محمد اقبال مجددی، ورق ۲۳۳ ب)؛ احمد بن شیخ محمد قریشی مصنف سراج الطالبین (درفن انشاء) قلمی مخزونۂ کتاب خانۂ گنج بخش اسلام آباد (تسبیحی محمد حسین: فہرست مخطوطات کتاب خانۂ گنج بخش، لاہور ۱۹۷۱ء، ۱: ۲۲۸)؛ شیر علی عرف شیر سماہ مرتب انشائے فیض بخش قلمی مجموعۂ شیرانی؛ غلام حسین بن محمد حسن بن حاجی محمد شریف مصنف شجرۃ الانساب بسال ۱۱۹۲ھ قلمی مخزونۂ کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری؛ مولوی غلام رسول بن محمد حسن مصنف شجرۃ الانساب (انساب قبیلۂ بنی حمیر خصوصاً حالات حاجی محمد شریف قصوری م ۱۱۵۳ھ) تالیف حدود ۱۲۲۷ھ، اردو ترجمہ لاہور ۱۹۳۵ء؛ مخدومان قصور میں سے عالم اجل، عارف، مصنف اور شاعر حضرت مولانا غلام محی الدّین (۱۲۰۲-۱۲۷۰ھ/۱۷۸۷-۱۸۵۳ء) صاحب تحفۂ رسولیہ، مکتوبات، زاد الحاج، رسالۂ نظامیہ وغیرہ [رک بآں]؛ مولانا عبدالرسول بن مولانا غلام محی الدّینؒ؛ مولوی غلام دستگیر مصنف تقدیس الوکیل؛ مطبوعہ لاہور ۱۸۷۳ء؛ مولوی غلام اللہ م ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء اور قریب زمانے کے مشاہیر میں مولوی عبدالقادر، مولوی غلام محی الدّین اور محققین میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم، ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم (اساتذۂ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور) اور ڈاکٹر احمد بشیر سابق صدر شعبۂ تاریخ سندھ یونیورسٹی قابل ذکر ہیں۔

ان مصنفین کے علاوہ یہاں کے شعرائے نامدار میں سے اللہ داد متخلص بہ قصوری (مرید شیخ عبدالحی حصاری م ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء خلیفۂ حضرت مجدد الف ثانیؒ)، ان کا دیوان قصوری شاہان اودھ کے کتاب خانے میں تھا (Sprenger: *The Cat. of Libraries of Kings of Oudh*، نمبر ۱۵۱)، دوسرا نسخہ رضا لائبریری رام پور میں ہے؛ حضرت بابا بلھے شاہ قصوری، صاحب پنجابی کلیات بلھے شاہ (شائع کردۂ پنجابی ادبی اکیڈمی لاہور ۱۹۶۷ء) م - بعد ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء کو دنیائے ادب میں شہرت دوام حاصل ہے؛ حافظ مرتضی بن محمد خان شہاب زئی مصنف گریز اردو نظم بسال ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء قلمی بخط مصنف، مجموعۂ شیرانی نمبر ۹۰۲۹؛ مجربات مرتضائیہ بخط مصنف قلمی، مملوکۂ مولانا سید محمد طیب شاہ ہمدانی قصور؛ تسلیم سلام اللہ خان شاعر فارسی و رفیق نواب شیر جنگ و نواب آصف الدولہ (روز روشن طبع بھوپال ۱۲۹۷ھ، ص ۱۳۱) عبدالرحمن مصنف اللہ واحد، قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۹۸۹۔

موجودہ قصور دو حصوں پر مشتمل ہے: ایک اندرونی حصہ دوسرا بیرونی۔ اندرونی حصے میں اس وقت دروازہ کوٹ عثمان خان، دروازہ بہتماں والہ، رنوان والہ دروازہ، موری دروازہ، کوٹ بدر دین خان اور لوہاری دروازے کی آبادیاں ہیں اور بیرونی قصور میں کوٹ مراد خان، کوٹ حلیم خان کوٹ رکن دین خان، کوٹ اعظم خان، کوٹ فتح دین خان، کوٹ غلام محی الدّین خان، کوٹ پیراں والہ، قتل گڑھی، کوٹ مولوی عبدالقادر، قلعۂ نو اور ان گڑھ آبادیاں ہیں۔

مشائخ کے مشہور مزارات میں سے مزار شاہ کمال چشتیؒ، بابا بلھے شاہؒ، حاجی عبدالمالک، حاجی اخوند سعیدؒ، حاجی گگن شوربانیؒ، شیخ مبارکؒ، محمد ابراہیمؒ عرف پیر بولناؒ، حاجی محمد شریفؒ اور پیر دولت عجمیؒ قصور کے مختلف مقامات پر موجود ہیں اور مشہور مساجد میں سے جامع مسجد حسین خان، مسجد

حوض والی، مسجد حلیم خان، مسجد گنبد والی کوٹ مراد خان، مسجد خدا دادا خان معروف بہ دھوپ سڑی وغیرہ مشہور ہیں۔

قصور ریلوے سٹیشن ہے اور بالخصوص لاہور تک ہر وقت لاریوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔ یہ شہر صنعت و تجارت کے لحاظ سے بھی مشہور ہے۔ سینکڑوں برقی کھڈیاں لگی ہوئی ہیں۔ لائل پور/ موجودہ فیصل آباد کے بعد کپڑے کی یہ دوسری اہم تجارتی منڈی ہے۔ شہر میں بی۔ اے تک تعلیمی سہولتیں میسّر ہیں۔ یہاں کے باشندے اپنے اعلٰی اخلاق کے لیے مشہور ہیں۔ عوام کی زندگی بہت حد تک سادہ ہے اور شروع سے ہی یہاں مذہب کا عمل دخل رہا ہے۔ مذہبی تقریبات زور شور سے منائی جاتی ہیں۔ قصور میں کئی ایک ادبی انجمنیں بھی تھیں جن میں انجمن قصور قابل ذکر ہے جس کا رسالہ انجمن قصور اور اپنا مطبع بھی تھا۔ اس رسالے میں سر سید احمد خان، حالی اور آزاد کے مقالات شائع ہوتے تھے (دیکھیے انجمن قصور، مقالہ در مجلۂ علمی، لاہور جلد ۱، شمارہ ۱)، لیکن اب اس کا وجود تک باقی نہیں رہا۔ قصور کی موجودہ آبادی ایک لاکھ سے زیادہ اور رقبہ پانچ مربع میل ہے۔

**مآخذ**: (۱) عبداللہ خویشگی قصوری: اخبار الاولیاء، ۱۰۷۷ھ، قلمی مملوکۂ سیّد محمّد طیب ہمدانی قصور؛ (۲) وہی مصنف: معارج الولایت، ۱۰۹۴ھ قلمی، مجموعۂ آذر در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، لاہور نمبر H ۵۲؛ (۳) محمّد عمر چمکنی میاں: ظواہر، (۱۲۱۲ھ)، قلمی، مجموعۂ شیرانی، در دانشگاہ پنجاب نمبر ۳۸۸؛ (۴) شرافت نوشاہی سیّد: شریف التواریخ، سہ جلد، قلمی مملوکۂ سیّد شرافت نوشاہی؛ (۵) ابو اسمٰعیل بن خدا داد خان: ارشاد العرفان، قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۳۲۲۶؛ (۶) محمّد رفیع اخوند: قران السعدین ۱۱۶۳ھ قلمی، مملوکۂ محمّد اقبال مجددی لاہور؛ (۷) مرتضٰی حافظ قصوری: گلریز، ۱۲۰۶ھ قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۹۲۰۹؛ (۸) محمّد اقبال مجددی: تاریخ قصور، زیر طبع؛ (۹) برنی، ضیاء الدّین: تاریخ فیروز شاہی، مرتبۂ سر سید احمد خان کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۱۰) امیر خورد: سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ؛ (۱۱) امیر خسرو: قران السعدین، نولکشور ۱۲۸۷ھ؛ (۱۲) یحیٰی سہرندی: تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) جمال الدّین ابوبکر: تذکرۂ قطبیہ، (در حالات شیخ عبدالجلیل چوہڑ بندگی لاہوریؒ) مرتبۂ غلام دستگیر نامی، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) محمّد معصوم خواجہ سرہندی: مکتوبات معصومیہ، جلد اوّل کانپور ۱۳۰۲ھ؛ (۱۵) خافی خان: منتخب اللباب، جلد دوم، کلکتہ ۱۸۸۴ء؛ (۱۶) غلام رسول قصوری: شجرۃ الانساب، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۲۵ء؛ (۱۷) بلّھے شاہ بابا: کلیات بلّھے شاہ، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۸) صمصام الدّولہ شاہ نواز خان: مآثر الامراء، سہ جلد کلکتہ ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۱ء و اردو ترجمہ از محمّد ایوب قادری، لاہور ۱۹۶۸-۱۹۷۰ء؛ (۱۹) سوہن لال: عمدۃ التواریخ، لاہور ۱۸۸۸ء؛ (۲۰) ابراہیم خان پیر: سیر ستان، ملتان ۱۸۵۴ء؛ (۲۱) عزیز الدّین وکیلی: درۃ الزمان، کابل ۱۹۵۸ء؛ (۲۲) خلیق احمد نظامی: شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، دہلی ۱۹۶۹ء؛ (۲۳) غلام سرور مفتی لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۲۴) وہی مصنف: تاریخ مخزن پنجاب، لکھنؤ ۱۸۷۷ء؛ (۲۵) وہی مصنف: حدیقۃ الاولیاء، تحقیق و تعلیق محمّد اقبال مجددی، لاہور ۱۹۷۶ء؛ (۲۶) صبا، محمّد مظفّر حسین: روز روشن، بھوپال ۱۲۹۷ھ؛ (۲۷) علی الدّین لاہوری: عبرت نامہ، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۲۸) تسبیحی محمّد حسین: فہرست مخطوطات کتاب خانۂ گنج بخش اسلام آباد، جلد اوّل، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۲۹) نامی، غلام دستگیر: تاریخ جلیلہ، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۰) محمّد شفیع لاہوری: اولیائے قصور، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۳۱) ہمدانی، اے آر: ہم اور ہمارے اسلاف، لاہور ۱۹۹۹ء؛ (۳۲) Cunningham: *Ancient*

Geography of India، کلکتہ ۱۹۲۴ء؛ (۳۳) Sprenger: Cat. Lib. of the Kings of Oudh، کلکتہ ۱۸۵۴ء؛ (۳۴) محمد لطیف: History of the Panjab، دہلی ۱۹۶۴ء؛ (۳۵) Imperial Gazetteer of India، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ج ۱۵؛ (۳۶) محمد شفیع لاہوری: An Afghan Colony at Qasur، در Islamic Culture، حیدرآباد دکن جولائی ۱۹۲۹ء [نیز بصورت ضمیمہ در محمد شفیع لاہوری: اولیائے قصور، لاہور ۱۹۷۲ء]۔

(محمد اقبال مجددی)

* (۱) **قصِیدہ** (عربی): [(ع)۔ ق ص د سے مشتق، بمعنی ٹھوس اور بھرا ہوا، مغز یا دماغ (دیکھیے لسان العرب؛ کشف اللغات؛ فرہنگ آصفیہ)؛ قصد کے معنی ارادہ کرنا بھی ہیں۔ اصطلاحاً ایسی نظم جس میں کسی ممدوح کی مدح ہو، لیکن عملاً قصیدے کا دائرۂ موضوعات وسیع ہے۔ اس میں حسن و عشق، گردش دوراں، بہار و گلزار، اخلاقیات و عرفانیات اور دعا کا بیان بھی آتا ہے۔ جن ارباب علم نے قصیدے سے ٹھوس یا مغز کے معنی لیے ہیں، وہ بھی یہی دلیل لاتے ہیں کہ شاعر تمام حالات کو منظوم کرکے اپنا مقصد (مغز سخن) پیش کرتا ہے یا یوں کہیے کہ کثرت سے ٹھوس مضامین لاتا ہے (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔ اس وجہ سے اسے مغز [دار بیان] کہنا بے جا نہیں۔ قصیدہ اصولاً کم از کم پندرہ اشعار کا ہونا چاہیے اور زیادہ کے لیے کوئی حد نہیں۔ طویل قصیدے بھی خاصی تعداد میں لکھے گئے ہیں، چنانچہ بعض قصیدوں کے اشعار کی تعداد سو سے بھی بڑھ گئی ہے (A Literary History of Persia: E. G. Browne، ۲: ۲۹)۔ قصیدے کا پہلا شعر جس میں دونوں مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں "مَطْلَع" کہلاتا ہے۔ مطلع کے بعد دوسرا مطلع آئے تو اسے "مطلعِ ثانی" کہتے ہیں۔ قصیدے کے تمام اشعار ہم قافیہ ہوتے ہیں۔

[قصیدہ عربی شاعری سے دوسری زبانوں تک پہنچا۔ فارسی، ترکی اور اردو میں بھی اپنے اپنے ماحول کے مطابق قصیدہ نگاری ہوئی]۔ قصیدہ طویل نظم ہے جس کی ابتدا زمانۂ جاہلیت کے عرب شعرا نے کی۔ ایسی نظموں میں شاعر اپنے قبیلے کی تعریف اور دشمنوں کی تنقیص کرتے تھے۔ آگے چل کر شاعر قصیدے میں کسی شخص یا قبیلے کی مدح کرتے اور ان سے انعام و اکرام پانے کی خواہش بھی کرتے تھے جسے اصطلاح میں "طلب و تقاضا" کہا جاتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے مرثیے کو ابتدا ہی سے اس صنف سخن میں شمار نہیں کیا جاتا تھا۔ ہجویہ نظموں (ہجاء) کو پرانے شعراء اکثر قصیدے ہی کے نام سے یاد کرتے تھے حالانکہ یہ نظمیں بسا اوقات ان خصوصیات سے عاری ہوتی تھیں، جو ایک صحیح قصیدے کی تشکیل کے لیے لازمی سمجھی جاتی تھیں۔ اس بارے میں مناسب رائے قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ان شعرا کی نظموں کو اپنی تحقیق کی بنا قرار دیں جو پہلی صدی ہجری میں زندہ تھے، نہ کہ ان نظموں کو جو ایّام جاہلیت سے محفوظ چلی آ رہی تھیں اور انہیں مذکورۂ بالا شعرا نے بطور نمونہ پیش نظر رکھا۔

ارباب جن کی رائے ہے کہ قصیدے کو لازمی طور سے تین حصوں پر مشتمل ہونا چاہیے: اوّل نَسِیْب یا عشقیہ تمہید یا تشبیب (دیکھیے مقالۂ غزل)، جس میں شاعر اس مقام تک اپنے سفر کا ذکر کرتا ہے جہاں پہلے اس کی محبوبہ کا قیام تھا اور پھر یہ دیکھ کر کہ وہ وہاں سے چلی گئی ہے، اپنے اشتیاق و اضطراب کا اظہار کرتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ ان لوگوں کی طرف سفر کرنے کا آتا ہے، جن کی وہ مدح کرنا چاہتا ہے، جہاں اسے صحرا کے

دہشت ناک مناظر کے بیان اور صحرائی جانوروں سے اپنے اونٹ کا مقابلہ کرنے کا کافی موقع مل جاتا ہے ۔ آخر میں قصیدے کا اہم ترین حصہ آتا ہے جس میں اس شخص یا قبیلے کی مدح یا ھجو کی جاتی ہے جسے شاعر موضوع سخن بنانا چاہتا ہے ۔ اس سلسلے میں بعض شعرا کوئی اخلاقی نتیجہ نکال کر اپنی نظم ختم کر دیتے ہیں ۔

عربی (یا فارسی، وغیرہ) قصیدہ ایک مصنوعی اور غیر فطری سی صنف سخن ہے [لیکن فاضل مقالہ نگار کا یہ بیان کچھ احتیاط سے قبول کرنا پڑے گا ۔ معلوم نہیں انھوں نے اس صنف کو بتمامہا مصنوعی اور غیر فطری کیوں قرار دے دیا حالانکہ عربی فارسی، ترکی اور اردو، ان چاروں زبانوں میں قصائد کی اچھی خاصی تعداد سچے جذبات اور صحیح شاعرانہ محرکات پر مشتمل ہے ۔ اگر اعتراض اس بات پر ہے کہ دورِ جاہلیت کے عربی قصیدوں میں تفاخر اور حریف کی ھجو میں مبالغے سے کام لیا جاتا تھا تو اعتراض میں قدرے وزن ہے لیکن اس کے باوجود مبالغے کے تحت کچھ جذبات بھی موجود ہوتے تھے جو حقیقی شاعری کی شرط اوّل ہے ۔ انداز بیان میں مبالغہ و اغراق یونانی شعرا میں، نیز انگریزی میں ملٹن وغیرہ کے یہاں بھی پایا جاتا ہے ۔ ارسطو نے اپنی کتاب علم البلاغت Rhetoric میں اس کو بعض مواقع کے لیے جائز قرار دیا ہے ۔ عرب شاعر اپنے قبیلے کے لیے جوش طبیعت دکھاتے تھے جس طرح رزمیہ (ایپک) کے شعرا بھی، اپنے ملک یا قوم کے لیے جوش طبع کا اظہار کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ قصیدے کی تمہید میں حسن و عشق، بہار و گلزار اور دیگر مظاہر و مناظر فطرت کی تصویر کشی ہوتی تھی ۔ اونٹ، گھوڑے یا اسلحہ کی وصف نگاری قصیدے میں خوب ہوتی رہی ۔ فارسی، اردو، ترکی میں صوفیانہ اور اخلاقی قصیدے بھی یقین و ایمان پر مبنی حقائق پر مشتمل ہوتے تھے ۔ بنا بریں قصیدے کو اصلاً غیر فطری اور کھوکھلا نہیں کہنا چاہیے، البتہ بعض قصیدوں میں خصوصاً دورِ انحطاط کے قصیدوں میں (خاص کر فارسی، اردو میں) کھوکھلا پن، غیر فطری پن اور اغراق و غلو پایا جاتا ہے (دیکھیے سیّد عبداللہ کا مضمون "قصیدے کا فن" در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور) ۔ مخالفانہ نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے کلیم الدین احمد : اردو شاعری پر ایک نظر، مطبوعۂ نامی پریس لاہور؛ معتدل تنقید کے لیے دیکھیے، شیخ چاند: سودا، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۳ء؛ اگر اعتراض اس پر ہے کہ یہ صنف سالم نہیں، اس میں وحدت موضوع کے بجائے کئی موضوعات آ جاتے ہیں، مثلاً تشبیب، مدح، تقاضا، دعا وغیرہ، یعنی یہ صنف مرکب ہے تو جدید ترین شاعرانہ تجربوں کی رو سے یہ ترکیبی انداز عیب نہیں بلکہ خوبی ہے؛ تاہم مشرقی اور مغربی ذوق کا تفاوت ایک حقیقت ہے اور اس میں ہم فاضل مقالہ نگار کو معذور سمجھتے ہیں (از سیّد عبداللہ)] ۔

بہر حال اہل نقد و نظر نے قصیدے کے کچھ لوازم و شرائط بتائے ہیں، مثلاً خواہ نظم کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو اس کے تمام اشعار ہم قافیہ ہونے چاہییں ۔ اس کے علاوہ ساری نظم ایک ہی بحر میں ہوتی ہے جس کی شاعر کو اوّل سے آخر تک پابندی کرنی پڑتی ہے لہٰذا اس صنف میں کسی اعلیٰ درجے کی شاعری کی توقع نہیں کی جا سکتی [مقالہ نگار کا یہ بیان بھی محل نظر ہے ۔ طویل نظم کا ایک بحر میں نباہ لینا کمال ہے نہ کہ عیب] اگرچہ شروع شروع میں صحراء وہاں کے جانوروں اور خوفناک مناظر کے بیان میں کسی حد تک دلکشی معلوم ہوتی ہے، لیکن جب یہی

باتیں قصائد کے غیر مختتم سلسلے میں ایک ہی انداز سے پیش کی جائیں اور صرف الفاظ مختلف ہوں تو یہ یکسانی ناخوشگوار ہو جاتی ہے۔ شعرا کو بھی اس دقت کا اچھی طرح احساس ہو گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر قصائد بالاقساط لکھے گئے کیونکہ ان کی تکمیل میں بڑا وقت لگتا تھا۔ ذوالرّمۃ کا جو قصیدہ آج کل بہت مشہور ہے (دیوان کا پہلا قصیدہ)، اس کے متعلق شاعر کا بیان ہے کہ پہلے شعر کے بعد وہ مدت تک کچھ نہ کہہ سکا اور پھر جب وہ اصفہان پہنچا تو باقی اشعار (دیوان کے نسخہ میں، ۱۲۸) نہایت آسانی سے وارد ہو گئے (الزمخشری: اساس البلاغۃ، بذیل مادہ س۔ ت۔ ل)۔ اسی طرح باوجود اس کے شاعر جریر کا سینہ جندل کے طعن و تشنیع سے فگار ہو چکا تھا، وہ شروع میں اس کے جواب میں صرف اسّی اشعار کہہ سکا اور باقی قصیدہ بعد میں مکمل کیا (نقائض، طبع Bevan، ص ۴۴)۔ اسی طرح یہ بھی ایک یقینی امر ہے کہ الطّرماح نے بنو تمیم اور الفرزدق کی ہجو میں اپنی مشہور نظم کا صرف ایک حصہ لکھا تھا اور اس نظم میں بعض اوقات جو زائد اشعار شامل کر دیے جاتے ہیں، وہ خود شاعر ہی کے ہیں، الحاقی نہیں۔ قصیدہ مکمل ہو جاتا تھا تو شاعر جب بھی موقع ہاتھ آتا، اسے سناتا تھا۔ یہ ایک قدرتی بات ہے کہ شاعر خود ہی اس میں بعض اشعار کا اضافہ کر دے یا بعض اشعار کو خارج کر دے، خصوصاً ایسے موقعوں پر جب اس کے قصیدے کے جواب سے نئے حملوں اور اعتراضات کا دروازہ کھل جائے۔ یہ بالکل درست ہے کہ بہت سے شعرا اپنے قصائد میں قصیدے کے سارے اجزا شامل نہیں کرتے تھے، اس لیے اگر کسی قصیدے کے محض چند ہی اجزا دستیاب ہوتے ہوں تو ہر ایک صورت میں یہ قیاس کرنا درست نہیں کہ اس کا فلاں جزو ضائع ہو چکا ہے۔ ایسی نظمیں شاعر کے مکمل کرنے سے قبل ہی مشہور ہو جاتی تھیں اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ قبیح ہجویات لکھتے وقت قصیدے کے تمام تقاضوں کو مشکل ہی سے پیش نظر رکھا جا سکتا تھا۔

قدیم زمانے میں ایسی نظمیں بھی کہی جاتی تھیں جنھیں یوں تو قصیدے ہی کہا جاتا تھا، لیکن ان میں قصیدے کا اہم ترین حصّہ، یعنی مدح یا ہجو نہیں ہوتی تھی۔ ایسی مثالیں ہمیں عُمر بن ابی رَبیعۃ کے کلام (دیکھیے مقالہ غزل) اور الطّرماح کے بعض قصائد میں ملتی ہیں۔

الطّرماح کی بعض نظمیں محض کسی واقعے، منظر یا کیفیت کو بیان کرنے کے لیے کہی گئی تھیں اور خود شاعر کا بھی صحیح معنوں میں قصائد لکھنے کا ارادہ نہیں تھا [اس قسم کے قصیدوں سے مقالہ نگار کے اس خیال کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے جو اس نے قصیدے کے غیر فطری ہونے کے بارے میں مقالے کے شروع میں ظاہر کیا ہے]۔

قدرتی طور پر دوسری زبان کے قصیدہ نگاروں نے عربی قصیدے کا چربہ اتارا اور فارسی میں [دور غزنوی کے ممتاز قصیدہ نگاروں فرخی، عنصری، منوچہری کے بعد] انوری اور خاقانی نے اس صنف سخن میں بہت شہرت پائی۔ [فارسی قصیدے پر الگ مضمون آگے آ رہا ہے] [عربی میں قصیدے کی صنف زمانۂ جدید میں بھی ایک خاص صورت میں موجود ہے، مگر ان نئے قصیدوں میں کوئی خاص بات نہیں۔ اس کے سوا کہ بعض عرب شعرا قصیدے کے اس اسلوب کو زندہ کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں جو قصیدے کے دور زرّیں میں موجود تھا، لیکن اس

کے موضوعات اس دور کے لیے نامانوس نظر آتے ہیں، مثلاً ریل پر سفر کرنے والا شاعر اونٹ پر اپنے سفر کی روداد بیان کرتا ہے تو عجیب معلوم ہوتا ہے ۔ از سیّد عبداللہ] ۔

قصائد میں اشخاص اور واقعات کے حوالے بھی ملتے ہیں، اس لیے ان کا شمار بھی ہماری تاریخی معلومات کے مآخذ میں ہوتا ہے؛ تاہم ان کی چھان بین انتہائی احتیاط سے کر لینی چاہیے کیونکہ ان میں کئی غلط بیانات بھی آ جاتے ہیں ۔ اسی طرح اگر کسی قصیدے میں میدان جنگ کا بیان ملے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود شاعر بھی وہاں موجود تھا ۔ مثال کے طور پر میں صرف دو شعرا عُبید بن بِشر اور ابی خازم کا ذکر کرتا ہوں ۔ ان دونوں کے مابین ایک صدی کا فاصلہ ہے، لیکن دونوں یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ ان کے قبیلے نے النِّسار اور الجِفّار میں فتح پائی تھی ۔

[مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : کتاب الشّعر و الشُّعراء، مطبوعۂ بیروت؛ (۲) المفضّل الضّبی : المفضلیات؛ (۳) قدامہ بن جعفر : نقد الشعر؛ (۴) ابن رشیق : کتاب العمدہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) عبدالرّحمٰن : مرآۃ الشعر؛ (۶) شبلی نعمانی : شعر العجم؛ (۷) الزمخشری : اساس البلاغۃ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) لیبز رگ بہ العربیۃ (عربی زبان و ادب)] ۔

(F. KRENKOW [و ادارہ])

⊗ **(۲) عربی قَصِیْدہ :** (جمع قصائد و قَصِید) عربی شاعری کی اصطلاح میں، ایک شعری ڈھانچے کا نام ہے، جو متعدد ابیات (واحد بیت بمعنی شعر) پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کی تمام ابیات کے شطر (حصے یا مصرع) مکمل ہوتے ہیں ۔ یہ نام دیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ قصیدے کے ابیات ہر طرح مکمل اور صحیح الوزن ہوتے ہیں ۔ اس کا اشتقاق "القصد" (اور اسی سے اقتصاد بمعنی اعتدال و میانہ روی بھی مشتق ہے) سے ہوا ہے جس کے معنی ہیں : عدل و برابری اعتدال و توازن اور راستے کی استقامت یا سیدھا پن ۔ قصیدے میں بھی چونکہ ایک ہی عروضی بحر اختیار کرنی پڑتی ہے اور الفاظ کے توازن و اعتدال کو قائم رکھنا پڑتا ہے، اس لیے یہ نام دیا گیا ہے ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جس طرح درختوں کی کاٹ چھانٹ کرکے انھیں پیراستہ کرنے والا مالی مُقَصِّدُ الْاَشجار کہلاتا ہے، اسی طرح منتخب الفاظ و معانی سے ایک مجموعۂ ابیات یا شعری ڈھانچا تیار کرنے والا اور اس کی تنقیح و تہذیب کرکے اسے آراستہ کرنے والا شاعر مُقَصِّدُ القَصِیْد کہلاتا ہے (الجوہری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ لسان العرب، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ؛ تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۷۵؛ ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۰) ۔ قصیدے کی تخلیق میں شاعر چونکہ قصد و ارادے سے تجوید و تفکیر کرتا ہے، اس لیے یہ نام دیا گیا ہے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادّہ) ۔

فصحاے عرب کے نزدیک قصیدے کی ابیات کی مقدار یا حد مقرر نہیں، حتّٰی کہ ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادّہ) نے ابو الحسن الاخفش سے نقل کیا ہے کہ اس کے نزدیک تین ابیات ہوں تب بھی قصیدہ ہے، لیکن ابن جنّی (تاج العروس، بذیل مادّہ، لسان العرب بذیل مادّہ) کے نزدیک تین سے دس بلکہ پندرہ تک کا مجموعۂ ابیات "قطعہ" کہلاتا ہے، پندرہ سے زائد ہو تو "قصیدہ" کہلاتا ہے ۔ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۷۵ تا ۱۱۷۶) نے صاحب مجمع الفصحاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ فصحاے عرب کے نزدیک قصیدے کی ابیات پانچ سو سے زائد بھی ہو سکتی ہیں، عربی کے فحول شعرا کے قصائد کی ابیات کی

تعداد ساٹھ اور سو کے لگ بھگ ہوتی ہے، تاہم پچیس ابیات کا ہونا لازمی ہے (C. J. Lyall : *Translation of the Ancient Arabic Poetry* ۔ قدیم ترین عربی قصائد کا منتخب مجموعہ المعلقات السبع جن سات قصائد پر مشتمل ہے، ان کے اشعار کی تعداد کا اوسط اَسّی ابیات کے لگ بھگ ہے۔ ان میں طویل ترین قصیدہ طَرَفۃ بن العَبْد کا ہے جو ایک سو سات ابیات پر مشتمل ہے (سیّد ابو الحسن : حلّ المعلقات للسبع المعلّقات، ص ۵۴، دہلی ۱۸۸۸ء) اور مختصر ترین قصیدہ زُہیر بن ابی سُلْمٰی کا ہے جو صرف چونسٹھ ابیات پر مشتمل ہے (حوالۂ سابق، ص ۹۹)؛ باقی معلّقات میں سے عَنْتَرہ اور امرؤ القیس کا قصیدہ اِکاسی، لَبِید کا نواسی، حارث بن حلزہ کا چوراسی اور عَمْرو بن کُلثوم کا ایک سو چار ابیات پر مشتمل ہے (حوالۂ سابق، ص ۳، ۱۱۵، ۱۶۳، ۱۹۳، ۲۱۲؛ C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xx).

جدید عربی قصیدے (آگے دیکھیے) کے برعکس قدیم عرب شعرا کے قصائد کے ابیات میں ترتیب، تسلسل یا تطابق کا کوئی خیال نہیں رکھا جاتا تھا۔ ہر بیت ایک الگ اور مستقل اکائی کی حیثیت رکھتا تھا، اسی لیے قصیدے کے ابیات کی تقدیم و تاخیر یا حذف و اضافے سے معنی و مضمون کے تسلسل پر کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ اس طرح کسی شاعر کے قصیدے میں ایک آدھ جعلی شعر بڑھا دینے یا گھٹا دینے کا کام آسان ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم عرب نقادوں نے قصیدے کو ایک اکائی تصور کرکے بحیثیت مجموعی کبھی تنقیدی نظر نہیں ڈالی بلکہ ایک بیت کو الگ اور مستقل اکائی تصور کرکے اس پر تنقید کی جاتی تھی۔ ان نقادوں کے ہاں اگر کسی قصیدے کا ایک شعر اپنے معنوی مفہوم کے تسلسل میں کسی دوسرے شعر کا محتاج ہوتا تو اسے باعث عیب قرار دیا جاتا تھا (نابغة ذُبیانی کے ایک قصیدے کے دو اشعار پر یہی اعتراض کیا گیا ہے (دیکھیے السباعی بیومی : تاریخ القصة و النقد، ص ۶۳ ببعد، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ عمر الدسوقی : فی الادب الحدیث، ۲ : ۲۲۶؛ احمد حسن الزّیات : تاریخ الادب العربی، ص ۳۲).

عہد جاہلیت سے اواخر عہد بنو امیہ تک عربی قصیدے کے اوزان اور قوافی میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا۔ عربوں کے فطری ذوق کے طفیل جو اوزان ارتقائی منازل طے کرکے رواج و قبولیت پا گئے، عرب شعرا انھیں کے مطابق اپنے قصائد تخلیق کرتے رہے۔ عربوں کے اس فطری ذوق نے جن اوزان کو ترویج و ترقی دی ان کی تعداد مشہور ادیب اور ماہر لغت خلیل بن احمد الفراہیدی [رک بآں] کے نزدیک پندرہ ہے اور وہ ان اوزان کو بحور (واحد بحر) کے نام سے ذکر کرتا ہے۔ بعد میں اس کے ایک شاگرد سعید بن مَسْعَدہ ابوالحسن الاخفش [رک بآں] نے سولھویں بحر کا اضافہ کیا۔ ان سولہ بحروں میں سے تین بحور (طویل، بسیط اور کامل) کثیرالاستعمال رہی ہیں (المعلقات السبع کے سات قصائد میں سے تین بحر طویل اور دو بحر کامل میں ہیں، ایک بحر وافر اور ایک بحر خفیف میں ہے)۔ بعض شعرا تو صرف ان کثیرالاستعمال بحروں ہی میں شعر کہتے تھے (لسان العرب، بذیل مادۂ بحر اور قصد؛ عبدالمنعم خفاجی : الشعر العربی اوزانہ و قوافیہ، ص ۲۳ تا ۴۶؛ الوسیط، ص ۵۲؛ حلّ المعلّقات للسبع المعلّقات، ص ۵۴، ۹۹، ۱۲۵)۔ عرب شعرا کے نزدیک امر پسندیدہ یہی تھا کہ قصیدے کی بنیاد ایک ہی قافیے پر ہونی چاہیے۔ خلیل بن احمد کے نزدیک

قافیے سے مراد وہ حرف متحرک ہے جو کسی بیت کے آخری حصے میں دو ساکن حرفوں سے قبل واقع ہوتا ہے (مثلاً اگر بیت کا آخری لفظ خَرِیْر ہو تو پہلی راء قافیہ کہلائے گی بشرطیکہ وہ مکسور ہو جیسے غَدِیْر، سَرِیْر) ۔ ان مثالوں میں یاء کو حرف ردف (یا رِدیف) کہیں گے اور آخری راء کو حرف رَوی کہا جائے گا (اور اسی حرف روی کی بنیاد پر قصیدے کو قصیدہ رائیہ یا لامیّہ وغیرہ کے نام دیے جاتے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّۂ ردیف، روی، قفی؛ نیز دیکھیے عبدالمنعم خفاجی : الشعر العربی : اوزانہ و قوافیہ، ص ۸۶ تا ۹۰) ۔ قصیدے میں اگر بعض عیوب قافیہ موجود ہوں تو وہ قصیدہ ناقص و معیوب متصور ہوتا ہے جن میں سے تین بہت اہم ہیں : (۱) اِکْفاء جو قوافی میں اختلاف اعراب سے پیدا ہوتا ہے (مثلاً ایک قصیدہ لامیہ کی بنیاد لام مرفوع کے قافیے پر رکھی گئی مگر کسی جگہ شاعر نے لام مجرور والا قافیہ استعمال کر لیا)؛ (۲) اقواء یہ ہے کہ کسی شعر کے قافیے میں استعمال ہونے والے لفظ کے حروف کم ہوں (مثلاً معنوی تقاضا تو یہ تھا کہ شاعر لفظ مشرب استعمال کرتا مگر وزن ٹوٹنے کے ڈر سے اسی مادّے سے مشتق لفظ مشروب استعمال کر دیا)؛ (۳) سناد سے مراد ردف کا اختلاف ہے، مثلاً شاعر نے قافیہ کی بنیاد تو یاے معروف کو بنایا (جیسے فِیْنَا، سِیْنَا وغیرہ) مگر یاے لین کا استعمال کر دیا (جیسے عَلَیْنَا، رَنَیْنَا) (ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۳۹ تا ۴۸؛ ابن رشیق: کتاب العمدہ، ص ۴۰۲؛ الشعر العربی، اوزانہ و قوافیہ، ص ۱۰۴ تا ۱۰۷؛ شوقی ضیف : الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۴) ۔

قدیم عرب شعرا کے ہاں قصائد کے موضوعات میں تنوع پایا جاتا ہے جن میں سے وصف یا منظر نگاری و تصویر کشی سر فہرست ہے، مثلاً اپنی محبوبہ کے دیار و اطلال کی تصویر کشی، اپنی سواری، سفر اور شکار یا مناظر فطرت کی تصویر کشی (جاہلی شعرا میں امرؤ القیس اس میدان کا شہسوار تصور کیا جاتا ہے) ۔ عربی قصائد کا معتدبہ حصّہ اسی بیانیہ اور وصفیہ شاعری یا منظر نگاری پر مشتمل ہے (کتاب العمدۃ، ص ۲۸۷؛ عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۸۰)؛ اس کے علاوہ فخر و حماسہ، مدح و مرثیہ، غزل و تشبیب، ادب و حکمت اور ہجو و طنز بھی اہم موضوعات رہے ہیں (حوالۂ سابق : الوسیط فی الأدب العربی و تاریخہ، ص ۴۶ تا ۵۱) ۔

اوّلین شعراے عرب نے عربی قصیدے کے اجزاے ترکیبی اور مدارج ترتیبی کے سلسلے میں ایک خاص نہج مقرر کر رکھی تھی ۔ عرب شعرا عموماً اسی ڈگر پر چلتے تھے ۔ قصیدے کا آغاز غزل و نسیب یا تشبیب سے ہوتا تھا جس میں شاعر اپنی محبّت اور عشق کا قصہ بیان کرتا تھا، محبوبہ کے آثار و دیار جن میں چشمہ آب، خیمہ و اقامت گاہ کا تذکرہ ہوتا تھا کیونکہ صحرائی بدّو چارے اور پانی کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے، اس لیے شاعر محبوبہ کے اجڑے دیار و آثار کا ذکر کرتا، ہجر و وصال کا درد اور لذتیں بیان کرتا، آتش فراق اور زمانے کا شکوہ کرکے اپنی اور دوسروں کی آتش شوق کو بھڑکاتا ۔ ان تمہیدی امور کے بیان میں حکمت یہ ہوتی تھی کہ ہر انسان زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں محبت کے مرحلے سے بھی گزرتا ہے، ہر شخص کے دل میں الفت و محبت اور جذبہ و کشش موجود ہوتی ہے، اس لیے قدرتی طور پر حدیث عشق و درد سن کر ہر کوئی متأثر ہوتا ہے اور شاعر کی بات سننے پر مائل ہو جاتا ہے

(کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۰ ببعد؛ C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، ص xix؛ ابن رشیق : کتاب العمدۃ، ص ۱۳۷)۔ اس بیان کے بعد قصیدہ گو کے لیے دوسرا مرحلہ شروع کرنا آسان ہو جاتا تھا ۔ اس کے ساتھی اور سامعین رک جاتے اور اس کی بات سننے کے لیے ہمہ تن گوش ہو جاتے تھے؛ چنانچہ وہ ان مشکلات و مصائب کا تذکرہ شروع کرتا جو اسے سیر و سفر (خیالی و فرضی سہی) میں پیش آئیں جو اس نے اپنے ممدوح و مقصود تک پہنچنے کے لیے اختیار کیا تھا ۔ وہ اپنی تھکاوٹ، درماندگی، بے خوابی اور بے چینی، رات کی تاریکی و ہولناکی، دن کی دھوپ اور تمازت یا گرمی و سردی کی شدت بیان کرتا، یا اپنے سفر کی طوالت کے باعث اپنی سواری کو پیش آنے والی مشکلات و تکالیف کا تذکرہ کرتا جنھیں برداشت کرتے ہوئے وہ (سواری جو عموماً ناقہ ہوتی تھی) ممدوح کی جانب شدت شوق میں رواں دواں رہتی تھی (الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۸؛ الشعر والشعراء، ص ۲۱)۔ جو قصیدہ مرثیہ گوئی کے لیے لکھا جاتا تھا وہ غزل و تشبیب وغیرہ کے ان تکلفات سے خالی ہوتا تھا (C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xix)۔ ان دو تمہیدی مراحل کے بعد شاعر اپنے قصیدے کا تیسرا مرحلہ شروع کرتا تھا جو اصلی و حقیقی مقصود ہوتا تھا اور باقی مضامین کو ضمنی حیثیت حاصل ہوتی تھی، یعنی وہ اپنے ممدوح کی مدح و ستائش شروع کرتا، اس کے فضائل و اوصاف بیان کرتا، اپنی محبت و عقیدت اور اخلاص کا اظہار کرتا جس سے ممدوح کے جذبۂ سخاوت و عطا کو تحریک ہوتی اور وہ قدر دانی و عزت افزائی کے ساتھ ساتھ شاعر کو انعام و اکرام سے نوازتا (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۱؛ الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۳، ۱۸) ۔ ابن قتیبہ (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۱ تا ۲۲) کے نزدیک شاعر کے لیے لازمی ہے کہ قصیدے کے ان مختلف اور مقررہ مراحل میں توازن و تناسب کو ملحوظ رکھے اور افراط و تفریط سے بچے، ایسا نہ ہو کہ ان مراحل و مضامین میں سے کسی ایک مرحلے یا مضمون کی بے معنی طوالت اور تفصیل لاحاصل سے سامعین ملول و رنجیدہ ہو جائیں یا کسی مضمون میں اتنی قلت و تقصیر سے کام لے کہ سامعین کے دلوں کی تشنگی ہی نہ بجھ پائے ۔ ابن قتیبہ یہاں ایک شاعر کا واقعہ بطور مثال پیش کرتا ہے جو اپنے ایک قصیدے میں سو اشعار تمہیدی مراحل (تشبیب و سفر وغیرہ) کے لیے مختص کرتا ہے اور مقصود اصلی، یعنی مدح و ستائش کے لیے صرف دس اشعار چھوڑ دیتا ہے ۔ اس کا ممدوح رنجیدہ ہو کر کہتا ہے کہ عمدہ الفاظ و معانی تو تو نے اپنی غزل و تشبیب میں صرف کر دیے میرے لیے کیا چھوڑا ۔ وہ شاعر شرمندہ ہو کر ایک اور قصیدہ کہتا ہے جس میں تمہیدی مراحل کے لیے صرف ایک شعر ہوتا ہے اور باقی تمام قصیدہ مدح و ستائش پر مشتمل ہوتا ہے، تب وہ اسے اعتدال و توازن کا مشورہ دیتا ہے ۔

شاعر کا ممدوح کبھی تو ایک شخص (بادشاہ یا سردار) ہوتا ہے، کبھی کوئی قبیلہ یا قوم اور کبھی وہ اپنی معرکہ آرائیوں کی تعریف کرتا ہے، کبھی قصیدے کا مضمون کسی سفر، جنگ یا غارت گری کی تفصیل پر مشتمل ہوتا ہے اور کبھی اعتذار و تنبیہ پر (C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xix)۔ عرب شعرا عموماً اپنے قصیدے کا اختتام ادب و حکمت کی کسی پر مغز بات یا مشورے پر کیا کرتے تھے (حوالۂ سابق؛ تھانوی) کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۷۵) نے صاحب مجمع الفصحاء کے حوالے سے

لکھا ہے کہ جس قصیدے میں غزل و تشبیب کے ابیات موجود ہوں اس میں تخلّص (مَخلَص) یا گریز ضروری ہوتا ہے جس سے مراد ہے تشبیب سے مدح ممدوح کی طرف مناسب انداز میں منتقل ہونا۔ جو قصیدہ تخلّص سے خالی ہو اسے اصطلاح میں مُقتَضَب کہتے ہیں اور جو غزل و تشبیب سے عاری ہو اسے مجرد قصیدے کا نام دیا جاتا ہے ۔

قدیم عرب شعرا کے طویل قصائد (خصوصاً اصحاب مُعلّقات کے طویل قصائد) کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تمام قصائد اسی متعیّن طرز پر لکھتے تھے جس کے قواعد و ضوابط اور عادات و روایات بھی مقرّر تھیں، ایک سا آہنگ اور لوا، ایک سا اسلوب اور انداز بیان اور ایک جیسے الفاظ و تراکیب ۔ اگر ایک شاعر نے ایک لفظ یا ترکیب استعمال کی تو بعد میں یہی چیزیں ایک روایت بن کر رہ گئیں ۔ یہی وجہ ہے کہ امرؤالقیس، زہیر بن ابی سلمی اور عنترہ جیسے عظیم شعرا اس تقلیدی روایت سے اکتاہٹ و بیزاری کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۹، ، نیز ابن رشیق : کتاب العمدۃ، ص ۵۴) .

یہ کہنا درست نہیں کہ قدیم عرب شعرا لکیر کے فقیر تھے اور وہ سب کے سب قصیدہ گوئی میں ایک ہی نہج و اسلوب اور ایک ہی ڈگر پر چلتے رہے ۔ یہ صحیح ہے کہ سوق عکاظ کے ادبی حَکَم (یا ثالث اور قاضی) ان قصائد کو پسند کرتے تھے جو اسی مقررہ اسلوب اور روایت کے مطابق کہے جاتے تھے بلکہ اس نہج پر قصائد تیار کرکے پیش کرنا نہ صرف نقادوں کے ہاں مقبولیت و کامیابی کی ضمانت تھی بلکہ ممدوحین بھی اسے پسند کرتے تھے، لیکن تمام شعرا کا ہر قصیدہ اس روایت کا پابند نہ ہوتا تھا ۔ جاہلی دور کے ایک صاحب دیوان شاعر عُروَۃ بن الوَرد کے دیوان (ص ۷۲) میں ایک ایسا قصیدہ موجود ہے جس میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ اسے اس کی بیوی قلت مال اور مفلسی پر ملامت کیا کرتی ہے ۔ خود اصحاب معلقات میں سے عَمرو بن کُلثوم التّغلبی کا قصیدہ دیار و آثار محبوبہ پر آہ و بکا کے بجائے ساغر و مینا کے ذکر سے شروع ہوتا ہے ۔ معلّقات کے بیشتر قصائد تو بہرحال اسی روایت کے پابند نظر آتے ہیں ۔ وہ دیار و آثار محبوبہ کی ویرانی پر آہ و بکا اور ہجر و فراق کی آتش سوزاں سے آغاز کرتے اور اپنے سفر یا سواری کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اپنے مقصد اصلی تک پہنچتے ہیں جو امرؤ القیس کے ہاں غزل و تشبیب اور حدیث حسن و عشق ہے، معلّقۂ عنترہ اور عمرو بن کلثوم میں فخر و حماسہ ہے اور معلّقۂ زُہیر میں مدح و ستائش اور آخر میں وعظ و نصیحت کی باتیں ہیں، نابغہ ذُبیانی کا جو قصیدہ المعلّقات العشر میں مذکور ہے اس کا موضوع اعتذار ہے (عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، ص ۸۴ تا ۸۶) .

عرب شعرا اور ناقدین شعر کے ہاں عربی قصائد کے ان کے مخصوص اوصاف کے باعث مخصوص اصطلاحی نام دیے جاتے تھے، نادر قصیدے کو الیتیمہ کہتے تھے، مشہور و مقبول قصائد کو السُّموط کہا جاتا تھا، جن قصائد پر شعرا بہت محنت کرتے، چھان پھٹک اور کاٹ چھانٹ کے بعد پیش کرتے تھے انہیں الحَولیات (ایک سال والے)، المُقَلَّدات (قابل تقلید یا ہار بنائے جانے کے قابل)، المُنَقَّحات (کاٹ چھانٹ کر تیار کیے ہوئے) اور المُحکَمات (پختہ کیے ہوئے)، اور ایسا کرنے سے شاعر کو ایک ماہر فن اور استاذ مانا جاتا تھا ۔ مشہور شاعر الحُطَیئہ کہا کرتا تھا کہ بہترین شعر الحَولی المُحَکَّک (ایک سال تک کاٹ چھانٹ کرکے

تیار کیا ہوا) ہوتا ہے (ابن قتیبہ: کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۳ ببعد؛ الجاحظ: کتاب البیان و التبیین، ۲ : ۹؛ خفاجی: الفنّ و مذاهبه فی الشّعر العربی، ص ۲۰ تا ۲۳)۔

عربی قصیدے کے نُقطۂ آغاز کے بارے میں صحت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے، کیونکہ تاریخ ادب عربی کے علما نے اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی، البتہ دو باتوں پر تقریبا سب متفق ہیں: (۱) جس طرح عربی شاعری اولاً سجع و قافیہ پھر رجز سے شعر کے مرحلے تک پہنچی ہے اسی طرح عربی قصیدے کا ارتقا بھی مختصر مقطعات سے ہوا؛ (۲) عربی ادب کی محفوظ تاریخ کے مطابق سب سے پہلا طویل قصیدہ کہنے والا مُہَلْہِل بن رَبِیعہ تغلبی تھا جس نے اپنے بھائی کُلَیْب بن ربیعہ کے مرثیے کے لیے تیس اشعار پر مشتمل قصیدہ کہا تھا (ابن قتیبہ: کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۵۶ ببعد؛ ابو الفرج الاصفہانی: کتاب الآغانی، ۳ : ۱۳۶؛ طبقات فحول الشعراء، ص ۳۲؛ خزانة الادب، ۱ : ۳۰۲)، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ عربی قصیدہ دفعۃً مہلہل کے ہاتھوں وجود میں نہیں آیا بلکہ متنوع قسم کی بحور و اوزان اور قوافی کے علاوہ شستہ اسلوب، متعدد موضوعات و مضامین اور خوبصورت تشبیہات و استعارات اس بات کی دلیل ہیں کہ عربی قصیدہ مہلہل بن ربیعہ تغلبی اور اس کے بعد آنے والے شعرا امرؤ القیس، علقمہ اور عبید بن الابرص وغیرہ سے خاصا زمانہ پہلے صفائی اور پختگی کے مراحل سے گزر چکا ہوگا؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امرؤ القیس نے دیار و آثار محبوبہ پر رونے کی رسم کو اپنے سے بہت پہلے کے ایک شاعر ابن حذام سے منسوب کیا ہے (جس کے بارے میں عربی ادب کی تاریخ بالکل خاموش ہے)۔ اسی طرح جاہلی شعرا میں سے عنترہ اور زہیر بن ابی سُلمی بھی عربی قصیدے کے اسلوب کو ایک بہت پرانی اور بار بار دہرائی جانے والی ڈگر قرار دیتے ہیں (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۵۳، ۸۶، ۳۰۲؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۴۴ تا ۵۰؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۸)۔

ظہور اسلام اور نزول قرآن مجید کے بعد عربی قصیدے کی ساخت یا ترتیب میں کوئی بہت بڑا تغیر واقع نہیں ہوا۔ اسی طرح لفظی اور معنوی اسالیب فصاحت و بلاغت میں بھی کوئی کمی بیشی نہیں آئی؛ تاہم چند ایک نئے موضوعات کا اضافہ ہوا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صدر اسلام کے شعرا نے مدح میں مبالغہ آرائی اور ہجو میں فحش گوئی سے اجتناب کیا جبکہ جاہلی دور کے شعرا کے ہاں یہ عناصر موجود ہیں۔ اسی طرح غزل و تشبیب میں بھی عفّت و پاکیزگی کو ملحوظ رکھا گیا۔ اس کے برعکس ظہور اسلام سے قبل کے شعرا خصوصاً امرؤ القیس اور اس جیسے دیگر شعرا کے ہاں تشبیب میں جو عریانی و فحاشی پائی جاتی ہے وہ طبع سلیم پر گراں گزرتی ہے۔ منظر کشی یا وصفی و بیانیہ شاعری میں معرکہ آرائی کا بیان بھی شامل ہوگیا۔ اسی طرح ترغیب جہاد اور اسلامی عقائد کی اشاعت جیسے نئے موضوعات کا اضافہ بھی ہوا (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۲۲ ببعد؛ مقدمہ دیوان لبید بن ربیعہ العامری، از ڈاکٹر احسان عباس، کویت ۱۹۶۲ء)۔ صدر اسلام میں عربی قصیدے کے اوزان و بحور بھی وہی رہیں جو عصر جاہلی میں متداول تھیں، البتہ بحر رجز میں طویل قصائد کہنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ عہد جاہلی میں یہ بحر شتربانوں کی حدی خوانی اور میدان جنگ میں رزمیہ اشعار کے ذریعے جذبۂ قتال کو ابھارنے تک محدود رہی، مگر اب اس نے

رجزیہ قصیدے کا رنگ اختیار کر لیا جس میں عام قصیدے کے اجزا تشبیب، گریز، اور مدح وغیرہ موضوعات استعمال ہونے لگے (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۳۵، ۳۹؛ تاریخ القصة والنقد فی الادب العربی، ص ۱۰۵؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۱۳۱ ببعد) ۔ اس سے پہلے اور بعد میں بھی رجز کو شعر کی ایک گھٹیا صنف تصور کیا جاتا رہا (ابو العلاء المعری: رسالة الغفران، ص ۹۰ ببعد قاہرہ ۱۹۰۷ء) .

اموی عہد میں عربی قصیدے کے مضامین اور اسالیب میں اگرچہ جاہلی اور ابتدائی اسلامی عہد کے شعرا کا رنگ باقی رہا مگر اس دور میں ہمیں بعض تغیّرات بھی نظر آتے ہیں، مثلاً اس دور میں نقائض (واحد نَقِیضہ: ایک ایسا قصیدہ جس میں ایک شاعر اپنے مدّ مقابل شاعر کے قصیدے کا توڑ اور جواب پیش کرتا تھا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّۂ نقض؛ ابو عُبیدۃ: کتاب النقائض) کی صورت میں عربی قصیدے کو ایک نیا رنگ ملتا ہے، جریر اور فرزدق اور جریر اور اخطل کے درمیان نقائض کے لیے دیکھیے (کتاب الاغانی، ۷: ۱۶۹؛ کتاب الشعر والشعراء، ص ۴۵۵)۔ مختلف قبائل، سیاسی گروہوں اور دینی فرقوں لیے قصیدے کو نئے مواد کے ساتھ ساتھ ایک نئی قوت محرکہ بھی عطا کی (احمد حسن الزیات: تاریخ الادب العربی، ص ۷۵ ببعد؛ تاریخ القصة و النقد فی الادب العربی، ص ۱۲۶ ببعد؛ عمر فروخ: تاریخ الادب العربی، ص ۳۶۱ تا ۳۶۷) ۔ اس سے قبل عربی قصیدے کے لیے غزل و تشبیب مطلع و نقطۂ آغاز کا کام دیتی رہی جو بیک وقت شاعر کے جذبۂ شاعری کے لیے مہمیز کا کام بھی دیتی رہی اور سامعین اور مخاطبین کو اس کی طرف متوجہ کرنے کا سبب بھی بنتی رہی، لیکن اموی عہد میں عربی قصیدے کے اندر غزل نے تشبیب کی وسعت سے ممتاز و منفرد صنف کی شکل اختیار کر لی ۔ اس صنف قصیدہ نے دو قسم کے غزل گو شعرا پیدا کیے ۔ ایک طرف تو عمر بن ابی ربیعہ جیسے آزاد منش شعرا تھے جنہوں نے اپنے حسی جذبات کی تسکین کے لیے اسے اظہار خیال کا ذریعہ بنایا اور دوسری جانب جَمِیل بُثَینہ اور کُثیِّر و عَزّہ جیسے عذری [رک بآں] شعرا تھے جنہوں نے پاکیزگی و عفت کے رنگ میں غزل کہی (ابن رشیق: کتاب العمدہ، ص ۱۳۷؛ الشعر و الشعراء، ص ۲۰؛ عمر فروخ: تاریخ الادب العربی، ص ۳۶۷؛ Charles Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xix) .

عباسی عہد میں عربی قصیدے میں بہت سے تغیرات رونما ہوئے ۔ یہ تغیر لفظی اسلوب، معنی و موضوع اور اوزان و بحور کو بھی شامل ہے۔ اب قصیدہ گو شعرا نے قدیم عرب شعرا کے مغلق اور نامانوس الفاظ کا استعمال تو ترک کر دیا مگر اس کی جگہ متعدد غیر عربی الفاظ و اصطلاحات کو رواج دیا ۔ اس کے علاوہ ان کے لفظی اسلوب میں نزاکت و دقّت آفرینی بھی نمایاں طور پر نظر آنے لگی۔ معنوی اعتبار سے ایک تبدیلی یہ آئی کہ قصیدے میں افکار و مطالب کو تسلسل کے ساتھ بیان کیا جانے لگا، حسن تشبیہ و استعارہ کے ساتھ ساتھ حسن تخیّل اور جمال تصور بھی عام ہوا، قصیدے کے مضامین میں حکمرانوں اور خلفا کی خوشامد و مدح سرائی میں مبالغہ، سیاسی و مذہبی تعصبات و تفاخر کا اظہار، شراب و شاہد کا بیان، لذّت پرستی اور ترک دنیا کے تصورات عام ہو گئے۔ بحور میں مخمس و مزدوج، سوالیا اور موشحات و ازجال کے لیے اوزان وجود میں آئے۔ اس کے علاوہ قدیم عرب شعرا کے مروّج بحور سے ہٹ کر ہلکی پھلکی

بحور (جیسے بحر مجتث اور مقتضب وغیرہ) کو ذریعۂ نظم بنایا گیا۔ مسلم بن الولید، ابو نواس اور ابو العتاهیہ نے بعض ایسے اوزان میں قصیدہ گوئی کی جو پہلے متداول و مانوس نہ تھے (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۳۴۹ تا ۳۷۶؛ کتاب الاغانی، ۴ : ۲ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۹ ببعد؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۱۴۵ ببعد)۔

عباسی دور کا شاعر بشّار بن بُرد اس عہد کے شعرا کے لیے مجدد کی حیثیت رکھتا ہے جنھیں ابن قتیبہ مطبوع (ضد متکلف یا مصنوع) شعرا میں سے شمار کرتا ہے اور اُشعر المُحدَثین (نئے شعرا میں سب سے بڑا شاعر) قرار دیتا ہے۔ وہ اپنے قصائد میں کوہ و دمن اور آثار و دیار کا تذکرہ بھی کرتا ہے، لیکن بدویانہ انداز کے بجائے شہری زندگی کے مطابق، تاہم اس کے قصائد میں زہیر و نابغہ اور فرزدق و جریر کے قصائد جیسی فصاحت و بلاغت اور اسلوب کی پختگی موجود ہے (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۳۴۶ ببعد؛ کتاب الاغانی، ۳ : ۲۰ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۵۲ تا ۱۵۷)۔ اسی دور کے دوسرے شاعر ابو نواس نے (جسے بشّار کے بعد اس دور کا سب سے بڑا شاعر مانا جاتا ہے (اشعر المُحدَثین بعد بشّار بن بُرد) اپنے قصائد کو ٹیلوں اور کوہ و دمن کے ذکر سے شروع کرنے کے بجائے ذکر شراب سے شروع کرنے کی طرح نو ڈالی، شراب و لذت پرستی اس کے بیشتر قصائد کا سر عنوان اور موضوع خاص رہا۔ اس کے علاوہ شکار کی منظر کشی میں اس کے زجریہ قصائد بھی بہت مشہور ہیں (کتاب الاغانی، ۷ : ۲۰؛ کتاب الشعر و الشعراء، ص ۷۷۰ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۵۹؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۲۵۸)۔ ابو العتاهیہ نے عربی قصیدے میں زہد و تصوف، ذم و ترک دنیا اور وعظ و عبرت کے اظہار خیال کو رواج دیا جسے بعد میں اسی عہد کے شاعر ابو العلاء المعرّی نے اپنے قصائد اللزومیات (یا لزوم ما لا یلزم) میں عروج پر پہنچا دیا (کتاب الاغانی، ۴ : ۳۷ ببعد؛ الشعر و الشعراء، ص ۵۶۷ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۳۶۱ ببعد و ۳۸۲ ببعد؛ تجدید ذکری ابی العلاء، ص ۲۷ ببعد)۔ طویل قصائد لکھنے میں ابن الرومی اور مہیار الدّیلمی نے ایک نئی مثال قائم کی۔ مؤخر الذّکر نے تو مراسلت و مکاتبت کے انداز میں لمبے لمبے قصائد لکھے ہیں جن کی طوالت اہل فن و تنقید نے پسند نہیں کی (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۲۰۷ و ۳۵۵ ببعد)۔

اندلسی شعرا نے عربی قصیدے کی جو خدمات انجام دی ہیں ان کے ذکر کے بغیر ہماری بحث ادھوری رہ جائے گی۔ اس میں شک نہیں کہ اندلس کے شعرا نے بیشتر مضامین میں مشرقی بلاد عرب کے شعرا کی تقلید کی ہے اور انھیں موضوعات اور مضامین کو اپنایا ہے، لیکن اندلسی قصیدے کی انفرادیت اور امتیاز کی بعض صورتوں سے انکار ممکن نہیں۔ حسین و پربہار سرزمین اندلس نے عرب شعرا کو خوبصورت منظر کشی کا سامان مہیا کیا، اس لیے وصفی یا بیانیہ شاعری میں اندلس کے قصیدہ گو شعرا نے بڑا کمال دکھایا ہے۔ اُنھوں نے اپنے بے مثال قصائد میں برف پوش پہاڑیوں، خوبصورت وادیوں، جنگلوں اور باغات سے لے کر حسین و جمیل آبادیوں اور بحری بیڑوں تک کی نہایت عمدہ منظر کشی کی ہے۔ مرثیہ نگاری میں اندلسی شعرا نے مسلمانوں کے اخراج کے بعد اجڑے شہروں اور علاقوں کے دل ہلا دینے والے مرثیے لکھ کر ایک نئے باب کا اضافہ کیا (اندلسی شاعر صالح الرّندی کا وہ نونیہ قصیدہ تو زبان زد خلائق ہے جس میں اس نے سرزمین اندلس میں

مسلمانوں کی مظلومی اور بیکسی کا درد انگیز خاکہ کھینچا ہے)۔ اس کے علاوہ مختلف علوم و فنون کو شعری قصائد کی شکل میں نظم کرنے کی رسم بھی اندلسی شعرا ہی نے ڈالی ہے۔ ابن عبداللہ کا قصیدہ علم العروض، علم النّحو پر الفیۃ ابن مالک اور قراءات سبعہ اور مصحف مبارک کے رسم الخط کے بارے میں الشاطبی کے قصائد خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں (اَلمقّری: نَفْحُ الطِّیب، ص ۶۳۲؛ ابن خلدون: مقدمہ، ص ۵۲۴؛ الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۴۲۱ بعد؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۳۸۵ ببعد؛ جودۃ الرکابی: الادب الاندلسی، ص ۲۲۷).

اندلسی شعرا نے عربی شاعری کی دو نئی شکلیں ایجاد کیں جو پہلے موجود نہ تھیں [انھیں بھی قصیدت میں شمار کیا جا سکتا ہے اگرچہ ان کی ہیئت اور عروضی تکنیک معیاری روایتی قصیدے سے مختلف تھی]۔ ان میں سے ایک موشحات (واحد مُوَشَّح) ہے جو بقول ابن خلدون (مقدمہ، ص ۵۷۴) اَسماط (واحد سِمْط) اور اغصان (واحد غُصْن) کی شکل میں نظم کیے جاتے تھے۔ غزل و تشبیب اور مدح و مرثیہ موشحات کے خصوصی مضامین تھے (حوالۂ مذکور؛ نیز الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۴۵۰ تا ۴۵۵)۔ موشحات کی شہرت و مقبولیت کے بعد اندلسی شعرا نے عربی شاعری کی ایک نئی قسم ایجاد کی جو ازجال (واحد زجل) کہلائی۔ زجل کے الفاظ و تراکیب عوام الناس کی زبان کے قریب تر ہوتی تھیں؛ صفی الدین الحِلّی کے بیان کے مطابق یہ قصائد زجلیہ عوام کی زبان کے قریب تر ہونے کے باوجود بھی عرب کے عروض و قوافی کے مطابق ہوتے تھے (عبدالعزیز الاہوانی: الزجل فی الاندلس، ص ۳ تا ۸)۔ عربی قصیدے کی یہ دو صورتیں اندلس کے علاوہ المغرب (تونس، مراکش، الجزائر) میں بھی بہت مدت تک مقبول رہیں (النُّبوغ المغربی، ۱: ۲۹۷).

جدید عربی شاعری کی نشأۃ ثانیہ (النہضۃ الحدیثہ) سے قبل کے ادوار میں عربی قصیدے پر جمود طاری رہا، موضوع اور ساخت کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی البتہ لفظی صنائع و بدائع کے تکلفات پر زور دیا جاتا رہا (الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۳۰۶ تا ۳۱۰)۔ شعراء النہضۃ (البارودی، حافظ اور شوقی) نے عربی قصیدے کو تازہ رعنائی اور رونق بخشی۔ شوقی نے مدح سرائی اور حافظ نے مرثیہ نگاری میں قدیم شعرا کی شاندار روایات کو حیات نو بخشی۔ ان شعرا کے قصائد میں قدیم عرب شعرا کے قصائد کی طرح غزل و تشبیب یا آثار و دیار پر آہ و بکا کا ذکر نہیں ملتا۔ احمد شوقی نے بعض داستانوں کو بھی عربی قصیدے کے قالب میں پیش کیا ہے (الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۴۱۵ ببعد؛ الادب العربی المعاصر فی مصر، ص ۲۳۲؛ فی الادب الحدیث، ۲: ۲۳۲ ببعد)۔ نئی نسل کے شعرا (شعراء الجِیْل الجدید: عباس محمود العقاد، عبدالقادر المازنی اور عبدالرحمٰن شُکری وغیرہ) نے عربی قصیدے کو ایک نیا انداز عطا کیا۔ انھوں نے ایک طرف تو قدیم عرب شعرا کے فصیح و بلیغ اسلوب بیان کو پیش نظر رکھا اور دوسری جانب انگریزی زبان کے شعرا کی نظموں کو سامنے رکھا۔ قدیم روایتی مضامین سے ہٹ کر جدید انداز میں ترتیبی تسلسل کے ساتھ قصائد لکھے (حوالۂ مذکور)۔ عربی قصیدے کی قدیم ساخت اور ترتیب مضامین سے سب سے زیادہ بیزاری کا اظہار کرنے والے شام و لبنان کے مسیحی شعرا ہیں جو ناقہ کی زبانی غزل سرائی، کوہ و دمن

کی زبانی آہ و بکا، نیزے اور تلوار کی جنگ، مدح میں سورج زمین پر اتار لانے اور چاند کو گہنا دینے کی روایت سے بغاوت پر فخر کرتے ہیں، وہ فخر و حماسہ، مدح و مرثیہ اور دیگر قدیم اصناف قصیدہ کو بھی مسترد کرتے ہیں (فی الأدب الحدیث، ۲ : ۲۳۲) [اور مغربی اسالیب شعر کو اپنانے پر زور دیتے ہیں] ۔

**مآخذ :** (۱) ابن منظور : لسانُ العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الزُّبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) الجوهری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۴) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۵) ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشُّعراء، بیروت ۱۹۶۴ء و قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۶) سیّد ابو الحسن : حَلُّ المُغْلَقَات لسَبْع المُعَلَّقات، دہلی ۱۸۸۸ء؛ (۷) السباعی بیومی : تاریخ النقد و النقد فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۸) عمر الدسوقی : فی الادب الحدیث، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) احمد حسن الزیّات : تاریخ الأدب العربی، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) عبدالمنعم خفّاجی : الشعرُ العربی اوزانه و قوافیه، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) ابن رشیق : کتاب العمدة، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) شوقی ضیف : الفنّ و مذاهبه فی الشّعر العربی، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) وهی مصنف : الادبُ العربی المُعاصر فی مصر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) وهی مصنف : الرِّثاء فی الشّعر العربی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۶۵ء؛ (۱۶) وهی مصنف : حکیم المعرة، بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۱۷) احمد الاسکندری : الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۸) امرؤ القیس : دیوان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۹) الجاحظ : کتاب البیان و التبیین، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) ابو الفرج الاصبہانی : کتاب الاغانی، بولاق و قاہرہ؛ (۲۱) عبدالقادر البغدادی : خزانة الادب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۲) محمّد بن سلام الجمحی : طَبَقَاتُ فحول الشّعراء، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۲۳) لبید بن ربیعہ العامری : مقدمہ دیوان، کویت ۱۹۶۲ء؛ (۲۴) ابو العلاء المعرّی : رسالة الغفران، قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲۵) وهی مصنف : اللزومیات، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۶) ابو عبیدة : کتاب النقائض، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۷) المقّری : نفحُ الطِّیب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۸) ابن خلدون : مقدمة، به تحقیق صلاح الدّین منجّد، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۹) ڈاکٹر جودة الرکابی : الادب الاندلسی، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۳۰) عبدالعزیز الاهوانی : الزجل فی الاندلس، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۱) عبداللّٰہ کنون : النُّبوغ المغربی فی الادب العربی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۲) ابن المعتز : طبقات الشّعراء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۳) C.J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۳۴) A. KH. Kinany : *The Development of Gazal in Arabic Literature*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ [(۳۵) عبدالرحمٰن دہلوی : مرآۃ الشعر، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۶) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ (۳۷) آر۔ اے نکلسن : *A literary History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۳۸) ای۔ جی۔ براؤن : *A literary History of Persia*، جلد اول، لنڈن ۱۹۰۲ء] ۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **قصیدہ (فارسی میں)** : جیسا کہ بیان ہوا ہے، قصیدہ عربوں کی خصوصی صنف ہے ۔ فارسی، ترکی، اور اردو میں قصیدہ گوئی کا آغاز عربوں کی پیروی میں ہوا جس میں امور ذیل کی پابندی لازمی سمجھی گئی : (۱) تشبیب : قصیدے کے اولین چند اشعار میں حسن و شباب کا ذکر آتا ہے، جسے تشبیب، نسیب یا تمہید کہا جاتا ہے ۔ رفتہ رفتہ عشقیہ اشعار کی زبان میں لطافت آ گئی تو تشبیب نے "غزل" کا نام بھی پایا [اسی بنیاد پر عمر بن ربیعہ جیسے شعرا عربی کے غزل گو کہلاتے ہیں]؛ (۲) حسن تخلص (مخلص) یا گریز : تشبیب کے بعد شاعر اصل موضوع کی طرف گریز کرکے

ممدوح کی تعریف کا آغاز کرتا ہے۔ شاعر کا یہ گریز قدرتی ہو اور ایسا معلوم ہو کہ بات سے بات پیدا ہو گئی ہے تو قصیدہ کامیاب سمجھا جاتا ہے؛ (۳) مدح: گریز کے شعر سے شاعر ممدوح کے اوصاف بیان کرتا ہے یا اس کے مزاج کے موافق اس کی تعریف کرتا ہے جو قصیدے کا اصل مقصد ہے؛ (۴) حسن طلب: مدح کے بعد موزوں انداز میں شاعر کی ذاتی طلب و آرزو کا بیان آتا ہے۔ طلب (و تقاضا) کا بیان، لطیف، پُروقار اور موزوں ہو تو یہ بھی قصیدے کی خوبی سمجھی جاتی ہے؛ (۵) دعا: قصیدے کے آخر میں دعائیہ اشعار آتے ہیں۔ (فارسی قصیدے نے اس قسم کی شرائط کی پابندی کرتے ہوے ایک منظم فن کی شکل اختیار کر لی)۔

موضوع کے اعتبار سے قصیدہ کئی طرح کا ہوتا ہے، مثلاً (۱) مدحیہ: جس میں ممدوح کی تعریف کی جائے؛ (۲) حکمیہ: جس کا موضوع فلسفیانہ ہو؛ (۳) عارفانہ اور اخلاقی: جس میں معرفت اور اخلاقیات کا بیان ہو؛ (۴) بہاریہ: جس میں موسم گل اور بہار و بوستان کا ذکر ہو اور متعلقہ قدرتی مناظر کا بیان آئے؛ (۵) حالیہ (احوالیہ) جس میں حالات زمانہ کی کیفیت بیان کی گئی ہو؛ (۶) شتائیہ: جس میں موسم سرما کا حال بیان کیا گیا ہو؛ (۷) خزانیہ: جس میں موسم خزاں کی کیفیت ظاہر کی گئی ہو؛ (۸) قصیدہ مناظرانہ، یا قصیدہ بصورت سوال و جواب، مثلاً دن۔رات کا مناظرہ وغیرہ۔

فارسی قصیدہ گوئی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ہر دور کا اسلوب (یا سَبک) [رک بآں] ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔

دَور متقدمین (دورۂ سامانی ۲۶۱ھ/۸۷۴ء تا ۳۸۹ھ/۹۹۹ء) میں رودکی کا نام سرفہرست ہے جو اپنے ولی نعمت نصر دوم بن احمد (۳۰۱ھ/۹۱۳ء تا ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) کا مورد التفات تھا۔ اس نے فارسی قصیدہ و تشبیب میں بعض منفرد خصائص پیدا کیے۔ اس اسلوب میں قدما نے جو قصائد لکھے، ان کے امتیازات حسب ذیل ہیں: (۱) قصیدوں میں طوالت، تشبیب یا غزلیہ اشعار کی کمی؛ (۲) فصاحت؛ (۳) صنائع و بدائع کی عدم موجودگی؛ (۵) مناظر و مظاہر فطرت کا بیان؛ (۶) قدرتی اور قریب الفہم تشبیہات؛ (۷) عدم مبالغہ؛ (۸) سادہ و صاف خیالات سہل و سادہ الفاظ میں۔ دور قدما کے آخر میں ایسے شعرا بھی ہوے ہیں جنھوں نے سادگی کے بجاے تکلف و تصنع اختیار کیا۔ تذکرہ نویسوں نے رودکی کو ایران کا پہلا بڑا شاعر بتایا ہے کیونکہ اس نے سب سے پہلے فارسی شاعری کو ایک اسلوب خاص عطا کیا (رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ۱: ۴۵؛ نیز دیکھیے براؤن: *A Literary History of Persia*، ۱: ۴۵۵)۔ اس کے ہم عصر شعرا شہید بلخی اور معروف بلخی نے اس کے کلام کی بہت تعریف کی ہے۔ بعد کے بڑے شعرا بھی رودکی کے کمال فن کے معترف تھے۔ اس کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوی دل اور توانا فکر شخص تھا۔ وہ اس بات کی تلقین کرتا ہے کہ انسان کو چٹان کے مانند مستقل مزاج ہونا چاہیے تاکہ حوادث کی موجوں کا بلا خوف و خطر مقابلہ کر سکے۔

اندر بلاے سخت پدید آرند
فضلِ بزرگیِ مردی و سالاری

پچھلی عمر میں رودکی بصارت سے محروم ہو گیا تھا (سعید نفیسی: احوال و اشعار رودکی، مطبوعۂ تہران، ۲: ۴۰۷)۔ اس صورت میں اس کی برد باری، مستقل مزاجی اور بھی قابل ستائش ہے اور اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خارجی تاریکی میں اندرونی روشنی اس کے کام آئی۔ قصائد

میں وہ زندہ دلی اور دنیوی نعمتوں سے متمتع ہونے کی دعوت دیتا ہے، دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ دنیوی نعمتوں میں گم نہیں ہو جانا چاہیے۔ ریا، دو روئی اور بدباطنی کو وہ بہت مذموم سمجھتا ہے:

از ہزاران ہزار نعمت و ناز
نہ بآخر بجز کفن بردند

فن شاعری کے کمال کے ساتھ ساتھ وہ فن موسیقی کا بھی ماہر تھا۔ امیر نصر بن احمد کے حضور اپنے قصائد گا کر اور چنگ بجا کر پیش کرتا تھا۔ تذکروں میں اس کے ایک قصیدے کی بے پناہ تاثیر کا ایک قصہ بیان ہوا ہے۔ لکھا ہے کہ مذکورۂ بالا امیر، بخارا سے باہر سیر و سیاحت میں اتنا منہمک ہوا کہ اپنے وطن کو بھول ہی گیا۔ درباری اور مصاحب واپس جانے کے لیے بے تاب تھے، لیکن حوصلہ نہ تھا کہ اس سے واپسی کے لیے استدعا کریں۔ بالآخر انھوں نے رودکی کو وسیلہ بنایا۔ رودکی نے رات کو ایک قصیدہ کہا اور صبح کو امیر کے پاس آیا۔ چنگ ہاتھ میں لیا اور قصیدہ "پردۂ عشاق" (ایک راگنی) میں گا کر سنایا۔ مطلع یہ ہے:

بوی جوی مولیان آید ہمی
یادِ یارِ مہربان آید ہمی

امیر کو یاد یار مہربان آ گئی تو ایسا بے چین ہوا کہ (روایت کے مطابق جس میں مبالغہ بھی ہو سکتا ہے) موزے پہنے بغیر بخارا کی راہ لی (نظامی عروضی سمرقندی: چہار مقالہ، طبع محمد قزوینی، لائیڈن ۱۳۲۷ھ، ص ۵۲)۔ یہ رودکی کے قصائد پر ایک اچھا تبصرہ ہے۔

اس دور میں دقیقی طوسی نے نوح دوم بن منصور سامانی (۳۶۶ھ/۹۷۶ء تا ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کی مدح میں قدما کے اسالیب میں چند قصائد لکھے۔

دور غزنویہ (۳۵۱ھ/۹۶۲ء تا ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) میں علم و ادب کی خاص ترویج ہوئی۔ سلطان محمود شعرا و ادبا کی بہت حوصلہ افزائی کیا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ دربار غزنی میں چار سو شاعر تھے، ان میں سے بعض قصیدہ نگاروں کا ذکر درج ذیل ہے:

عنصری: ابو القاسم حسن بن احمد (حدود ۳۵۰ھ/۹۶۱ء تا ۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء) محمود غزنوی کے دربار کا نامور شاعر تھا۔ جسے ملک الشعرا کے خطاب سے نوازا گیا۔ پھر یہ حکم بھی ہوا کہ جو شاعر قصیدہ لکھے، وہ پڑھنے سے پہلے عنصری کو دکھائے۔ اس طرح محمود نے عنصری کو شہرت کے آسمان پر پہنچا دیا۔ عنصری پر انعام و اکرام کی جو بارش ہوتی تھی، اس کا اکثر تذکروں میں ذکر آیا ہے۔ ہندوستان کی ایک فتح کے موقع پر عنصری نے ایک قصیدہ کہا جس کے صلے میں اسے سو تھیلیاں اشرفیوں کی اور دس غلام عطا ہوئے۔

عنصری قصیدے کے قدیم اسلوب کا پیرو تھا۔ وہ قصائد کا آغاز بالعموم قدرتی مناظر و مظاہر سے کرتا ہے، پھر معنی خیز گریز سے اصل مدح کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس نے نئی اور معنی خیز تراکیب بڑی خوبصورتی سے استعمال کی ہیں، انداز بیان سادہ اور رواں ہے، اس کے بعض قصائد اخلاقی مضامین پر مشتمل ہیں۔ اس نے ممدوح کی مدح کے ضمن میں دانش و داد و شجاعت کی تشویق بھی کی ہے۔

عنصری سلطان محمود کی مہمات میں اس کا ہمرکاب رہا، چنانچہ بعض مہمات کے متعلق اس کے اشعار میدان کارزار کی حقیقی تصویر معلوم ہوتے ہیں۔ محمود کی مدح میں خوارزم کی فتح کے موقع پر ۱۷۲ اشعار کا ایک قصیدہ لکھا جس میں جنگ سے متعلق جزئیات بیان کی ہیں۔ عنصری

کو اگرچہ مدحیہ قصائد ہی کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی، لیکن اس نے قصائد میں بعض ایسے اخلاقی مسائل بھی بیان کیے ہیں جن میں سے قارئین کو علو ہمت، بلند نظری اور کشادہ دلی کا سبق ملتا ہے ۔ فرخی سیستانی، ابو الحسن علی بن جو لوغ (م ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء) کا شمار بھی سلطان محمود غزنوی کے مشہور شعرا میں ہوتا ہے، دربار میں رسائی پانے سے پہلے وہ سیستان کا ایک دھقان تھا ۔ نظامی عروضی سمرقندی لکھتا ہے کہ اس نے طبیعت موزوں پائی تھی، شعر خوب کہتا تھا، چنگ بجانے میں مہارت حاصل تھی ۔ اس نے ابو المظفر امیر چغانیاں کی فیاضیوں کی شہرت سنی تو اس کی مدح میں ”کاروانِ حلّہ“ کے عنوان سے قصیدہ لکھا اور دربار چغانیاں کا رخ کیا (چہار مقالہ، طبع محمد قزوینی، لائیڈن ۱۳۲۱ھ، ص ۵۷) نظامی عروضی یہ بھی لکھتا ہے کہ جب فرخی دربار میں پہنچا تو امیر داغگاہ میں تھا ۔ اس نے اپنا قصیدہ ابوالمظفر کے پیشکار عمید اسعد کو سنایا جو خود ایک سخن شناس شخص تھا ۔ ایک دھقان کی زبان سے اس قدر فصیح اور رواں قصیدہ سن کر اسے بڑا تعجب ہوا اور اس کی آزمائش کرنی چاہی ۔ داغگاہ کا منظر نثر میں سنایا ۔ اور اسے نظم کرنے کو کہا ۔ فرخی نے رات بھر میں داغگاہ کا قصیدہ کہا اور صبح عمید اسعد کو جا سنایا ۔ عمید یہ قصیدہ سن کر اور بھی متعجب ہوا اور اسے اپنے ساتھ داغگاہ میں لے گیا ۔ فرخی نے دونوں قصیدے امیر کی خدمت میں سنائے ۔ امیر سخن فہم تھا، قصیدوں کی داد دی اور انعام و اکرام سے نوازا (کتاب مذکور، ص ۵۸) ۔ اس کے بعد فرخی نے دربار غزنی میں رسائی پائی ۔ سلطان محمود نے اس کی بھی بڑی قدر و منزلت کی ۔ دربار میں بلند مقام حاصل ہوا ۔ اس کے قصائد عیش و نشاط اور مادّی لذات کے ذکر سے بھر پور ہیں ۔ موسیقی میں مہارت کی وجہ سے اس کی موسیقی کا اثر اس کے اشعار میں بھی جھلکتا نظر آتا ہے وہ روح نشاط، اور وہ لطف آھنگ جو چنگ و رباب کے تاروں میں ہے، وہی اس کے اشعار میں ہے (مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، بار دوم، ص ۱۳۷، ۱۳۸) ۔

فرخی کو موقع کے مطابق موزوں اور متناسب الفاظ استعمال کرنے میں خاص ملکہ حاصل تھا ۔ اس نے قدما کے اسلوب میں قصیدے کہے ۔ عنصری کی طرح سلطان محمود کی اکثر مہموں میں ھمرکاب رھا ۔ جو منظر اور واقعات میدان جنگ میں دیکھے، انھیں بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کرتے ہوئے واقعہ نگاری اور وصف نگاری کا حق ادا کیا ہے ۔ اسی طرح سلطان کے جشنوں کے رسوم، محفلوں کے آداب اور شکار کے مناظر کی پوری پوری عکاسی کی ہے ۔ اس کے اکثر قصائد کو تاریخی حیثیت حاصل ہے، ان سے اس وقت کے رسوم و رواج کا بھی پتا چلتا ہے ۔

فرخی نے اپنے قصائد میں لطیف اور عمدہ تشبیہوں سے کام لیا ہے، خزاں کی تعریف میں جو قصیدہ، ”یعنی خزالیہ“ کہا ہے، لفظی پیکر تراشی Imagery کا عمدہ نمونہ ہے ۔

اسی دور میں زینتی علوی محمودی، منشوری سمرقندی اور مسعودی غزنوی نے بھی قدما کے انداز میں قصیدہ سرائی کی ۔

قدما میں بعض شعرا نے عرب قصیدہ نگاروں کی بھی تقلید کی، ان میں منوچہری (م حدود ۴۳۲ھ/۱۰۴۰ء) سر فہرست ہے ۔ اس اسلوب (سبک عرب) کے قصیدے پڑھ کر قافلے کا سفر، بیابانوں کی وسعت، بانگ رحیل اور مقام و منظر کا سماں آنکھوں میں پھر جاتا ہے ۔ ناقہ و ساربان،

اطلال و دمن، حدیث قافلہ و وصف بیابان، خلش خارِ مُغیلان وغیرہ کا ذکر جو عرب قصیدہ نگاروں میں مروج تھا، اکثر منوچہری کے یہاں بھی ہے (ادب نامۂ ایران، ۱۲۶، ۱۲۷)۔ منوچہری عربی زبان میں مہارت رکھتا تھا جیسے کہ وہ خود کہتا ہے :

"من بسی دیوان شعر تازیان دارم زبر"

یہی وجہ ہے کہ اس کے قصائد میں عربی الفاظ بکثرت آئے ہیں۔ بعض قصائد ایسی بحروں میں لکھے ہیں جو صرف عرب شاعری ہی کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً

فغان ازین غراب بَیْن و وای او
کہ در نوا فگندم آن نوای او

اس بحر میں اہل ایران نے بہت کم طبع آزمائی کی ہے۔ مضمون کے لحاظ سے بھی اس شعر میں عربی شاعری کی جھلک پائی جاتی ہے۔ غراب (کوّے) کو اہل عرب منحوس سمجھتے ہیں چنانچہ نحس اثرات کے اظہار کے لیے اکثر شعرائے عرب کے کلام میں غراب اور اس کی "کائیں کائیں" کا ذکر آتا ہے۔ منوچہری نے بھی "غراب بَیْن" (غرابُ البَیْن = جدائی کی خبر بد لانے والا کوّا) کے ذکر عربوں ہی کی پیروی کی ہے۔ منوچہری نے بعض عرب شعرا کے قصائد پر قصائد بھی لکھے ہیں۔

منوچہری کے قصائد میں آمد بہار، پھولوں کے رنگ و بو، صدائے بلبل اور نوائے عشاق کا بڑے مؤثر انداز میں ذکر آیا ہے۔ منظر کشی اچھی کرتا ہے، تشبیہیں خوب لاتا ہے جن میں اکثر و بیشتر عالم محسوسات سے متعلق ہیں۔

منوچہری کے یہاں ولولۂ زندگی اور نوائے عیش و نشاط غالب ہے۔ اس کے قصائد میں قصیدۂ "شمع" کے سوا اور کہیں بھی غم و اندوہ کا ذکر نہیں آیا۔

دور سلاجقہ (۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء تا ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء) : یہ قصیدہ نگاری کا زریں دور کہلاتا ہے۔ اس دور میں متعدد بلند مرتبہ قصیدہ نگار ہوئے ہیں۔

سب سے پہلے ہم حکیم ناصر خسرو (۳۹۴ھ/ ۱۰۰۳ءتا ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) کا ذکر کرتے ہیں جس نے زیادہ تر حکیمانہ قصائد کہے، ان میں حکمت و اخلاقیات کا بیان آیا ہے۔ وہ اسمٰعیلی عقائد کا پیرو تھا؛ چنانچہ اس نے باطنی عقائد کی تعلیم پر خاصا زور دیا۔ اس طرح اس کا قصیدہ اس کے معتقدات کی تبلیغ کا ذریعہ بھی بنا۔

مسعود سعد سَلمان (حدود ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء تا ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء) قصیدہ نگاری میں صف اول کا شاعر ہے، آباو اجداد کا وطن ہمدان تھا۔ اس کا والد سعد اور دادا سلمان، سلطان محمود غزنوی کے زمانے میں ترک وطن کرکے لاہور آئے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کی۔ مسعود سعد کا تعلق لاہور ہی سے تھا۔ آغاز جوانی میں سلطان ابراہیم بن مسعود غزنوی (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء تا ۴۹۲ھ / ۱۰۹۸ء) کے دربار سے وابستہ رہا۔ سلطان ابراہیم اور شہزادۂ سیف الدّولہ محمود کی مدح میں قصیدے کہتا رہا۔ شروع شروع میں اسے بڑی شان و شوکت حاصل رہی، لیکن نصیبے نے ساتھ نہ دیا تو قید و بند کی زندگی کا آغاز ہوا اور کم و بیش اٹھارہ سال اسی صورت میں گزرے۔ شعر و سخن میں اسے "حَبسیات" کی بدولت بلند مقام حاصل ہوا۔ قصیدہ نگاری میں اگرچہ اُس نے قدما کی پیروی کی لیکن نئے مضامین و معانی اور نئی ترکیبوں اور تشبیہوں سے قصائد کو مالا مال کردیا۔

حکیم سنائی ایسے صوفی صافی بزرگ نے مسعود کی وفات کے بعد اس کا دیوان مرتب کیا اور اس

کے متعلق ایک قطعہ بھی لکھا (دیکھیے دیوان مسعود سعد سلمان، طبع رشید یاسمی، ص ۷۳۲، ۷۳۳)۔

قطران تبریزی، ابو منصور (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) کو بھی دور سلاجقہ کے شعرا میں قصیدہ گوئی کی بدولت اہمیت حاصل ہوئی۔ اس نے متعدد قصائد آذربیجان کے حکمرانوں کی مدح میں کہے، ان میں میر وھسودان فرمانروائے تبریز (م ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء) خاص طور پر اس کا محسن و مربی تھا۔ امیر کی وفات کے بعد ابو نصر مملان بن وھسودان فرمانروائے تبریز ہوا تو قطران نے اس کی مدح میں بھی قصیدے کہے۔ قطران زیادہ تر شعرائے خراسان کی طرز میں شعر کہتا ہے، لیکن یہ بھی درست ہے کہ وہ پہلا شاعر ہے جس کے ہاں سبک خراسانی سے انحراف کے آثار بھی ملتے ہیں۔ قصیدوں میں نئی نئی ترکیبیں لانے میں اسے خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس کی تشبیہات میں جدت پائی جاتی ہے۔ کلام میں صنائع و بدائع بھی ہیں۔ ''ذو قافیہ'' قصیدہ کہنے میں اسے خاص مہارت ہے، مثلاً:

چون بطرف جوی بنماید گل خود روی روی
جای با معشوق مے خوردن بطرف جوی جوی

قطران کو واقعہ نگاری اور منظر کشی میں بہت دسترس حاصل ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال ''زلزلۂ تبریز'' ہے جو ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء میں آیا تھا (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار دوم، مطبوعۂ لاہور، ص ۲۵۵، ۲۵۶)۔ اس قصیدے سے پتا چلتا ہے کہ قطران نے طبعی حوادث اور تاریخی واقعات پر گہری نظر ڈالی ہے اور ان کے بیان کے لیے بڑا فصیح اور رواں اسلوب اختیار کیا ہے۔ اس کے اس قصیدے کو ہم ''حالیہ'' قصیدہ کہہ سکتے ہیں جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے۔ ۴۳۸ء میں ناصر خسرو جب تبریز سے گزرا تو قطران سے اس کی صحبت رہی اور اس کے اشعار کو پسند کیا۔

امیر معزّی (م ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) کے قصائد کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ملک شاہ سلجوقی (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) اور سلطان سنجر (۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء تا ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) کے زمانے کے کچھ تاریخی واقعات کا بیان ملتا ہے۔ سلطان سنجر کے عہد میں اسے ملک الشعرا ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہوا۔ ۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء میں غزنی فتح ہوا تو معزی نے قصیدہ کہہ کر پیش کیا۔ سلطان سنجر بہت خوش ہوا اور حکم دیا کہ اس کا منہ موتیوں سے بھر دیا جائے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:

کردم الندر فتح غزنین ساحری در شاعری
کرد پر گوہر دہانم پادشاہ گوہری

امیر معزی نے اسلوب قدیم کی پیروی کی۔ عنصری، فرخی اور منوچہری کے کلام سے وہ بہت متأثر ہوا۔

معزی بعض قصائد میں منوچہری کی طرح عرب شعرا کے اسلوب خاص (سبک عرب) کی پیروی بھی کرتا ہے، مثلاً:

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من
تا یک زمان زاری کنم بر ربع و اطلال و دمن

چند اور قصیدہ نگاروں کا مجمل حال یہ ہے: رشید الدّین وطواط (۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء تا ۵۷۸ھ/۱۱۸۲-۱۱۸۳ء بحوالۂ دولت شاہ سمرقندی) کے قصائد خوارزم شاہ کی جنگوں اور مہموں سے متعلق ہیں۔ اس کے کلام میں تصنع اور تکلف کا رنگ غالب ہے۔ ادیب صابر (م ۵۴۶ھ/۱۱۵۱ء) قصائد کی تشبیب میں تغزل کا گہرا رنگ پیدا کرتا ہے (بدیع الزّمان فروز انفر: سخن و سخنوران، تہران ۱۳۰۸ش، ۱: ۲۲۶ تا ۲۳۵)۔

عبدالواسع جبلی (م ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء) صنائع بدائع کو کمال قصیدہ سمجھتا ہے۔ ابو الفرج رونی اور مختاری غزنوی (م ۵۵۴ھ/ ۱۱۵۹ء) بھی اس زمانے کے قصیدہ گو تھے جن کے کلام میں اس فن کی بعض اچھی خصوصیات منعکس ہوئی ہیں۔

انوری، اوحد الدین محمد (م ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۸۲)۔ انوری کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قصیدے کے مضامین میں وسعت پیدا کی۔ اس کے قصائد میں ریاضی، فلسفہ، موسیقی اور علم ہیئت و حکمت کے نکات بکثرت وارد ہوئے ہیں۔ اب قصیدہ محض ممدوح کی تعریف و توصیف تک محدود نہ رہا بلکہ مختلف علمی مسائل کے اظہار کا وسیلہ بھی بن گیا۔ اس نے اپنے قصائد میں بے نیازی، آزادہ روی، اور قناعت کی تلقین کی۔ اس کے ساتھ ہی عموم کی بے قدری کی شکایت اور طمع و سوال کی مذمت بھی کی۔ اس کے قصیدے پر شکوہ ہیں۔ قصیدہ، "اشک ہای خراسان" ایک اجتماعی حادثے کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس میں خراسان سے اس کی محبت کا عمیق جذبہ جھلک رہا ہے۔ ژوکوسکی نے انوری کے کلام اور اس کے سوانح حیات پر ایک کتاب (*Materials for a Biography and characteristic sketch*) لکھی ہے۔

جمال الدین اصفہانی (م ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء) بھی متقدمین کی صف میں ایک مشہور قصیدہ نگار ہے۔ قصائد میں صنائع بدائع بکثرت ہیں، لیکن ابہام یا پیچیدگی نہیں۔ اس کے معاصر انوری، خاقانی، نظامی گنجوی اور رشید الدین وطواط وغیرہم تھے۔ وہ ان کے انداز بیان سے متاثر نظر آتا ہے۔

اس کے قصائد کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قصیدے اور غزل کی زبان کے فاصلے کم کر دیے۔ وہ عموماً ایسے الفاظ و تراکیب استعمال کرتا ہے جو صرف غزل ہی کے لیے موزوں ہیں۔ اس کے بعض قصائد کا موضوع اخلاقیات و تصوف ہے۔ وہ اکثر احساس دلاتا ہے کہ جہان نا پائدار ہے، اس سے دل لگانا اور اس پر کسی قسم کا فخر کرنا عبث ہے۔ عقل مند انسان کو چاہیے دنیا کے زر و مال کو بھی دنیا کی طرح عارضی و فانی سمجھے۔

جمال الدین کے قصائد کے وہ اشعار خاص طور پر مؤثر ہیں جن میں اس نے گردش دوران، انسانی غفلت اور بے اعتنائی کا ذکر کیا ہے۔ علو ہمت، دنیائے ظاہر سے اجتناب اور امور معنوی پر توجہ دینے کی بھی تلقین کی ہے۔

ظہیر فاریابی (م ۵۹۸ھ/ ۱۲۰۱ء) نے مضمون آفرینی کا آغاز کیا [یعنی کسی استعارے کے کسی ایک پہلو پر بنیاد قائم کرکے غیر حقیقی اور فرضی مضامین پیدا کیے]۔ متوسطین اور متأخرین کی دقیق خیال بندیاں اسی کے نمونے پر قائم ہوئیں (شعر العجم، مطبوعۂ لاہور، ۵ : ۷) [اور مبالغے کو جو یوں شاعری میں جائز ہے، اغراق اور غلو کی بعید منزلوں میں لے جا کر شاعری کو حقیقت سے بہت دور لے گیا، مثلاً ایک شعر میں کہا ہے کہ اندیشہ (خیال) نہ پایۂ فلک (سات آسمانوں اور عرش و کرسی) کو اپنے پاؤں تلے رکھ کر (یعنی ان سے بھی بلند ہو کر) اس قابل ہوا کہ قزل ارسلان (جو گھوڑے پر سوار ہے) کی رکاب تک پہنچ کر اسے بوسہ دے سکے۔ مقصد فقط اتنا ہی ہے کہ قزل ارسلان ایک بلند مرتبہ بادشاہ ہے، لیکن شاعر نے جو تصویر کھینچی ہے، عقل و قیاس میں نہیں آ سکتی، اگرچہ سامع یا قاری اس سے مرعوب ضرور ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اغراق کی حد ہے جہاں حقیقت، بالکل غائب ہو کر، موہومات کی منزل میں داخل ہو گئی ہے]۔

خاقانی (حدود ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تا ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء (دیکھیے رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۲ ش، ص ۲۰۵، ۲۱۱) نے عربی زبان، اسلامی تاریخ، علم ہیئت کا بہت گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اسی کا یہ اثر ہے کہ وہ مختلف علوم کی اصطلاحیں اور تلمیحات بے تکلف لاتا ہے۔ پڑھنے والا ان علوم میں دسترس نہ رکھتا ہو تو اس کا بیشتر کلام آسانی سے سمجھ نہیں سکتا۔ اس کے قصائد کی اکثر ترکیبیں ایسی ہیں جو قدما کے کلام میں نظر نہیں آتیں، اگر ہیں تو بہت کم، مثلاً شاہ طفان عقل، درع حکمت، نکتۂ دوشیزہ، خاک بیزان حسد، روز کوران ھوا، ھندیِ معنی، چینِ صورت وغیرہ۔ خاقانی کو مطالعۂ عیسائیت کا موقع بھی ملا، اس لیے عیسائیوں کی اصطلاحات اور ان کی مذھبی روایات کا بے تکلفی سے ذکر کرتا ہے۔ یہ خصوصیت خاقانی کو عیسائی ماں کے آغوش میں پرورش پانے کی بدولت حاصل ہوئی۔ بہرحال اس کی ترکیب سازی اس کے لیے باعث امتیاز ہے۔ خاقانی نے خاص خاص واقعات پر بھی قصیدے لکھے ہیں، ان میں واقعات کی عمدہ تصویر کشی کی ہے۔ وہ جب حج کو جاتے ہوے مدائن سے گزرتا ہے اور ایوان کسرٰی کی تباہی کا منظر دیکھتا ہے تو اس سے متأثر ہو کر نہایت پُر سوز اور پُر اثر قصیدہ ”ایوانِ مدائن“ کے نام سے لکھ ڈالتا ہے۔

قصیدے کی تشبیب میں وہ بالعموم جلوۂ صبح، طلوع سحر، مظاھر قدرت کا ذکر کرتا ہے۔ قصیدے بہت طویل لکھے ہیں، لیکن زور طبع کہیں کم نہیں ہوا۔ خاقانی نے فارسی اور عربی میں نعتیہ قصائد بھی لکھے ہیں جن کی بنا پر وہ اپنے آپ کو ”حسّان عجم“ کہتا ہے، اسی لیے حکیم قاآنی نے اپنے ایک شعر میں اسے حسّان العجم کہا ہے (دیکھیے رفاقت اللہ خان: *Khaqani. His life & Works*، کتابخانۂ دانشگاہ پنجاب، مخطوطہ نمبر TP f III 6، ورق ۸، ۹، ۳۴)۔ اس کے قطعات بھی ہیں، جن میں اخلاقی سبق ملتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ خاقانی، فارسی کے عظیم قصیدہ نگاروں میں امتیاز رکھتا ہے اور طرز خاص کا مالک ہے۔

اب آذربیجان ہی کے بعض اور قابل ذکر قصیدہ نگاروں، مثلاً مجیر الدین بیلقانی، فلکی شیروانی وغیرھم کا ذکر آتا ہے:

متوسطین (دورۂ مغول)۔ اس دور کا آغاز عراق عجم (آذربیجان، اصفہان، شیراز وغیرہ) سے ہوتا ہے۔ اس دور کے شعرا نے قدما کے اسلوب سے الگ ایک نئے اسلوب کی بنا ڈالی، جسے ”سبک عراقی“ کہا جاتا ہے، اس کا عروج اسی زمانے میں ہوا۔

اس اسلوب کو قصیدے میں جس نے سب سے پہلے اپنایا وہ کمال الدّین اسمٰعیل (م ۶۳۵ھ/ ۱۲۳۷ء) فرزند جمال الدّین اصفہانی تھا۔ اس نے اپنے باپ کی طرح آل صاعد اور آل خجند کی مدح سرائی کی، نیز خوارزم شاہان، اتابکانِ فارس اور سپہبدان طبرستان کی شان میں بھی قصیدے کہے۔ اس کے قصائد عموماً تشبیب کے بغیر ہوتے ہیں، بعض قصیدوں میں وطن سے اس کی گہری وابستگی کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً:

صفاهان را بهر یک چند دولت ها جوان گردد
هوایش عنبر افشاند زمینش گلستان گردد

اصفہان جب حملہ آوروں کی آماجگاہ بنا اور وہاں تباہی و بربادی ہوئی تو اس نے اپنے قصیدوں میں درد بھرے جذبات کا اظہار کیا۔ کمال اسمٰعیل مغول کے ہاتھوں مارا گیا۔ وہ ”خلّاق المعانی“ کہلایا

[کیونکہ اس نے خیالی معانی سے اپنے قصائد کو آراستہ کیا۔ یہی وہ روش ہے جس سے آگے چل کر مضمون آفرینی کے ایک مسلک کی بنیاد پڑی]۔ علی قلی والہ داغستانی لکھتا ہے کہ "مسلک فصاحت نے اس سے کمال پایا اور روش بلاغت نے اس کی وجہ سے رواج عام حاصل کیا" (تذکرۂ ریاض الشعراء، خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ P. F. 117، ورق ۱۵۹ ب)۔ وہی مصنف لکھتا ہے کہ "خلّاق المعانی" عجم میں بمنزلہ حسّان کے ہے۔ عرب کے فصحا و بلغا اس کے استاد فن ہونے کے قائل ہیں اور اکثر استادوں پر اسے فضیلت دیتے ہیں (مخطوطۂ مذکور، ورق ۱۶۰ ب)، وہ عراق عجم کا مصروف ترین قصیدہ نگار اور اسلوب عراق کا اہم نمائندہ تھا۔

کمال الدین کے بعد، قدما اور متوسطین کے اسالیب کا امتزاج ہمیں سعدی (م حدود ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۱ء) کے کلام میں نظر آتا ہے۔ انھوں نے اتابک سعد بن زنگی (۶۲۳/ ۱۲۲۶ء تا ۶۶۸ھ/ ۱۲۶۹ء) کی مدح میں جو قصائد کہے ان میں سادگی، صفائی اور روانی قدمائے اوّلین کی سی اور اختراع مضامین متاخرین کی سی ہے۔ ان دو اسالیب کے امتزاج سے سعدی نے زبان و بیان کا نیا تجربہ کیا اور قصیدہ گوئی میں نئی راہیں نکالیں۔

سعدی ایک آزاد اور خود دار شاعر تھے۔ قصیدے تو انھوں نے کہے، لیکن ان میں خوشامد اور مدح سرائی نہیں کی بلکہ قصیدوں کو موعظت اور ابلاغ حق کا ذریعہ بنایا۔ اتابکوں کی سلطنت پر جب زوال آیا اور ہلاکو خان کے بیٹے اباقا خان کی طرف سے امیر انکیانو حاکم فارس مقرر ہوا تو سعدی نے اس کا قصیدہ لکھا، اس میں یوں پند و نصیحت کی ہے۔

بس بگردید و بگردد روزگار
دل بدنیا در نہ بندد ہوشیار
اے کہ دستت می رسد کاری بکن
پیش ازان کز تو نیاید ہیچ کار

ان کے تمام قصائد پند و نصائح سے پُر ہیں، ان میں بے ثباتی دنیا، ہمدردی خلائق، اصلاح نفس اعمال نیک اور حسن کردار پر زور دیا ہے۔ سعدی سے پہلے قصیدے کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ الفاظ پر شکوہ ہوں اور تعریف و توصیف میں مبالغہ و اغراق سے کام لیا جائے، لیکن سعدی اس دور کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے قصیدہ گوئی میں خلوص اور راستی کی راہ نکالی۔ ان کی توجہ الفاظ و تراکیب پر کم اور معانی و مطالب پر زیادہ ہوئی، جو کچھ کہنا چاہا، واضح طور پر سیدھے سادے الفاظ میں کہہ دیا۔ سادگی میں دلکشی اور رنگینی میں راستی ان کا طرۂ امتیاز ہے۔ برصغیر پاکستان و ہند میں امیر خسرو (۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳ء تا ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء) نے غزل اور مثنوی میں شہرت دوام حاصل کی۔ قصائد بھی لکھے۔ ان میں متوسطین کی پیروی بھی کی۔ بعض قصائد میں پند و موعظت ہے۔ تصوف و عرفان کے مسائل بھی آئے ہیں۔ قصیدۂ "بحر الابرار" صوفیانہ مطالب کی عمدہ مثال ہے۔ قصائد میں رسمًا مدح کی، مگر مدح عمومًا پھیکی ہوتی ہے، البتہ تشبیب میں زور طبع نمایاں ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے وحید مرزا: *Life and Works of Amir Khusrau*)۔ سعدی کی طرح حافظ شیرازی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) نے بھی قصیدے کہے، لیکن ان کا شاہکار ان کی غزل ہے۔

سلمان ساوجی (م ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء) اپنے زمانے کے سربرآوردہ شعرا میں تھا۔ بحیثیت قصیدہ نگار مختلف درباروں سے وابستہ رہا۔ قصائد میں اس نے متقدمین کی پیروی کی، کمال اسمٰعیل اور ظہیر (فاریابی) سے زبان کی صفائی لی اور ایجاد مضامین میں امتیاز حاصل کیا۔ مضمون بندی جو متوسطین اور

متاخرین میں عام تھی، اگرچہ کمال نے شروع کی، لیکن سلمان نے اسے مزید ترقی دی۔ سلمان کی تشبیب عموماً زور دار ہوتی ہے۔ اس کی تشبیہات نئی ہوتی ہیں، (تفصیل کے لیے دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار دوم، ص۴۷۶)۔ سلمان نے قصائد میں مضامین تصوف و معرفت کی آمیزش کی ہے۔ اس دور کے کچھ اور قصیدہ گو ہمام تبریزی (م ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴ء) جس نے سعدی کے اسلوب کی پیروی کی اور اوحدی مراغئی (م ۷۳۸ھ/ ۱۳۳۷ء) بھی اس دور کے قابل ذکر قصیدہ گو ہیں۔

صفوی دور (۹۰۷ھ/ ۱۵۰۲ء تا ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء) میں نقاشی، خوش نویسی، معماری اور کاشی کاری کا فن تو عروج پر دکھائی دیتا ہے، لیکن اس دور میں نامور شعرا نسبتاً کم نظر آتے ہیں۔ ایرانی تذکرہ نویس رضا زادہ شفق اس کی توجیہ یوں کرتے ہیں: ...."صفویان تشیّع را مذہب رسمی قرار دادند، ازین رو نظم و نثر مذہبی درین عصر ترقی کرد۔ شعرا بجاے مدح شاہان بہ نعت انبیا و اولیا پرداختند و مدح آل رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم را موضوع قرار دادند" (تاریخ ادبیات ایران، ص۲۶۳)۔ رضا قلی ہدایت نے مجمع الفصحاء میں لکھا ہے کہ صفوی پادشاہوں، بالخصوص شاہ طہماسپ اور عباس اعظم کا حکم تھا کہ ان کے قصیدے نہ کہے جائیں، قصیدے صرف ائمہ کے کہے جائیں، اس سے جہاں شاعروں کے انعام و اکرام کے وسیلے ختم ہوے، وہاں اس دور میں قصیدہ گوئی بھی مورد توجہ نہ رہی۔

دورۂ مغول پاکستان و ہند میں: برصغیر میں مغول بادشاہوں اور امرا کے درباروں میں شعر و سخن کے چرچے تھے، شاعروں کے منہ جواہرات سے بھرے جاتے تھے، اس لیے بعض نامی شعرا نے سر زمین ایران کو خیر باد کہ کر برصغیر کا رخ کیا، اس طرح عرفی، نظیری، ظہوری، وحشی یزدی، صائب، قدسی، کلیم و غیرہم مغلیہ درباروں میں شاعری کرتے رہے، اس میں ان کے ساتھ برصغیر کے مقامی شعرا بھی شریک تھے۔

برصغیر پاکستان و ہند کا اسلوب: اس اسلوب خاص کو بعض ایرانی نقادوں نے "سبک ہندی" کا نام دیا ہے [رک بہ سبک]۔

جلال الدّین اکبر کے زمانے میں فیضی (م ۹۵۴ھ/ ۱۵۴۷ء تا م ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء) ملک الشعراے دربار تھا۔ اس نے قصیدے بھی لکھے، جن میں چند باتیں نئی نظر آتی ہیں، مثلاً "تشبیب" کو ہمیشہ سے قصیدے کا جزو اعظم سمجھا گیا ہے، لیکن فیضی کے قصیدوں میں عام طور پر یہ نظر نہیں آتی۔ اس لیے "گریز" کی بھی نوبت نہیں آتی۔ اس نے جب اکبر کی مدح میں قصیدہ لکھا تو براہ راست اکبر کے اوصاف سے آغاز کیا، البتہ مدح کے بعد اس کا قصیدہ دعا پر ختم ہو جاتا ہے۔ طلب یا حسن طلب کا جزو بھی موجود نہیں۔

فیضی نے فخریہ قصائد بھی لکھے۔ بعض قصائد میں وہ ابتدا اپنی تعریف سے کرتا ہے، مثلاً:

ما طائر قدسیم نوا را نشناسیم
مرغ ملکوتیم ہوا را نشناسیم

وہ اکثر فلسفیانہ مضمون باندھتا ہے اور اس کا اسے احساس بھی ہے۔ چنانچہ فخریہ انداز میں کہتا ہے:

امروز نہ شاعرم حکیمم
دانندۂ حادث و قدیمم

اس پر اکتفا نہیں، وہ تو یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ اگرچہ وہ خاک ہند میں پیدا ہوا ہے، لیکن (بقول خود) "در ہر بن مو ہزار یونان دارم"۔ فیضی کو نئی نئی تشبیہات اور استعارات بدیع لانے کا خاص ملکہ ہے، مثلاً کچھ اس طرح

کہتا ہے: "میں نے اپنی سحر کاری سے شعلوں کو تراش کر حروف (مضامین) پیدا کیے ہیں۔ میرے صریر خامہ نے اندھیری رات میں بہت سے خوابیدہ معانی کو بیدار کیا ہے"۔

عہد اکبر کا دوسرا بڑا قصیدہ نگار عرفی (۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء تا ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء) ہے، اس کے قصائد کا بھی خاص اسلوب ہے۔ تشبیب میں وہ فخریہ اشعار لکھتا ہے۔ علو ہمت نے اسے طلب و حسن طلب کی طرف مائل نہیں ہونے دیا۔ اس کے قصیدے دعا پر ضرور ختم ہوتے ہیں۔ عرفی اور فیضی سے پہلے عام قصیدہ نگاروں کی مجال نہ تھی کہ اپنے ممدوح کی مدح کے ساتھ اپنی فضیلت کا اظہار بھی کریں، لیکن عرفی کو جہاں کہیں اپنی شاعرانہ عظمت کے اظہار کا موقع ملتا ہے، دل کھول کر کرتا ہے۔

عرفی نادر تراکیب کا مخترع تھا، اس کے قصائد میں نادر ترکیبیں دیکھنے میں آتی ہیں جن سے زبان فارسی اور شعر فارسی کے سرمائے میں گراں قدر اضافہ ہوا۔ اس نے نظام حیات پر گہری نظر ڈالی ہے اور علو ہمت، احساس خودی اور شرف آدمیت جیسے مطالب کو بڑے مؤثر پیرائے میں پیش کیا ہے۔ عرفی قصیدے کو محض ممدوح کی مدح تک محدود نہیں رکھتا بلکہ اس میں زندگی کے حقائق بھی بیان کرتا ہے اور خود آگاہی کا درس بھی دیتا ہے۔

سر روحانیاں داری ولی خود را ندیدستی
بخواب خود در آ تا قبلۂ روحانیاں بینی

یہ بھی بتایا ہے کہ انسان خود اپنی تقدیر کا معمار ہے، وہ کہتا ہے کہ تم نظام آفرینش کی ترتیب سے آگاہ نہیں ہو، اس لیے حادثات زمانہ کو سیاروں کی گردش کا نتیجہ خیال کرتے ہو اگر نظام حیات سے واقف ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ یہ سب حادثات زمانہ انسانوں کے خود پیدا کردہ ہیں۔ اس قصیدے میں اس نے جدوجہد کا بھی درس دیا ہے۔ اس کے قصائد فلسفیانہ نکات سے بھرپور ہیں، جو اس کی نکتہ آفرینی کے شاہد ہیں۔

نظیری (م ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء) عرفی کا معاصر تھا۔ اس نے جہانگیر کے قصیدے لکھے اور انعام بھی پایا، لیکن وہ فطرۃً غزل گو شاعر تھا، اس لیے اس کو غزل ہی نے فوقیت عطا کی۔

دور مغول کا ایک اور اہم شاعر قدسی مشہدی (م ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶ء) تھا جو شاہجہان کے دربار سے وابستہ رہا، قصیدہ گوئی کی اور انعام بھی پاتا رہا۔ والہ داغستانی لکھتا ہے کہ اسے ملک الشعرا کا خطاب بھی ملا تھا۔ (تذکرۂ ریاض الشعرا خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ P. F. T 17، ورق ۵۷، الف)، قدسی نے قصیدہ گوئی میں جن اساتذہ کا تتبع کیا وہ فیضی، عرفی اور امیر خسرو ہیں۔ اس کے قصائد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ راہ طریقت کے سالک کی طرح عشق حقیقی کے مختلف مقامات سے گزرا ہے۔ اس پر جو جو احوال و کیفیات گزرے ہیں، ان کا پتا اس کے قصائد سے چلتا ہے۔ اس نے واردات قلبی اور کیفیات ذہنی کو بہت عمدگی سے پیش کیا ہے۔

طالب آملی شاہنشاہ جہانگیر (۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء) کے دربار کا ملک الشعرا تھا۔ وہ بہت پر گو شاعر تھا۔ قلیج خان ناظم لاہور کی شان میں ۴۸ اشعار کا قصیدہ رات بھر میں کہا، جیسا کہ وہ کہتا ہے: "کہ یافت از سر شب تا سپیدہ دم اتمام" لاہور پر جو قصیدہ لکھا ہے، اس سے پتا چلتا ہے کہ اس شہر سے اسے گہری وابستگی تھی۔ اس قصیدے میں

اس نے حضرت ابوالمعالیؒ سے اپنی عقیدت کا ذکر بھی کیا ہے۔ لاہور کے علاوہ دہلی، ملتان اور سرہند کا ذکر بھی اس کے قصائد میں آیا ہے۔ قندھار میں تھا تو پنجاب کی یاد نے ستایا اور کہا:

دلا مزاج ترا قندھار در خور نیست
بیا کہ دیدہ ام از اشک ملک پنجاب است

طالب کے قصیدوں میں ماحول کی عکاسی نمایاں ہے۔ اس کے علاوہ جہانگیر کی مہمات کا بھی ذکر آیا ہے اور ملکی معاشرتی حالات کی جھلک بھی نمایاں ہے اس نے غزل میں بھی نمایاں مقام پیدا کیا اور قصیدے بھی عمدہ لکھے، یہی اس کا امتیاز ہے۔

متأخرین (دورۂ قاجار): اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں متأخرین کا دور شروع ہوتا ہے۔ ایرانی شعرا نے قاجاری دور (۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں رودکی، فرخی اور منوچہری کی پیروی کی۔ اور قدما کے اسلوب کے احیا کی کوشش کی۔ ان میں عبدالوہاب نشاط (۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء تا ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء) مرزا شفیع وصال (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء تا ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۵ء) اور قائم مقام فراہانی (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء تا ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) بھی شامل ہیں۔ فتح علی صبا (م ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء) نے قدما کے اسلوب کے احیا کے لیے بھرپور کوشش کی اور ان کی پیروی میں قصائد لکھے۔ اس نے ایک قحط کے موقع پر (۱۲۳۳ھ/۱۸۱۷ء) اہل خراسان کی بدحالی کی کیفیت بیان کرکے ایک قصیدہ فتح علی شاہ قاجار کی خدمت میں پیش کیا، جس سے وہ بہت متأثر ہوا۔ صبا کو عربی زبان میں دسترس حاصل تھی۔ اس لیے عربی الفاظ و کلمات اس کے قصیدوں میں خاصے آئے ہیں۔

اس دور کا نامور اور منفرد شاعر حبیب اللہ قاآنی، (۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء تا ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء) تھا۔ اسے قصیدہ گوئی کی بدولت بڑی شہرت حاصل ہوئی، اس نے سبک قدیم کی پیروی کی، لیکن ندرت تشبیہات کے علاوہ شعری آہنگ اور شاعرانہ مصوری میں بھی کمال حاصل کیا جس سے اسے بے حد شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔

قاآنی کی تشبیہات عموماً قدرتی ہوتی ہیں اور لفظی تصویر کاری کے لحاظ سے بلیغ۔ منظر کشی میں قاآنی کو کمال حاصل ہے۔ منظریہ قصائد اس کے گہرے مشاہدے کا پتا دیتے ہیں۔ طویل واقعات نظم کرتے ہوئے کچھ اس طرح کی جزئیات بیان کرتا ہے جن سے اس کے گہرے مشاہدے کا پتا چلتا ہے۔ مزید یہ کہ بعض زحافات جو متروک ہو چکے تھے، قاآنی انھیں بلاتکلف استعمال کرتا ہے الفاظ کی فراوانی، مترادفات کا مسلسل استعمال، صنعت ترصیع، لف و نشر قاآنی کے ہاں ان کا استعمال عمدہ طریقے سے ہوا ہے۔

قاآنی نے عموماً بحریں ایسی اختیار کی ہیں جن سے شعری آہنگ مترتب ہوتا ہے۔ الفاظ بھی صوتی اثرات کے حامل ہیں۔ اشعار کے آہنگ کی خاطر قاآنی بعض زائد الفاظ لے آتا ہے، مثلاً ایک زائد لفظ "بر" کو ردیف بنا کر پورا قصیدہ لکھ ڈالا ہے۔ اس کا مطلع دیکھیے۔

آمد بہ برم دوش یکے سادہ پسر بر
وز مشک فروهشتہ دو گیسو بہ کمر بر

قاآنی کے علاوہ ان کے ہم عصر فروغی بسطامی (۱۲۱۳ھ/۱۷۹۸ء تا ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء) سروش اصفہانی (۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء تا ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء) اور محمد شاہ قاجار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) کے ملک الشعرا محمود خان (م ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء) نے بھی قصائد میں متقدمین کی پیروی کی۔

اب ہم پھر برصغیر کی قصیدہ نگاری کی طرف آتے ہیں۔ عہد شاہجہانی میں کلیم، ابو طالب (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) منصب ملک الشعرائی پر فائز تھا اور اس کے قصائد کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ دوسرے شعرا کے برعکس کلیم تشبیب میں عشقیہ مضامین کے بجائے، قصائد کا آغاز ملک کے ماحول (مثلاً گرمی سردی، پہاڑوں اور پہاڑوں کی دشوار گزار گزرگاہوں) سے کرتا ہے جس سے وہ واقف و مانوس تھا۔ اس کے قصائد میں تاریخی واقعات اور مقامی حالات کی تفصیل بھی ملتی ہے۔ دربار سے تعلق کی بنا پر اس نے ایسے واقعات بھی نظم کیے جن سے اس دور کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے، مثلاً شاہجہان نے جب فتح پور کی تسخیر کی تو کلیم نے ایک قصیدہ لکھا جس میں اس مہم کی جزئیات پیش کی گئی ہیں۔

ہر تقریب شاہی پر قصیدہ کہنے میں کلیم کو اکثر انعام و اکرام سے نوازا جاتا تھا، مثلاً ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ء میں جب شاہجہان نے نو کروڑ کی لاگت سے تخت طاؤس تیار کر لیا اور آگرے میں جشن نوروز کے دن اس پر جلوس کی رسم ادا ہوئی تو کلیم نے قصیدہ کہا۔ شاہجہان کو تخت طاؤس کی تفصیلات کچھ ایسی پسند آئیں کہ صلے میں اسے روپوں میں تلوایا چنانچہ ۵۵۰۰ روپے وزن میں آئے جو اسے عطا کر دیے گئے (شبلی نعمانی: شعر العجم، بار دوم، مطبوعۂ لکھنؤ، ۳ : ۲۰۸)۔

کلیم کو تاریخ کہنے کا خاص ملکہ تھا۔ اکثر شاہی تقریبات پر مادۂ تاریخ نکالا۔ قیصر روم نے شاہجہان کو خط لکھا کہ آپ صرف ہندوستان کے بادشاہ ہیں، شاہجہان کا لقب کیوں اختیار کیا ہے؟ کلیم کو پتا چلا تو اسی وقت قصیدہ لکھ کر پیش کیا جس میں مذکورہ لقب کی یہ توجیہ پیش کی:

ع ہند و جہان ز روے عدد ہر دو چون یکیست
شہ را خطاب شاہجہانی مبرہن است

(قصائد کلیم کے لیے رک بہ کلیم)۔

ہندوستان کے ایک اور ممتاز شاعر میرزا اسد اللہ خان غالب (۸ رجب ۱۲۱۲ھ/ ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء تا ۱۸۶۹ء) تھے۔ ان کی طبیعت جدت پسند تھی۔ اس لیے قدما اور متوسطین کی پیروی کے باوجود انھوں نے اپنا انفرادی رنگ نہ صرف برقرار رکھا، بلکہ اس میں کمال درجے کے نئے انداز بھی پیدا کیے۔ ان کے قصائد میں کائنات کے حقائق، فلسفہ، تصوف، اخلاقیات، واقعہ نگاری حرکت و عمل کی تلقین، منظر نگاری، بطور خاص موجود ہے۔

ایک قصیدے میں عقل فعال سے مکالمہ ہے جس میں بڑے دقیق نکتے (سوال و جواب کی صورت میں) بیان کیے ہیں۔

غالب نے ہر قصیدے میں نئے نئے مطالب دلکش انداز بیان میں پیش کیے ہیں۔ اکثر قصیدوں میں اپنے علم و فضل کا ذکر بطور تعلّی آیا ہے۔ [اور یہ ان کی شخصیت کا ایک خاص پہلو ہے۔ اکثر نقادوں نے لکھا ہے کہ غالب کے مزاج میں شعور انا بدرجۂ اتم تھا اور تعلّی بھی اسی کا ایک حصہ ہے]۔

غالب کے بعد قصیدہ نگاری کا تقریباً خاتمہ ہو گیا۔ انگریزی دور میں غلام قادر گرامی نے کچھ قصیدے کہے تھے۔ ان کے دیوان میں صرف چار قصیدے موجود ہیں۔ ان میں دو مختصر اور خطابیہ ہیں، البتہ باقی دو قصیدے جو محبوب علی خان نظام حیدر آباد کی سالگرہ کی تقریب پر لکھے، وہ یقیناً امتیازی خصوصیت کے حامل ہیں۔ اس فن میں انھوں نے قدما ہی کی پیروی کی ہے۔ ان کے قصائد میں کلاسیکی قصیدے کی فضا قائم ہے۔

انگریزی عہد میں شبلی نعمانی (۱۸۵۷ تا ۱۹۱۴ء) نے بھی کچھ قصیدے لکھے جو ان کے دیوان میں موجود ہیں۔ ان میں سیاسی رنگ پایا جاتا ہے۔ تشبیب، مناظر فطرت کا بیان اور واقعہ نگاری کا انداز اچھا ہے، مگر وہ زور کلام نہیں جو قدما کا طرۂ امتیاز ہے، تاہم روانی اور برجستگی ہے اور تراکیب بھی دلکش ہیں۔ مدح کے حصے عموماً معمولی قسم کے ہیں۔

اب ہم ایران کے عہد حاضر کی طرف آتے ہیں۔ دورۂ پہلوی میں ملک الشعرا بہار (م ۲۲ اپریل ۱۹۵۱ء) محب وطن اور آزادی خواہ شاعر تھے۔ انہوں نے قاجاری دور کے استبداد کے خلاف بڑا فعال حصہ لیا، ملک میں مشروطیت کی تحریک شروع ہوئی تو وہ بھی آزادی خواہوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ قصائد تو کہے، لیکن وہ بادشاہ یا اعیان و اشراف کی مدح کو پسند نہیں کرتے تھے، چنانچہ قصائد میں وطن کی محبت کے گیت گائے۔ وقت کے ساتھ ساتھ ملک اور قوم کے تقاضے بدل رہے تھے، بہار نے ان تقاضوں سے قوم کو قصیدوں کے ذریعے آشنا کیا۔ آزادی ضمیر، احیاے عظمت ایران، آزادی نسواں، ملکی اصلاحات، اشاعت تعلیم اور اصلاح معاشرہ کے لیے قصیدہ گوئی ہی کو ذریعۂ اظہار بنایا۔ جہاں تک قصیدے کی ہیئت کا تعلق ہے، انہوں نے عصری رنگ سے احتراز کرکے قدما کی پیروی کی اور جہاں تک مطالب و معانی کا تعلق ہے، انہوں نے قصیدے کو نئے مطالب و معانی کے اظہار کا وسیلہ بنایا۔

بہار کے بعد صادق سرمد کا نام آتا ہے۔ وہ محمّد رضا شاہ آریہ مہر پہلوی کے دربار شاہی سے وابستہ رہے اور قدما کی پیروی میں قصیدے کہتے رہے۔ وقت کے تقاضوں کو انہوں نے بھی فراموش نہیں کیا، جن سے وہ اپنی قوم کو برابر روشناس کراتے رہے۔ اس طرح زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ قصیدے کا دامن وسیع تر ہو گیا۔

آخر میں یہ تذکرہ بے جا نہ ہوگا کہ فارسی قصیدہ گوئی سے فارسی زبان کے سرمائے میں گراں قدر اضافہ ہوا اور اس سے سنجیدہ، پر زور، فلسفیانہ اور متین خیالات ادا کرنے کے لیے ایک وسیع ذخیرہ مہیا ہو گیا چنانچہ یہ خیال درست نہیں کہ قصیدہ ایک بے کار صنف تھی۔

**مآخذ** : (۱) شبلی نعمانی : شعر العجم، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ج ۵؛ (۲) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، مطبوعۂ تہران، ج ۱؛ (۳) بدیع الزمان فروز انفر : سخن و سخنوران، مطبوعۂ تہران، ج ۱؛ (۴) بہار : سبک شناسی، مطبوعۂ تہران، ج ۳؛ (۵) شہابی علی اکبر : روابط ادبی ایران و ہند؛ (۶) علی قلی والہ داغستانی : ریاض الشعرا خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ PFT 17؛ (۷) سعید نفیسی : احوال و اشعار رودکی؛ (۸) نظامی عروضی سمرقندی : چہار مقالہ، طبع محمّد قزوینی، لائیڈن ۱۹۲۷ء؛ (۹) E. G. Brown : *A Literary History of Persia*، ج ۱ و ۲؛ (۱۰) R. A. Nicholson : *A Literary History of Arabs.*؛ (۱۱) مقبول بیگ بدخشانی : اورینٹل کالج میگزین، شمارہ مخصوص، اکتوبر ۱۹۷۱ء؛ (۱۲) وہی مصنف : ادب نامۂ ایران، مطبوعۂ لاہور۔

یہ مقالہ مقبول بیگ بدخشانی نے لکھا۔

(ادارہ)

### قصیدہ عثمانلی ترکی میں :

قدیم یا ⊗ کلاسیکی عہد کی ترکی شاعری میں دیگر اصناف سخن کی طرح قصیدے کی ابتدا بھی فارسی شاعری کے زیر اثر ہوئی، لہٰذا اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں جو فارسی قصیدے میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ جہاں تک ہیئت ترکیبی کا تعلق ہے، ترکی

قصیدہ بھی دو نمایاں حصوں میں تقسیم ہوتا ہے، یعنی ایک تمہید (یا عربی اصطلاح کے مطابق نسیب یا تشبیب) اور دوسرا قصیدے کا اصل موضوع جسے ترک شاعر مقصد یا مقصود کہتے تھے، قصیدہ بالعموم کم از کم ۳۰ اشعار کا ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ ۹۹ اشعار کا، اور پورے قصیدے میں قافیے اور ردیف کا التزام ضروری سمجھا جاتا تھا۔ کسی ایک قافیے کی ایک ہی مفہوم میں تکرار معیوب سمجھی جاتی تھی اور اگر مجبوراً کسی قافیے کو دو جگھوں پر استعمال کرنا پڑتا تو یہ احتیاط رکھی جاتی تھی کہ ان دونوں کے درمیان کم از کم سات اشعار کا فاصلہ ہو۔ اگر قصیدہ مدحیہ ہو تو ممدوح کا ذکر نسیب کے بعد قصیدے کے آغاز ہی میں کر دیا جاتا تھا، اور شاعر اپنا نام (تخلُّص یا مُخلَّص) قصیدے کے آخری شعروں میں سے کسی ایک میں لاتا تھا؛ یہ شعر "تاج" کہلاتا تھا۔ پہلے شعر کو "مطلع" کہتے تھے اور بعض اوقات قصیدے میں ایک سے زائد مطلعے بھی ہوتے تھے۔ مطلع کو حتّی الامکان جاذب توجّہ بنانے کی کوشش کی جاتی تھی (حسن مطلع یا براعۃ الاستہلال)۔ نسیب کا حصّہ کسی بھی موضوع سے متعلق ہو سکتا تھا، لیکن اس میں مضمون کے تسلسل اور مقصود سے ایک گونہ مناسبت کا خیال رکھا جاتا تھا؛ مثلاً اگر کوئی قصیدہ رمضان کے مہینے میں نظم کیا گیا ہے تو اس میں ماہ صیام کے فضائل اور جشن بیرم (عید) کا بیان ہوتا تھا، اگر کسی قصر یا باغ کی تعمیر کے موقع پر لکھا گیا تو شاعر بہار کی کیفیت بیان کرتا تھا، اور یا اگر کسی جنگ کے زمانے میں تصنیف ہوا تو اس میں ممدوح کے گھوڑے یا اس کی تلوار کی تعریف و توصیف کر دی جاتی تھی۔ تاہم کبھی کبھی نسیب کا قصیدے کے اصل موضوع سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا، مثلاً شاعر اس میں اخلاق اور فلسفیانہ خیالات نظم کر دیتا تھا، اور کبھی (اگرچہ عربی اور فارسی قصائد کے مقابلے میں کمتر)، کسی فرضی معشوق کے حسن و جمال کی تعریف کر دی جاتی تھی۔ بعض اوقات اس قسم کے غزلیّہ اشعار قصیدے کے بیچ میں بھی آ جاتے تھے (دیکھیے مثلاً باقی کا قصیدہ جس کا مطلع ہے:

ھنگام شب کہ کنگرۂ قصر آسمان
زین اولشیدی شعلہ لنوبہ شمع اختران

(گب، ۶ : ۱۵۴) نسیب سے مقصود کی طرف رجوع ترکی شاعروں کے ہاں بھی "گریز" کہلاتا تھا، لیکن کبھی اسے "گریزگاہ" بھی کہ دیتے تھے، اگرچہ یہ نام بعض دفعہ پوری نسیب کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ فارسی شعرا کی طرح ترکی شاعروں کی بھی یہ کوشش ہوتی تھی کہ نسیب سے مقصود کی جانب گریز اس طرح بتدریج کیا جائے کہ پڑھنے والے کو اس کا احساس نہ ہو کہ نسیب کہاں ختم ہوئی اور اصلی قصیدہ کہاں سے شروع ہوا۔

فارسی سے متأثر عثمانلی ترکی شاعری کی ابتدا اس وقت سے ہوئی جب وسط ایشیا کے مشہور شاعر میر علی شیر نوائی کا ترکی دیوان مغرب میں پہنچا اور فارسی کا یہ اثر انیسویں صدی کے وسط تک جاری رہا۔ ترکی میں قصیدہ گوئی کی داغ بیل عثمانلی شاعری کے پہلے دور ہی میں پڑ گئی تھی، جسے ایک حیثیت سے تشکیلی دور کہہ سکتے ہیں، اور جو ۱۳۰۰ تا ۱۴۵۰ء تک ممتد تھا۔ تاہم ترکی قصیدے کا ارتقا عثمانلی شاعری کے دوسرے دور میں ہوا جو ۱۶۰۰ء میں باقی کی وفات پر ختم ہوا۔ باقی اس دور کا یقیناً سب سے بڑا شاعر تھا اور اس کے متعدد قصائد محفوظ ہیں، ان میں سے ایک جو قصیدۂ سُنبلیّہ کہلاتا ہے، اس نے اپنے استاد قرہ مانی زادہ محمّد افندی کی مدح میں کہا

تھا۔ پچاس اشعار کے اس قصیدے کی ردیف "سنبل" ہے، جسے شاعر نے بہت مہارت اور خوش اسلوبی سے پورے قصیدے میں نباہا ہے۔ اس دور کے دیگر معروف قصیدہ گویوں میں نوعی اور ویسی کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں، لیکن ترکی قصیدے کا پہلا بڑا استاد اور ماہر فن تیسرے دور (۱۶۰۰ تا ۱۷۰۰ء) کا شاعر نفعی (م ۱۶۳۵ء) تھا جو ارز روم کا باشندہ تھا اور جس کے زمانے میں فارسی رنگ اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ نفعی کے کئی قصیدے بہت مشہور ہیں، مثلاً شیخ الاسلام محمد افندی کی مدح میں ایک قصیدہ ہے جو "بہاریہ" کہلاتا ہے، اس کا مطلع ہے:

بہار ایردی ینہ باغہ دوشندی لطع ز نگاری
ینہ سلطان گل ایندی مشرف تخت گلزاری

یا اس کا "ایلر" قصیدہ جس کی ردیف لفظ ایلر ("کرتا ہے، بناتا ہے") ہے اور جو یوں شروع ہوتا ہے:

صانمنگ کہ فلک دور یلہ شامی سحر ایلر
ھر واقعہ نگ عاقبتندن خبر ایلر

تقریباً اسی زمانے میں ایک اور مشہور شاعر نابی (م ۱۷۱۲ء) نے معاصر ایرانی شاعر صائب کا ناصحانہ اور اخلاق آموز رنگ اختیار کیا (دیکھیے اس کا قصیدہ خیریہ، گب، *A History of Ottoman Poetry*، ۶ : ۲۳۱).

نفعی کے بعد تیسرے اور چوتھے دور (اٹھارھویں صدی سے انیسویں صدی کے نصف اول) کے قصیدہ گو ترک شاعروں میں صبری، فہیم، جوری، نائلی (م ۱۶۶۶ء)، ثابت، ندیم (م ۱۷۳۰ء)، سید وھبی (م ۱۷۳۶ء)، کانی، سنبل زادہ، وھبی اور عاکف پاشا، امتیازی مرتبہ رکھتے ھیں۔ ثابت کا قصیدہ معراجیہ مشہور ہے جس کا مطلع ہے:

خوشافر خندہ اختر لیلۂ ممتاز و مستثنا
کہ عنوان برات قدر بدر مرسورۂ اَسْرٰا

اور کانی کا وہ قصیدہ جس کی غزلیہ تشبیب یوں شروع ہوتی ہے:

ای قدّ یار شیوہ لرک بوقمدرشنک
وی نولہال بر ثمرک بو قمدر سنک

اسی طرح عاکف پاشا (م ۱۸۴۸ء) کا قصیدہ عدمیہ جس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

جان و یرد آدمہ اندیشۂ صہبای عدم
جوھر جان می عجب جوھر مینای عدم

چوتھے دور میں مجموعی طور پر مختلف اثرات کارفرما رہے اور شعرا نے مختلف اسالیب اختیار کیے.

ترکی شاعری کے ان چاروں ادوار میں ترک قصیدہ گو جن فارسی شعرا کا زیادہ تر تَتَبُّع کرتے رہے، ان میں جامی، عرفی، فیضی اور صائب بالخصوص قابل ذکر ھیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے فارسی اثر کم ہوتا چلا گیا جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس زمانے میں درحقیقت کوئی زیادہ بڑا فارسی قصیدہ گو پیدا نہیں ہوا، اور دوسری یہ کہ بعض ترکی شاعروں، مثلاً ثابت، نے اس سے پہلے ہی ترکی شاعری میں فارسی عنصر کو کم کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ چوتھے دور کے خاتمے پر، یعنی انیسویں صدی کے آواخر میں، کلاسیکی ترکی شاعری کا زمانہ بھی ختم ہو گیا۔ شناسی افندی مدیر جریدۂ تصویر افکار نے ایک نئے مکتب سخن کی بنیاد رکھی جس میں خالص ترکی رنگ کے ساتھ ساتھ یورپی افکار کا اثر بہت نمایاں تھا؛ ترکی شاعری میں اب قصیدے کے لیے کوئی جگہ نہ رہی۔ نئے مکتب کے شعرا اسے ایک بیکار مصنوعی چیز اور تضیع اوقات کا ذریعہ سمجھنے لگے۔ شناسی افندی کے شاگردوں نامق کمال بے اور عبدالحق بے نے اس کے مکتب فکر کو ترقی دی اور آگے چل کر ترکی وطن پرست تحریک کے ساتھ ایران اور

یورپ دونوں کے اثرات سے آزاد ہو کر ایک خالص قسم کی ترکی شاعری کو فروغ دینے کا رجحان بڑھتا گیا، چنانچہ اسی زمانے میں عوامی گیتوں کی جانب جو "ترکی" یا "ترکو" کہلاتے تھے، از سرنو توجہ کی گئی اور ان کی نشر و اشاعت کا اہتمام کیا گیا۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اگرچہ ترکی قصیدہ اپنی نشو و نما میں بہت حد تک فارسی قصیدے کا رہین منت ہے، تاہم اس کی بعض اپنی انفرادی خصوصیات بھی ہیں اور اس میں اس ترکی تمدن کا عکس بہت نمایاں ہے جو آناطولی اور استانبول میں پروان چڑھا۔ ترکی زبان کے عظیم ذخیرۂ الفاظ، کسی جملے کی ترتیب نحوی میں حسب ضرورت ردّ و بدل کی گنجائش اور ترکی الفاظ کی مترنّم آوازوں سے ترکی قصیدہ گو شاعروں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے اور ان کے بہترین قصائد شکوہ الفاظ، چستی بندش، روانی اسلوب اور دلفریب تصویر کشی کے اعتبار سے فارسی کے شاہکاروں سے کسی طرح کم نہیں، حالانکہ ترکوں نے بظاہر قصیدے کی طرف اتنی توجہ نہیں کی جتنی کہ عرب اور ایرانی شاعروں نے کی۔ وہ بعض اور اصناف سخن، مثلاً مثنوی، ترکیب بند، ترجیع بند، مربّع، مخمّس، مسدّس اور ایک مخصوص ترکی صنف "شرقی" [رک بآں] کی جانب زیادہ متوجہ رہے۔

**مآخذ:** (۱) E. J. W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ج ۱، لنڈن ۱۹۰۰ء (بالخصوص باب ۳)؛ (۲) کتاب مذکور، ج ۱، طبع ای۔ جی۔ براؤن، لنڈن، ۱۹۰۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) طان پکار: ۱۹ عصر ترک ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۶۵ء؛ (۴) J. W. Redhouse: *On the history, system and variety of Turkish Poetry*، [نیز رک بہ ترک (ترکی ادب)]۔

(محمّد وحید مرزا)

**قصیدہ:** [اردو میں قصیدہ اکثر دوسرے ⊗ اصناف کی طرح فارسی سے آیا]۔ دیگر اصناف سخن، مثلاً مثنوی، غزل، مرثیہ وغیرہ کی طرح اردو قصیدے کا آغاز بھی دکن میں ہوا۔ دکنی شعرا کو سلاطین گولکنڈہ و بیجاپور کی سرپرستی حاصل تھی۔ درباروں سے تعلق قصیدہ گوئی کے میلان کا باعث ہوا۔ اگرچہ زبان کی ابتدائی حالت اور مثنوی کے عام رواج کی وجہ سے دکن میں قصیدے کو فنی حیثیت سے زیادہ ترقی نہ ہوئی، تاہم شعرا کے کلام میں قصیدوں کا سراغ ملتا ہے۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ کی کلیات میں نعت، منقبت، عید نوروز، عید میلاد النبی، شاہی باغ، بسنت وغیرہ کے عنوان سے بارہ قصیدے شامل ہیں جو دکنی قصائد کا قدیم ترین نمونہ ہیں۔ دکنی قصیدہ نگاروں میں غواصی کا نام سرفہرست ہے۔ کلیات غواصی حال ہی میں ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد دکن کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے۔ اس کے مقدمے میں محی الدین قادری زور نے لکھا ہے: "اتنے طویل، اتنے زیادہ اور اتنے عمدہ قصائد اب تک کسی دکنی شاعر کے دستیاب نہیں ہوئے" غواصی کے علاوہ ملک الشعرا نصرتی اور ہاشمی بیجاپوری نے بھی قصیدے کہے ہیں۔ ولی کے قصائد اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ ولی نے حمد و نعت و منقبت میں چند قصیدے لکھے ہیں۔ ولی کے قصیدوں کی زبان عام دکنی قصائد کے مقابلے میں بہت صاف ہے لیکن بیان کا شکوہ اور تشبیب و گریز کی فنی خوبیاں مفقود ہیں۔

شمالی ہند کی اردو شاعری کا پہلا دور ایہام گو شعرا کا تھا۔ طبقۂ اولٰی کے شعرا ایہام کی صنعت میں الجھے رہے اور قصیدے جیسے دقیق فن کے تقاضوں سے عہدہ برآ نہ ہو سکے۔ اردو میں قصیدہ گوئی کا پہلا دور ولی دکنی سے حاتم و آبرو

تک ہے۔ قصیدے کے دوسرے دور کا آغاز سودا کے عہد میں ہوا۔ اس عہد میں سودا کے علاوہ میر تقی میر نے بھی بتکلف چند قصیدے لکھے، لیکن وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے قصیدے کے مرد میدان نہ تھے، چنانچہ ان کے قصیدے فن کی شرائط پر پورے نہیں اترتے۔ سودا کے دکنی معاصرین میں مفتون اورنگ آبادی ایک خوش کلام شاعر تھے، ان کے دیوان میں سات قصیدے ملتے ہیں۔ مفتون سودا سے بہت متاثر تھے، لیکن قصیدے میں سودا کے ناکام مقلد ثابت ہوے۔ اس دور کے سب سے بڑے قصیدہ نگار سودا ہی تھے۔ سودا کو (بقول مصحفی) صنف قصیدہ کا "نقاش اوّل" اس لیے کہا جاتا ہے کہ قصیدے کو حقیقی معنوں میں قصیدہ انھیں نے بنایا۔ انھیں فن قصیدہ سے فطری مناسبت تھی۔ میر کے برعکس وہ زندہ دل، دنیا دار اور جاہ پسند انسان تھے۔ ماحول سے نباہ کرنے اور دربار داری میں کامیاب ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ سیاسی ہنگاموں اور گوناگوں انقلابات کے باوجود انھیں دہلی، فرخ آباد اور لکھنؤ میں مختلف امرا کی سرپرستی حاصل رہی، جن کی مدح میں انھوں نے شاندار قصیدے لکھے۔ شیخ چاند کی تحقیق کے مطابق ان کے قصیدوں کی تعداد پچپن (۵۵) ہے، اردو میں کسی اور شاعر نے اتنے قصیدے نہیں لکھے۔ ان کے قصائد کے موضوعات میں بھی بڑا تنوع پایا جاتا ہے۔ عام مدحیہ قصائد نعت و منقبت کے علاوہ سودا نے ہجویہ قصیدے بھی لکھے اور ہجو نگاری کو ایک مستقل فن کی حیثیت دی۔ سودا نے کئی قصیدوں میں بڑی سنگلاخ زمینیں اختیار کیں، لیکن ان کی قادر الکلامی کا کمال یہ ہے کہ مشکل سے مشکل ردیف و قوافی میں بھی کلام کا زور برقرار رہتا ہے۔ بحیثیت قصیدہ نگار سودا کی نمایاں خصوصیت واقعہ نگاری ہے۔ اس قسم کے قصائد جن میں سودا نے اپنے عہد کے تاریخی واقعات بیان کیے ہیں، یا معاشرتی حالات کی عکاسی کی ہے، (مثلاً قصیدۂ شہر آشوب) ہماری قدیم شاعری میں نظمیہ ہیئت اور بیانیہ شاعری کے ابتدائی تجربے ہیں۔ یوں تو سودا نے فارسی کے اساتذۂ سخن خصوصاً انوری، خاقانی اور عرفی کے کلام سے کسب فیض کیا اور انھیں کی تقلید و تتبع سے اردو قصیدے کو فارسی کا ہمدوش بنا دیا، لیکن انوری سے انھیں ایک خاص مناسبت ہے اور انوری کی طرح وہ بھی اردو کے نامور قصیدہ نگار کہے جا سکتے ہیں۔ سودا کے بعد انشا و مصحفی کا دور آتا ہے۔ کلام مصحفی کے جو مجموعے ریاست رامپور کے سرکاری کتابخانے میں موجود ہیں، ان میں ایک دیوان قصائد بھی ہے جس میں چھبیس (۲۶) قصیدے شامل ہیں۔ دیوان چہارم کے آغاز میں بھی سات قصیدے ہیں۔ مصحفی اپنی قادر الکلامی کے باوجود قصیدے میں کوئی مقام حاصل نہ کر سکے، اس لیے کہ ان کی طبیعت کا دھیما پن، متانت اور سنجیدگی قصیدے کے لیے موزوں نہ تھی۔ ان کے قصیدوں میں فنی رکھ رکھاؤ تو ہے، لیکن بقول آزاد "بندش کی چستی اور جوش و خروش کی تاثیر کم ہے"۔ انشاء اپنی ذہانت، طباعی اور زندہ دلی کے اعتبار سے سودا کی طرح فن قصیدہ سے خاص مناسبت رکھتے تھے۔ اگر وہ سنجیدگی سے اس فن کی طرف متوجہ ہوتے تو غالباً سودا پر سبقت لے جاتے۔ لیکن غزل ہو یا قصیدہ ان کے مزاج کی شوخی اور بے اعتدالی انھیں کسی میدان میں بھی سیدھی راہ چلنے نہ دیتی تھی۔ انشا کو عربی، فارسی اور ترکی کے علاوہ ہندوستان کی کئی زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ بعض قصیدوں میں زباندانی کے خوب

مظاھرے کیے ھیں، بعض میں علمی اصطلاحات کی بھرمار ھے۔ کہیں سنگلاخ زمینوں میں زور طبع کا کمال دکھایا ھے۔ غرض ان کا بانکپن ھر جگہ نئے نئے روپ میں ظاھر ھوتا ھے۔ ان کا قصیدۂ نونیہ (بگھیاں پھولوں کی تیار کر اے بوئے سمن)، تشبیب و مدح کے لئے اسالیب اور ایک نئی فضا کا حامل ھے۔

لکھنؤ کے شعرائے متوسطین، یعنی آتش و ناسخ وغیرہ نے قصیدے کی طرف توجہ نہیں کی، البتہ اساتذۂ دہلی میں ذوق، غالب، مؤمن تینوں نے قصیدے لکھے، لیکن ذوق جو سودا ھی کے مکتب شعر سے تعلق رکھتے تھے اس میدان میں سبقت لے گئے۔ ذوق کو ابتدا ھی سے قلعہ شاھی میں بار یابی حاصل ھو گئی تھی۔ دربار سے مستقل تعلق کی بنا پر انھوں نے بہت سے قصیدے لکھے جن میں سے اب ۲۸ مکمل قصیدے ان کے دیوان میں ملتے ھیں۔ مبالغے کا زور شور، بیان کا لطف، مصطلحات علمی کا بکثرت استعمال، ان کے قصیدوں کی ممتاز خصوصیات ھیں۔ وہ تمام اوصاف جو فن قصیدہ کے لوازم قرار دیے گئے ھیں، ان کے ھاں موجود ھیں، لیکن نہ تو ان کے قصیدوں میں موضوعات کا وہ تنوع ھے جو سودا کے یہاں ملتا ھے، نہ انھوں نے سودا کی طرح قصیدے سے واقعہ نگاری اور منظر نگاری کا کام لیا۔ ان کی زبان سودا کے مقابلے میں زیادہ صاف اور بندشیں زیادہ چست ھیں، لیکن یہ عہد اور زمانے کا فرق ھے۔ تاھم ذوق، سودا کے کامیاب ترین مقلّد کہلانے کے مستحق ضرور ھیں۔ ذوق کے معاصرین میں میرزا غالب نے فارسی میں کئی قصیدے بڑے اھتمام اور کاوش سے لکھے اور ان میں اپنے زور تخیل کے خوب جوھر دکھائے۔ اردو میں ان کے صرف چار قصیدے ھیں، لیکن ان میں بھی ایک انفرادی شان پائی جاتی ھے اور کلام غالب کی عام خصوصیات یہاں بھی پوری آب و تاب سے جلوہ گر ھیں۔ بہادر شاہ ظفر کی مدح میں ان کا قصیدہ بیبیہ (ھاں، مہِ نو سنیں ھم اس کا نام) اردو کے بہترین قصیدوں میں شمار ھوتا ھے۔ مؤمن کی خود دار طبیعت نے اھل دنیا کی مدّاحی گوارا نہ کی۔ ان کے نو میں سے سات قصیدے حمد، نعت، خلفائے راشدین اور حضرت امام حسینؑ کی منقبت میں اور صرف دو قصیدے ارباب جاہ سے متعلق ھیں، لیکن ان کا محرک بھی صلہ یا انعام کی خواھش نہیں، بلکہ جذبۂ تشکر ھے۔ قصیدہ گوئی سے اس اجتناب کے باوجود وہ قصیدے کے تمام فنّی رموز سے آشنا تھے۔ ان کے قصیدوں کی تشبیب میں جو عموماً دلکش ھوتی ھے، کہیں تغزل کا رنگ ھے، کہیں تعلّی یا شکایت زمانہ کا مضمون۔ بعض قصیدے مصطلحات علمی اور مغلق الفاظ کی کثرت سے گراں بار ھیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد ملک کے سیاسی و معاشرتی حالات میں ایک انقلاب عظیم رونما ھوا۔ ادب میں بھی نئی تحریکیں زور پکڑنے لگیں۔ حالی اور آزاد کی کوششوں سے جدید اردو شاعری کا آغاز ھوا، لیکن ابھی پرانی شاعری کے علمبرداروں میں داغ و امیر، جلال و اسیر، تسلیم و محسن اور منیر جیسے استاذ باقی تھے۔ ان متأخر شعرا نے قدیم شعری روایات کو برقرار رکھتے ھوئے فن قصیدہ کو بھی ایک نئی زندگی دی۔ اس زمانے میں رام پور اور حیدرآباد (یہ دو مقام) شعرا کے مرکز و مرجع بنے ھوئے تھے۔ رام پور میں نواب یوسف علی خان اور ان کے جانشین نواب کلب علی خان کی ادب نوازی سے ایسا ماحول پیدا ھوگیا جس میں علمی و شعری معرکوں کی تحریکیں برابر ھوتی رھتی تھیں۔ حیدرآباد اور بالخصوص رام پور کے درباری ماحول میں داغ، امیر اور ان کے معاصرین نے اپنی جولانیِ طبع

کے کامیاب مظاہرے کیے ۔ ان اساتذہ کے قصیدوں میں تازگی، برجستگی اور شگفتگی کے ساتھ قصیدے کی معروف شان و شوکت قابل داد ہے ۔ منیر شکوہ آبادی اور محسن کاکوروی کے نعتیہ قصیدے دلی جوش اور عقیدت سے مملو اور جملہ فنی محاسن سے آراستہ ہیں ۔ نعت گو کی حیثیت سے محسن کاکوروی کا مقام بہت بلند ہے ۔ ان کا نعتیہ کلام مثنوی، قصیدہ، مخمّس، مسدّس، مختلف صورتوں میں ہے ۔ ان کا مشہور قصیدہ لامیہ (سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل) اردو قصیدے کے لیے سرمایۂ ناز ہے ۔ بعد میں بہت سے قصیدے اس زمین میں لکھے گئے، لیکن یہ قصیدہ سب میں ممتاز ہے ۔

گزشتہ نصف صدی میں عزیز لکھنوی، مولانا ظفر علی خان اور مولانا سہیل کے سوا کسی اچھے شاعر نے قصیدے کے میدان میں قدم نہیں رکھا ۔ عزیز نے قصائد کا ایک دیوان مرتب کیا، لیکن ان کے تمام قصیدے نعت و منقبت اور آئمۂ کرام کی مدح میں ہیں ۔ ظفر علی خان کی حمد و نعت کو بھی قصیدوں کے زمرے میں شمار کیا جاتا ہے ۔ عام قصائد کے مقابلے میں قدرتی طور پر فرق یہ ہے کہ ان میں صلۂ دنیوی کے بجائے مذہبی عقیدت کا بے لوث جذبہ کار فرما ہے ۔ اسی طرح سہیل نے بھی چند قصیدے لکھے اور وہ بھی نعتیہ ہیں ۔ [اسمعیل میرٹھی کے دیوان میں بھی چند نظمیں قصیدے کے عنوان سے ہیں، لیکن انھیں باضابطہ قصیدہ نہیں کہا جا سکتا، مثلاً ان کے قصیدۂ "جریدۂ عبرت" کا مطلع ہے ع

میں شاعرانہ روش پر نہیں قصیدہ نگار
یہ ایک سادہ گزارش ہے یا اولی الابصار

اسی طرح شبلی کے کلیات اردو میں قصیدۂ لامیہ موجود ہے جو انھوں نے سیّد محمود کی شادی کے موقع پر لکھا تھا] حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں زمانے نے ایسی کروٹ لی اور نئے علوم و فنون نئے خیالات اور حالات کے زیر اثر معاشرے میں ایسا انقلاب آیا کہ قصیدہ جس کی بنیادی تحریک درباری زندگی سے وابستہ تھی ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ۔ مدح کے علاوہ دیگر مطالب و موضوعات کے لیے اظہار و ابلاغ کی نئی نئی راہیں نکل آئیں ۔ قصیدے کی فنی مشکلات بھی اس کی عدم مقبولیت کا ایک خاص سبب بنیں ۔ اس کے فنی شرائط و لوازم سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جس ذہنی کاوش کی ضرورت ہوتی ہے، اب لوگ اس سے جی چرانے لگے، کیونکہ اس آخری دور میں قصیدہ بے موسم کا پھل سمجھا گیا ۔ اس صدی کے اوائل میں عام منظومات کے لیے کبھی کبھی قصیدے کی ہیئت سے کام لیا گیا، لیکن اب غزل کے سوا اس کی ظاہری ہیئت بھی کہیں اور نظر نہیں آتی ۔

**مآخذ** : (الف) کتب و رسائل : (۱) محمد حسین آزاد : آب حیات ؛ (۲) عبد السلام ندوی : شعر الہند، حصۂ دوم ؛ (۳) حافظ جلال الدین جعفری : تاریخ قصائد اردو ؛ (۴) شیخ چاند : سودا ؛ (۵) ضیاء احمد بدایونی : مجموعۂ قصائد مؤمن، (مقدمہ) ؛ (۶) محی الدین قادری زور : کلیات غواصی، (مقدمہ) ؛ (۷) رسالہ نگار لکھنؤ اصناف ادب نمبر ؛ (۸) رسالۂ مذکور : مؤمن نمبر ؛ (۹) رسالۂ مذکور : مصحفی نمبر ؛

(ب) مقالات : (۱) محمّد طاہر فاروقی : اردو قصیدہ، اردو نامہ (دوسرا، تیسرا اور چوتھا شمارہ ۶۱ - ۶۰) ؛ (۲) سیّد عبداللہ : قصیدہ ایک فن، سات رنگ، ستمبر ۱۹۶۶ء ؛ (۳) سیّد محی الدّین زور : دیوان مفتون، اردو نامہ، نومبر ۱۹۶۶ء ؛ (۴) نیاز فتح پوری : قصائد مؤمن میں عنصر تغزل، نگار، مئی ۱۹۶۲ء ۔

(انتظار احمد صدیقی)

**قُصَیر** : یا القُصَیر، بحیرۂ احمر کے افریقی

ساحل پر ایک بندرگاہ۔ اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایشیائی اور یورپی مصنفین نے جہاں کہیں بھی بحیرۂ احمر پر واقع قُصَیر کا ذکر کیا ہے، اس سے ان کی مراد یہی مقام ہے اور مختلف مصنفین کے بیانات میں جو اختلاف یا تضاد پایا جاتا ہے وہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ یہ سمجھنے کا کوئی معقول سبب نہیں کہ قُصَیر نام کے دو مقام تھے۔ علاوہ ازیں قُصَیر کو سب مصنفین نے قوص کی بندرگاہ بتایا ہے۔ اگر قصیر نام کی دو جگہیں ہوتیں تو وہ لازمًا ایک دوسرے سے اتنی دور واقع ہوتیں کہ ان میں کسی ایک کو قوص کی بندرگاہ نہ کہا جا سکتا، اس لیے کہ ہمارے موجودہ نقشوں میں جس جگہ قصیر کو دکھایا گیا ہے، اس سے اس کے قوص کی بندرگاہ ہونے کی شرط بالکل صحیح طور پر پوری ہو جاتی ہے۔

**مآخذ:** (۱) یاقوت: معجم، بذیل مادہ؛ (۲) القلقشندی: Die Geographie u. verwaltung von Ägypten، مترجمۂ Wüstenfeld، N.G.W.: گوٹنگن، ۱۸۷۹ء، ۲۵: ۱۹۹؛ (۳) ابو الفداء: تقویم، طبع Reinaud، ص ۲۲، ۱۱۱؛ (۴) المقریزی: الخطط، طبع Wiet، ۱: ۹۱؛ (۵) S. Lane Poole: A History of Egypt in the Middle Ages، ۱۹۰۱ء، ص ۳۰۳ و نقشہ؛ (۶) C. B. Klunzinger: *Bilder aus Oberägypten der Wüste und dem Rothen Meere*، بار دوم، ۱۸۷۸ء، ص ۲۶۵ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: *Erinnerungen aus meinem Leben als Arzt und Naturforscher zu Koseir am Roten Meere*، ۱۹۱۵ء (مع شہر کے ایک نقشے، بہت سے مناظر اور فہرست کتب کے جس میں مصنف کی تصنیفات مذکور ہیں)؛ (۸) V. Neimans: *Das rothe Meer und die Küstenländer im Jahre* ۱۸۵۷ء در *handelspolitischer Beziehung*، Z.D.M.G.،

۱۸۵۸ء، ۱۲: ۳۹۸، ۳۹۹، ۸۰۱م؛ (۹) سامی بے فراشری: قاموس الاعلام، بذیل مادہ۔ اس کے تجارتی تعلقات کے بارے میں بنیادی تصنیف کے لیے دیکھیے: (۱۰) Heyd: *Geschichte des Levantehandels*، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ، اور زیادہ قریبی زمانے میں C. H. Becker کے مطالعات (مقالہ عَیْذاب، بحر القُلزم، مصر) آخر الذکر دوبارہ *Islamstudien*، ۱۹۲۴ء، ج ۱ میں شائع ہوا، دیکھیے خصوصًا ص ۱۸۵ ببعد؛ نیز *Grundlinien der Wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam*، در *Klio*، ۹: ۲۰۶؛ جو *Islamstudien*، ج ۱ میں دوبارہ شائع ہوا، دیکھیے، خصوصًا ص ۲۱۲ ببعد۔

(M. PLESSNER [و تلخیص از ادارہ])

* **قُصَیر عَمْرۃ:** رک بہ عَمْرۃ۔

* **القَصِیم:** وسط عرب کا ایک ضلع جو صحرائے عرب کی بلند سطح مرتفع پر واقع ہے۔

**مآخذ:** (۱) الہَمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۶۵؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۷۹، ۶۶۶؛ ۲: ۸۲۳؛ ۳: ۷۸، ۶۱۷؛ ۴: ۱۲۷، ۹۱۰؛ (۳) مراصِدُ الاطّلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۳۷۹؛ (۴) البَکری: معجم، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۲۹۲، ۳۹۴؛ (۵) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برلن ۱۸۷۵ء، ص ۳۸، ۱۶۸، ۲۰۷؛ (۶) W.G. Palgrave: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱: ۱۲۹، ۱۶۶، ۲۲۰، ۲۵۲، ۲۵۸؛ (۷) Ch. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۲: ۴۱۲ ببعد، اشاریہ؛ (۸) H.S.J.B. Philby: *The Southern Najd*، (*Geographical Journal*، ۱۹۲۰ء، ۵۵: ۱۶۸؛ (۹) Alois Musil: *Österreich. Monatschr. f.d. Orient*، ۱۹۱۴ء، ۳۳: ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۳۹، ۸۱، ۱۶۶، ۱۶۷،

۱۶۹، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷ تا ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۹۷ تا ۳۰۰، ۳۰۳ (جس میں Alois Musil سے حاصل کردہ زبانی معلومات کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے)؛ (۱۰) H.S.J.B. Philby : *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۲ء۔

(ADOLF GROHMANN [تلخیص از ادارہ])

* **قُصَیّ** : پانچویں پشت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ایک جدّ امجد اور مکۂ مکرمہ میں کعبۃ اللہ کی زیارت کرنے والوں کے لیے سہولتیں بہم پہنچانے کے انتظامات کی تنظیم نو کرنے والے۔ ان کا سلسلۂ نسب کتب انساب میں اس طرح بیان کیا گیا ہے : قُصَیّ بن کلاب بن مُرّۃ بن کعب بن لُؤَیّ بن غالب بن فِہر (= قریش) [دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب]۔ ان کے سوانح حیات کا ماخذ تین روایات ہیں جن کا ایک دوسرے سے صرف جزوی امور میں اختلاف ہے۔ یہ روایتیں محمد الکَلْبی (م ۱۴۶ھ)، ابن اسحٰق (م ۱۵۰ھ) اور عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُرَیْج المکی (م ۱۵۰ھ) سے منقول چلی آتی ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصیّ نے اپنے بچپن اور عنفوان شباب کا زمانہ اپنے وطن سے دوری اور گمنامی میں بسر کیا۔ وہ کلاب بن مُرّہ کے چھوٹے بیٹوں میں سے تھے جو قریش کی نسل سے تھا اور جن کی جگہ مکے میں بنو خزاعہ کو سیادت حاصل ہو گئی تھی۔ ان کا باپ ان کی ولادت کے بعد ہی فوت ہو گیا تھا اور ان کی ماں فاطمہ بنت سَعْد بن سَیَل، جس نے دوبارہ شادی کر لی تھی اور جس کا دوسرا شوہر بنو عُذرہ قبیلے سے تھا، اسے اس قبیلے کے پاس جزیرۃ العرب کے شمال میں لے گئی (شَرْغ کے نواح میں، بقول الکَلْبی اور ابن سَعْد، ۱/۱، ۳۶، ۲۵، جو تبوک کے قریب حجاز کی شامی سرحد پر (یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld : ۳ : ۷۷) یا عین شمالی سرحد کے اندر یَرْمُوک کے نزدیک [(البکری، ص ۲۷۷)] ایک مقام ہے۔ یہاں ان کے اصلی نام زید کو بدل کر قُصَیّ کر دیا گیا، جو مادّۂ ق۔ ص۔ ی بمعنی "دور ہو جانا" سے مشتق ہے۔ اپنی صحیح اصلیت اپنی والدہ سے معلوم کرنے کے بعد وہ مکّے واپس آ گئے، جہاں ان کی شادی خُزاعی سردار حُلَیل بن حُبْشِیّہ کی بیٹی سے ہو گئی جس کے پاس کعبے کی تولیت اور حج سے متعلق سب انتظامات تھے۔ اس تعلق سے انھوں نے شہر میں جلد ہی ایک مقتدر حیثیت حاصل کر لی۔ اپنے خسر کی وفات پر قُصَیّ ان کاموں کے سرانجام دینے میں اس کے جانشین بن گئے جو اس سے متعلق رہے تھے۔ یہ جانشینی اس نے بنو خُزاعہ سے طویل کشمکش اور جنگ و قتال کے بعد حاصل کی۔ [قصیّ نے بڑے بڑے نمایاں کام کیے، مثلاً سقایہ (حاجیوں کو پانی پلانا) اور رفادہ (حاجیوں کے کھانے پینے کا انتظام کرنا) کے مناصب اس نے قائم کیے؛ چنانچہ قریش نے چرمی حوض بنوائے، جن میں ایّام حج میں پانی بھر دیا جاتا تھا کہ حجاج کے کام آئے، حجابۃ اور اللوا کا منصب بھی ان کے ذمے تھا۔ انھوں نے مشعر حرام پر ایام حج میں روشنی کرنے کا سب سے پہلے انتظام کیا (ابن سعد : طبقات، ۱ : ۷۰، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۲) ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۲ : ۲۰۷، بیروت ۱۹۶۶ء]۔ انھوں نے قریش کے قبیلوں کو، جو اس سے پہلے منتشر تھے، مکے کے ارد گرد بسایا اور انھیں ایک منظّم جماعت کی شکل میں متحد کر دیا جس کی وجہ سے آئندہ کے لیے شہر پر ان کا قبضہ مستحکم ہو گیا بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سبب سے نام قریش (از تقرّش، "متحد ہو جانا") نے قدیم نام بنو النَّضر کی جگہ لے لی۔ یہ بھی روایت ہے کہ

قُصَیِ الْمُجَمِّع "متحد کرنے والا" کہلانے تھے۔ ان کی وفات پر وہ خدمات جو کعبے کی عبادت سے متعلق تھیں ان کے چار بیٹوں، عبدالدّار، عبد مناف، عبدالعُزّی اور عبد قصیّ کو ورثے میں ملیں، جن میں سے دوسرا، یعنی عبدمناف اپنے بیٹے ہاشم کی وساطت سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا براہِ راست مورث تھا۔ قُصَیّ نے اپنے لیے کعبے کے عین قرب میں جو مکان بنوایا تھا وہ آئندہ کے لیے دارالنَّدوہ [رکّ باں] کے نام سے اہلِ قریش کی شہری اور مذہبی تقریبات کا مرکز بن گیا۔ [یہ دارالندوہ ایک قسم کا دارالمشورہ تھا۔ قریش جب کوئی جلسہ یا جنگ کی تیاری کرتے تو اسی عمارت میں کرتے، قافلے باہر جاتے تو یہیں سے تیار ہو کر جاتے، نکاح اور دیگر تقریبات کے مراسم بھی یہیں ادا ہوتے (شبلی نعمانی: سیرت النبی، ۱ : ۱۶۳، ۱۹۶۴ء، مطبوعۂ اعظم گڑھ]۔ العجول کے کنوئیں کی دریافت اور اس کی کھدائی بھی قُصَیّ سے منسوب کی جاتی ہے (قطب الدّین: [تاریخ مکّۃ، طبع Wüstenfeld، ج ۳]، ص ۱۰۷ و بعد؛ البلاذری: فُتُوح، طبع *de Goeje*، ص ۴۸؛ یاقوت: مُعْجَم، ۳ : ۱۹ تا ۳۰؛ البکری، ص ۶۴۶، دیکھیے ۷۶۹؛ [نیز رکّ بہ قریش])۔

مذکورۂ بالا بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قریش قُصَیّ کو اپنا حقیقی مورث اعلٰی تصوّر کرتے تھے۔ اس روایت کی قدامت کی شہادت الاعشٰی کے ایک شعر (البکری، ص ۴۸۹) اور حسّان بن ثابت رض کے متعدد اشعار سے ملتی ہے۔ [قُصَیّ کے بعد قریش کی ریاست عبد مناف نے حاصل کی اور انھیں کا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا خاص خاندان ہے]۔

**مآخذ**: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۵ تا ۸۴؛ (۲) ابن سعد: طبقات، طبع Sachau، ۱/۱، ص ۳۶ تا ۴۲؛ (۳) الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۱۰۹۲ تا ۱۱۱۰؛ (۴) الازرقی: اخبار مکّہ، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۶۰ تا ۶۶، ۹۴ تا ۹۵؛ (۵) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۷۳ تا ۲۷۸؛ (۶) البلخی: البدء و التاریخ، طبع Huart، ۴ : ۱۲۶ تا ۱۲۷، ترجمہ ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ ابن قُتَیبہ: معارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۳؛ (۸) ابن درید: الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۳، ۷۲؛ (۹) یاقوت: مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۲۵، ۲ : ۲۰۷ تا ۵۲۵، ۴ : ۳۲۳ تا ۳۲۵؛ (۱۰) البکری: مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ص ۵۸؛ (۱۱) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۵۱؛ (۱۲) Caetani: *Annali dell' Islām*، ۱ : ۷۳ تا ۷۵، ۹۹ تا ۱۰۶؛ (۱۳) M. Hartmann، در *Z. A*، ج ۲۷، ۱۹۱۲ء، ص ۳۳ تا ۴۹؛ (۱۴) Lammens: *La Mecque à la veille de l'Hégire*، در *M.F.O*، ج ۹، ۱۹۲۴ء، ص ۵۰ تا ۵۳، ۶۸ تا ۷۰؛ (۱۵) وہی مصنف: *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabe occidentale*، در *M.F.O*، ج ۱۱، ۱۹۲۶ء، ص ۲۷ تا ۳۳، ۴۱۔

([و ادارہ] G. Levi Della Vida)

**قضا**: (عربی)، حکومت ترکیہ کی اداری * اصطلاحات میں قضا سے مراد وہ ضلع ہے جس کی حکومت ایک قائم مقام [رکّ باں] کے سپرد ہو۔

([آ]، لائڈن، بار اوّل)

**قضا**: (نماز)، رکّ بہ صلوٰۃ۔

مقالہ صلوٰۃ چھپ گیا ہے اور اس میں نماز قضا کا ذکر بھی موجود ہے لفظ قضا جو قدر کے ساتھ مل کر آتا ہے اس کے لیے دیکھ لیجیے۔

**قضا و قدر**: قضا کے معنی ہیں فیصلہ (حکم، فصل، قطع، ترتیب، دیکھیے ابن حزم: مِلَل، ۳ : ۵۱)۔ قرآن مجید میں یہ مادہ مختلف معانی کے لیے استعمال

ہوا ہے، ”حکم کرنا“ ”فیصلہ کرنا“ ۔ ”مقرر کرنا اطلاع دینا“ بدلے میں کوئی چیز دینا ”فرض ادا کرنا“ وغیرہ (راغب : المفردات، ص ۴۱۶ ؛ لسان، ۲۰ : ۴۷ ببعد) ۔ اصطلاح میں اس کے معنی : (الف) قاضی کا عہدہ اور اشغال ؛ (ب) کسی مذہبی فرض کا وقت پر ادا نہ کرنے کے بعد اسے پورا کرنا مثلاً روزانہ نماز یا رمضان کے روزے ۔ ان معنوں میں یہ لفظ ادا کا متضاد ہے جس کے معنی ہیں کسی فرض کو اس کے مقرر وقت پر انجام دینا، Juynboll : *Handb. des Islam. Gesetzes*، ص ۶۸ حاشیہ ؛ Lane : *Lexicon*، ص ۳۸ب)؛ (ج) [قاضی عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳ : ۷۲ ببعد، طبع حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ) نے لکھا ہے کہ قضاء کے لفظی معنی ہیں : حکم دینا، ادا کرنا، پورا کرنا، مکمل کرنا، پختہ و محکم کرنا اور فیصلہ دینا، لیکن علم العقائد کی اصطلاح میں قضا سے مراد اللہ جلّ جلالہ کا وہ حکم کلی ہے جو موجودات کائنات اور ازل سے تا ابد ان پر طاری ہونے والے احوال و کیفیات کے بارے میں اس نے فرمایا ہے ۔ مزید توضیح کے لیے وہ ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی کی شرح الطوالع للاصفہانی سے اقتباس پیش کرتے ہیں کہ قضا اصل میں عبارت ہے لوح محفوظ یا کتاب مبین میں مجموعی اور اجمالی طور پر اللہ تعالٰی کے تمام مخلوقات کو اپنی قدرت ابداع سے وجود میں لانے سے، ایک اور جگہ (دستور العلماء، ۳ : ۵۹) انھوں نے قضا اور قدر کا امتیازی فرق بیان کرتے ہوئے پہلے قدر کی یہ تعریف کی ہے کہ قدر کے لفظی معنی اندازہ لگانے، پیدا کرنے، لکھنے یا توانا ہونے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں قدر سے مراد اللہ تعالٰی کا وہ ارادۂ ذاتیہ ہے جو مختلف اشیا کے تعلق میں مختلف اوقات میں ظاہر ہوتا رہتا ہے ۔ قضا و قدر میں فرق یہ ہے کہ قضا تو اللہ کا کلی اور ازلی حکم ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات کا نام ہے ۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ کی قضا سے مراد اشیا کے متعلق اس کا ازلی ارادہ ہے (دستور العلماء، ۳ : ۷۳)] ۔

تمام دنیا کی موجود اشیا کے جاری شدہ سلسلے سے متعلق جس طرح کہ وہ لگاتار چل رہا ہے اللہ تعالٰی کا ازلی ابدی کلی فیصلہ مذکورۂ بالا میں کالونی مسلک (Calvinism) کے ”سرمدی حکم“ (eternal decree) کے قریب معلوم ہوتا ہے ۔ آخری معنوں میں بوقت استعمال اس وقت شکوک پیدا ہوتے ہیں جب یہ لفظ قدر (اندازہ، مقدار، ناپ تول یا تخمینہ کرنا) کے ساتھ مستعمل ہو یا جب اس کا مقابلہ ”عنایت ربانی“ سے ہو یا ارادہ اور علم الٰہی سے ہو ۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قضا اللہ تعالٰی کی صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، آیا قدیم ہے یا حادث ۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کے ہاں قضا کا اللہ تعالٰی کے ارادے (البیضاوی : تفسیر، بذیل ۲ [البقرۃ] : ۱۱۷) اور اس کے خلق سے ابدی تعلق ہے اور ”قدر“ اللہ تعالٰی کا اپنے ارادہ کے مطابق اشیا کو پیدا کرنا ہے یا یہ کہ قضا علم ازلی اور ان کا اشیائے معلومہ سے تعلق کا نام ہے اور قدر اللہ تعالٰی کا اشیا کو اپنے علم کے مطابق پیدا کرنے کا نام ہے، لہٰذا قضا اس کی صفات اصلیۂ قدیمہ سے ایک قدیم صفت ہے جبکہ قدر اللہ تعالٰی کی صفت قدرت کے مختلف تعلقات کی بنا پر ظہور پذیر ہوتی ہے [اس لیے یہ صفات فعلیہ میں سے ہے اور حادث ہے (دستور العلماء، ۳ : ۵۹، ۷۲ ببعد)] ۔ دوسرے لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ خداوندی علم کے مطابق ابراز (ظہور) کائنات کے حادثے کا نام قضا ہے اور قدر اس بات کا ازلی تعین ہے کہ ہر چیز کے وجود میں آنے کے بعد اس کا خیر و شر اور نفع و ضرر سے کتنا تعلق

ہوگا ۔ اس معنی کے لحاظ سے قضا حادث ہوئی اور قدر قدیم، مزید براں اگر قضا علم اور ارادۂ الٰہی کے ساتھ معنًی متحد ہو تو یہ صفات ضروریہ میں سے ہوگی، لیکن اگر اس کے معنی ابراز و خلق کے ہوں تو یہ قدرت خداوندی کے تعلقات میں سے ایک تعلق ہوگا اور تعلقات اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں، لیکن ماتریدیہ ان تعلقات کو صفات عملیہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ قدیم ہیں، کیونکہ یہ صفت تکوین (وجود میں لانا) کے مختلف نام ہیں اور تکوین قدیم ہے ۔ اشاعرہ تکوین کو صفات باری میں سے تسلیم نہیں کرتے (الفضالی، مع شرح الباجوری، قاہرہ ١٣١٥ھ، ص ٥٥، ٦١؛ عقائد نسفی، مع شرح تفتازانی وغیرہ، قاہرہ ١٣٢١ھ، ص ٩٥)، لیکن علما کے جم غفیر کا فیصلہ یہ ہے کہ قضا کلی، عام اور ابدی حکم کا نام ہے اور قدر اس کے ماتحت جزئیات کے نشو و نما یا اسی کلی حکم کے مختلف تعلقات کا نام ہے (دیکھیے دستور العلماء، ٣ : ٥٩، ٧٢ ببعد) ۔ صحاح میں مادۂ ق د ر کے تحت جو عبارت نقل کی ہے وہ معنی خیز ہے : ما یُقَدِّرُہ اللّٰہ مِنَ القَضَاء جس کا اللّٰہ تعالٰی قضا میں سے اندازہ کرتا ہے ۔ عبارت کا دوسرا مطلب یوں ہوگا القدر ھو القضاء الذی یقدرہ اللّٰہ، یعنی قدر کے معنی قضا ہیں اس حیثیت سے کہ اللّٰہ نے اسے پہلے ہی معین کر رکھا ہے ۔ ایک تصور یہ ہے کہ ارادۂ قدیمہ کا نام قدر ہے اور ارادۂ متجددہ کا نام قضا ہے ۔ لغت کے لحاظ سے قضا کے معنی ہیں کسی امر کا فیصلہ کر دینا قول سے ہو یا فعل سے اور اعلام، یعنی اطلاع دینے اور قطعی حکم کو بھی قضا کہا جاتا ہے اور قدر کے معنی ہیں کسی چیز کی مقدار کا واضح کر دینا یا اس کا اندازہ کرنا، اس کا پہچاننا اور شناخت کرنا (مفردات)؛ تقدیر کے معنی ہیں قدر عطا کرنا اور اقتضائے حکمت کے مطابق ایک خاص اندازہ اور خاص وجہ پر بنانا (مفردات)؛ نیز قدر قضائے موفق کو کہا جاتا ہے جب ایک چیز دوسرے کے موافق ہو (لسان) ۔ قضا و قدر میں یہ فرق ہے کہ قدر اندازہ کرنا ہے اور قضا اس پر اجرائے حکم اور اس کا قطعی کر دینا (مفردات)، یا قدر اندازہ ہے اور قضا اس کا نفاذ ۔ گویا ہر معاملہ قضا سے پہلے حالت قدر میں ہوتا ہے ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم ایک پہاڑ کے پاس سے گزر رہے تھے جہاں کچھ پتھر گرنے کو تھے تو آپؐ جلدی سے آگے نکل گئے ۔ کسی نے کہا اَتَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ (کیا آپؐ اللّٰہ کی قضا سے بھاگتے ہیں) ۔ آپؐ نے فرمایا اَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ اِلٰی قَدَرِ اللّٰہِ (میں اللّٰہ تعالٰی کی قضا سے اس کی قدر کی طرف بھاگتا ہوں) ۔ الرازی (مفاتیح، قاہرہ ١٣٠٨ھ، ج ٦، ص ٥٢٧، بذیل ٣٣ [الاحزاب] : ٣٧، ٣٨) قضا اور قدر کے معنوی فرق کو مسئلۂ شر اور انسانی ذمّے داری کے حل کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے، یعنی جو کچھ کہ قدر سے ہو وہ حتمًا اور بظاہر غیر متوقع طور پر واقع ہوتا ہے اور دنیوی دشواریاں اور ضرر اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں ۔ برعکس اس کے آسانیوں اور خیر کا منبع قضا ہے ۔ اللّٰہ تعالٰی نے انسان کو شہوانی اور غضبی قوتوں کا حامل بنایا ہے تاکہ وہ عقل اور شریعت کی رہنمائی سے ان قوٰی کو مسخّر کرکے انعام حاصل کرے ۔ بعض افراد ان قوتوں کے زیر اثر گناہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن اللّٰہ تعالٰی نے اس معلّق بالاسباب گناہ کو بالقصد پیدا نہیں کیا، اگرچہ یہ اس کی قدر سے وجود میں آیا ہے مزید براں جو شے قضا سے واقع ہو اسے اس لیے کہ وہ ہمہ گیر ہوتی ہے ہم پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ہم اسے ہر وقت واقع ہوتا

دیکھتے ہیں؛ برخلاف اس کے بعض ضعیف العقل اس چیز کی بابت جو قدر سے ہوئی ہو دلیل طلب کر سکتے ہیں، تاہم اس کا حل یہ نہیں ہے کہ مقدر اشیا کو بعض دیگر اشیا کا وجود سے نتیجہ مان لیا جائے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کے عقیدۂ تولید کا مقتضا ہے یا جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تمام اشیا کے لیے ایک طبع (طبیعت) مقرر ہے اور تمام تغیرات اس کے ماتحت وجوبًا (یعنی لازمی طور پر) ہوتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کے اختیار میں ہے اور اس نے اشیا کے ظہور کے لیے ایک خاص طرز (عادة) مقرر کر رکھی ہے۔ فلاسفہ کا میلان اس طرف ہے کہ قضا اللہ کا علم یا اس کی عنایت ازلی کا دوسرا نام ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضا سے تمام موجودات کا وجود بالاجمال مراد ہے جو عالم عقل میں ہو اور قدر ان کا متمایز تفصیلی خارجی وجود ہے جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۳۴ ببعد؛ دستور العلماء، ۳ : ۵۹، ۷۲ ببعد).

**مآخذ** : ان کا ذکر متن مقالہ میں آ گیا ہے : [نیز (۱) ابو بکر البیہقی : کتاب الاسماء والصفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ؛ (۲) ابو البرکات النسفی : عمدة عقیدة اہل السنة، مطبوعۂ لنڈن؛ (۳) نجم الدین ابو حفص النسفی : کتاب العقائد، مطبوعۂ لنڈن؛ (۴) ابن القیم : القصیدة النونیة، مع شرح لاحمد بن ابراہیم، دمشق ۱۹۶۴ء].

(D. B. MACDONALD [و ظہور احمد اظہر])

* **قُضَاعَة** [بنو] : عرب قبائل کا ایک گروہ۔ جب شروع میں اسلام کی تبلیغ ہوئی تو عرب قبائل کے لوگوں کی تین بڑے گروہوں میں نسبی تقسیم، مضر معد، ربیعہ اور یمن، ابھی حال میں مکمل ہوئی تھی، چوتھے گروہ کے بارے میں کوئی اتفاق رائے نہ ہوا تھا جو ایک مشترک جدّ قضاعہ نامی کی نسل سے ہونے کے مدعی تھے۔ اس گروہ میں کئی اہم قبائل شامل تھے جو شمالی حجاز میں آباد تھے اور عرب عراق، شام اور مصر کے درمیان خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے تھے۔

قضاعہ اپنے کو بغیر کسی احتجاج کے، یمنی گروہ میں شامل کر دیے جانے پر راضی ہو گئے تھے۔ ولہاؤزن (*Das Arabische Reich*، ص ۱۱۳) نے کہا ہے کہ یہ گروہ بندی قدیم نہ تھی۔ یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے کسی بات کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ اگر قضاعہ نے اس تقسیم کی منظوری دی تھی تو وہ اس لیے کہ اس کے مفاد دیگر اہل یمن کے مفاد سے وابستہ تھے۔ شاید وہ یمن ہی میں رہتے اگر سفیانی [اموی] خلفا کے بنو کلب سے ازدواجی تعلقات کی وجہ سے عرب قبائل کا سیاسی توازن بگڑ نہ جاتا۔ بنو کلب قضاعة کا بڑا مرکز تھے اور اس پرانی نسبی روایت کا مقصد یہ تھا کہ قضاعہ کو شام کے یمنی قبائل کی غیر مشروط تائید و حمایت حاصل رہے۔ قضاعہ گروہ کو ہر قیمت پر توڑنا ضروری ہو گیا تھا۔ کئی قضاعہ قبائل مضریوں کے ساتھ رہتے رہے تھے۔ چنانچہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا تھا۔ ان مسائل کو بحث و تمحیص میں جو اہمیت دی جاتی تھی اس سے ظاہر ہے کہ انہیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سامنے بھی اٹھایا گیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ بدوی قبائل کی گروہ بندی سے زیادہ ناپائدار اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ اموی عہد تک اور باوجود محکمۂ دیوان کی موجودگی کے قضاعہ کے نسبی تعلقات ادل بدل ہوتے رہے، نقائض جریر و فرزدق، عدد ۱۰۴ (اشعار ۲۳ - ۲۴) کا مطالعہ کافی ہے (دیکھیے الجاحظ : الحیوان، ۴ : ۱۰۷ نیز)

وہ کوئی اسناد پیش نہ کر سکتے تھے اور نہ اپنے دلائل ہی تاریخی دستاویزات پر مبنی کر سکتے تھے ۔ مبہم روایات اور بالخصوص شاعری کے حوالے دیے جاتے تھے ۔ کیا [ان کے خیال میں] شاعری دیوان العرب (قدیم تاریخی دستاویز) نہیں تھی؟ اس ضمن میں کتاب الاغانی (۷ : ۷۷ تا ۸۷) کا مصنف بعض ایسے جعلی اشعار کا ذکر کرتا ہے جو قضاعة نے اپنا تعلق یمنی گروہ سے ثابت کرنے کی غرض سے گھڑ لیے تھے ۔ جعلی اشعار پوری جاہلی تاریخ کے لیے ایک لعنت بن گئے ہیں ۔ چنانچہ اس میدان میں بڑے پیمانے پر اور تباہ کن طریقے پر گرمی دکھائی گئی ہے ۔ لہٰذا اس سلسلے میں صرف قضاعہ کے نسّابوں کو مورد الزام قرار دینا بہت بڑی غلطی ہوگی ۔ در حقیقت قضاعہ سب سے کم الزام کے مستحق ہوتے ہیں، کیونکہ بنو امیّہ کے عہد میں وہ دیگر قبائل کی نسبت بغیر کسی سے اتحاد کے اپنی حقیقت زیادہ اچھی طرح قائم رکھ سکتے تھے ۔ کلبیوں کو شام میں جو برتری حاصل تھی اس کی وجہ سے وہ اس سے بے نیاز تھے کہ مضر کے قبائل میں اپنے تعلقات تلاش کریں ۔ اور تمیموں کا تو ذکر ہی کیا ہے جس سے وہ جلدی کُھلم کُھلا طریقے پر بر سر پیکار ہو گئے ۔ اپنے اشعار میں جریر اور فرزدق تمیم اور کلب میں ایک قدیم اتحاد کا واسطہ دیتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مؤخر الذّکر قبیلے کو یہ بات بالکل یاد نہ رہی تھی؛ اگرچہ ظاہر ہے کہ وہ اس سے ناخوش ہوتے ہوں گے کہ مضر کے بڑے قبیلے کے دو شاعر اس کی اہمیت کا اعتراف کریں، حالانکہ مضر کی دوستی کے قیس بھی خواہاں تھے ۔

مصر میں قضاعہ کی تعداد کم تھی ۔ ۱۰۲ھ میں وہاں کے ایک کلبی گورنر نے قضاعہ کے مختلف نسبوں پر مشتمل ایک مخصوص گروہ بنا دیا جو اسے اس صوبے میں مضری اور یمنی قبائل میں منتشر نظر آئے ۔ علاوہ کلب اور اس کی متعدد شاخوں کے قضاعہ گروہ کے بڑے بڑے قبائل یہ ہیں : صالح (شام میں غسّانیوں کے پیش رو)، تَنوخ، جرم، بَلِی، جُہَیْنَہ، قَیْن (بنو القین یا بلقین)، بہرہ، مہرہ، خوشین (جسے الکندی کے متن : ص ۲۰، س ۱ میں باقی رکھنا چاہیے) ۔ ان قبائل کے لیے قاری کو ان پر علٰحدہ علٰحدہ مقالوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ۔ شام کی سرحد سے ان کا قرب یا ان کے شام میں آباد ہونے سے ان میں عیسائیت کی تبلیغ کو تقویت ملی، اسی لیے فتح شام کے وقت ہم شروع میں انھیں بوزنطیوں کا ساتھ دیتے ہوئے دیکھتے ہیں ۔

**مآخذ** : (۱) ابن عبد ربه : العقد الفرید، ۲ : ۷۱ تا ۷۳؛ (۲) ابن دُرَید : الاشتقاق، ص ۳۱۳ وغیرہ؛ (۳) الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ص ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۵۳ تا ۲۵۵؛ (۴) الکندی : الولاة و القضاة، طبع Rhuv. Guest، ص ۷۰ تا ۷۱؛ (۵) الاغانی، ۱۱ : ۱۶۰؛ ۱۹ : ۲۵؛ (۶) الهمدانی : جزیرة، طبع Müller، ص ۹۳، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۷، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۵۱؛ (۷) Wüstenfeld : *Register genealog.*؛ *Tabellen*، ص ۱۲۷، ۳۳۳؛ (۸) [الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ، مع مآخذ و مفید معلومات] ۔

(H. LAMMENS)

* **قُطاع** : رک به تِقْطَعه ۔

* **القُطامی** : لغوی معنی [شاہین]، کرگس اور تیز نظر ہیں، عرب شاعر، عُمَیر بن شُیَیم بن عمرو کا لقب ہے ۔ یہ شاعر تَغْلِب کی شاخ تَیْم بن اُسامہ میں سے تھا، اور اپنے ہم قبیلہ شاعر الاخطل کا ہم عصر تھا اور الاَخطَل ہی کی طرح اس نے بھی ان لڑائی جھگڑوں میں حصہ لیا ہے جو پہلی صدی

ہجری کے نصف آخر میں تغلب اور قیس عیلان کے کے درمیان بڑے زور شور سے ہوتے رہے۔ چنانچہ اس کی شاعری کے دو ہی موضوع ہیں: لڑائی کے اندر اس پر جو کچھ گزری اس کا بیان اور جنگ سے متعلق اپنی قوم کی شجاعت و کارگزاری کو خوب بڑھا چڑھا کر مدح و ثنا۔ الاخطل کے برخلاف اس میں یہ خوبی تھی کہ اپنے کلام میں اپنے دشمنوں سے بھی انصاف کرتا تھا، گو یمنیوں کے خلاف خاص طور پر اظہار نفرت کرتا تھا۔ اس کے مدحیہ قصائد زیادہ تر بنو امیّہ کے لیے وقف تھے، مثلاً ایک قصیدہ ولید اوّل کی مدح میں ہے۔ اس کی تاریخ وفات کا علم نہیں۔ حاجی خلیفہ (ج ۳، عدد ۵۶۱۹) کا کہنا ہے کہ اس کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی۔ چند مآخذ میں اس کی بابت لکھا ہے کہ وہ عیسائی سے مسلمان ہوا تھا، لیکن اپنے اشعار میں وہ اپنے آپ کو ایک پکّا بدوی ظاہر کرتا ہے۔ وہ ہر وقت لڑنے مرنے کو تیار ہے، اپنے صعلوکہ اونٹوں کا بہت خیال کرتا ہے، شراب نوشی سے متنفر نہیں ہے اور شہریوں کو اسی حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے جیسے ایک خانہ بدوش متکبّر بدوی دیکھا کرتا تھا۔

القطامی اس کے علاوہ دو اور شاعروں کا نام بھی ہے جن کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں اور نہ ان کے اشعار کسی مصنف نے نقل کیے ہیں۔ ان میں سے ایک قبیلۂ کلب کا ہے اور دوسرا قبیلۂ ضُبیعہ کا۔ مگر عام طور پر فقط القطامی کہنے سے وہی تغلبی شاعر مراد لیا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے ہوا۔

**مآخذ** : (۱) کتاب الاغانی، ۲۰: ۱۱۸ ببعد؛ طبع Freytog، ص ۱۷۰؛ لغت اور ادب کی کتابوں میں اس کے اشعار بکثرت منقول ہیں۔ [لسان العرب میں تقریباً دو سو مرتبہ اس سے استشہاد کیا گیا ہے (دیکھیے عبدالقیوم: فہرست شعراء لسان العرب)]۔ اس کا دیوان جس کے ساتھ ایک شرح بھی ہے، ۱۹۰۲ء میں I. Barth نے لائیڈن میں طبع کیا تھا؛ (۲) الزرکلی: الاعلام، بذیل عمیر بن شمیم مع مآخذ].

(H. H. BRAU)

**قُطب** : (عربی) جمع اقطاب رک بہ ابدال و⊗ ولی۔

**القُطب** : (انگریزی : Pole ؛ لاطینی : * Alchitot) ۔ عام معنوں کے علاوہ اس کے یہ معانی بھی ہیں: کسی دائرے میں قطب اس عمودی خط پر واقع ہوتے ہیں جو اس کے مرکز پر کھڑا کیا جائے۔ اسی طرح دائرۂ نصف النّہار (Meridian) کے قطب افق کے شمالی اور جنوبی نقطے ہوتے ہیں۔ خط استوا کے قطب (قطب معادل النّہار) زمین کے شمالی اور جنوبی قطب (القطب الشمالی اور القطب الجنوبی، نیز قطب العالم) ہوتے ہیں۔ انہیں کرہ آسمان سے بھی منسوب کر دیا جاتا ہے۔ ان چاروں قطبوں کا دائرہ خود ان میں سے اور قطب فلک البروج (ecliptic) کے قطبوں میں سے گزرتا ہے۔ شمالی قطب کو قطب الجدّی (Pole - star) اور قطب بنات النعش (The Great Bear) بھی کہتے ہیں اور قطب جنوبی کو قطب سہیل؛ قطب شمالی کے لیے قطب الجاہ کی اصطلاح بھی ملتی ہے (ان آخر الذّکر ناموں کے لیے دیکھیے G. Ferrand : *Contributions à l'histoire de la boussole*, *Publ. de l' Inst. des Hautes Etudes Marocaines, Mélanges* R. Basset، ج ۱، ۱۹۲۳ء، ص ۱ تا ۱۰)۔ متحرک سپہروں کے قطب ہمیشہ وہ نقطے ہوتے ہیں جن پر وہ خط جس کے گرد کوئی سپہر چکر کاٹتا ہے، کرۂ افلاک کو قطع کرتا ہے۔

اصطلاحاً قطب کا مفہوم دُھرا یا چول (Axis) ہے، یعنی اگر کسی حلقے کے مقابل نقطوں پر

اسطوانے (Cylinders) باہر کی طرف لگے ہوئے ہوں جو یکساں سمت میں گھومتے ہوں، جیسے کسی چوڑی دار (Armill) کرّے کی وہ چوڑیاں جو ایک دوسری میں پیوست ہوں۔ چول کے معمولی مفہوم میں بالعموم محور کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن القطب بھی ملتا ہے۔ مثال کے طور پر اصطرلاب کے اسطوانہ نما سوراخ میں جو گول سلاخ لگائی جاتی ہے اور جو سہ پایہ (Spider) کو شمال کی جانب قائم رکھتی ہے اور اصطرلاب کے درجہ نما (alidade) کو پشت پر، القطب یا المحور کہلاتی ہے۔ ایک کیل (Pin) محور کو آلے سے باہر پھسل جانے سے روکتی ہے۔ مؤخر الذکر کو اس کی شکل کی بنا پر گھوڑا (الفرس) کہتے ہیں۔ البتّانی اس کیل کو جو متوازی الخط مستطیل کے الگ الگ حصوں کو ملاتی ہے، قطب کہتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ وہ اصطرلاب میں ایک اس قسم کا قطب استعمال کرتا ہے۔ علم ہیئت میں مستعمل ربع دائرہ (Quadrant) کے بیچ میں جو سوراخ یا کیل ہوتی ہے اور جس سے ناپنے کے تاگے کو باندھ دیتے ہیں، وہ بھی قطب کہلاتی ہے۔

دینی اور متصوفانہ اصطلاح میں (دیکھیے مقالۂ تصوّف) القطب مقدس ترین ولی اللہ کو کہتے ہیں، جس سے دنیا نا آشنا ہوتی ہے۔ سلسلہ ہائے تصوف کے بانی بھی قطب کہلاتے ہیں (ادبی مآخذ کے لیے دیکھیے Dozy : *Supplement*، بذیل مادّہ) قطب وہ نام بھی تھا جو میسور کے ٹیپو سلطان (۱۷۸۳ تا ۱۷۹۹ء) نے اپنے سب سے چھوٹے تانبے کے سکّے (=۱/۸ پیسے) کا رکھا تھا۔

(E. WIEDEMANN)

* **قُطب الدّین** : رکّ بہ مودود، بن عماد الدّین زنگی.

* **قُطبُ الدّین اَیبک** : رکّ بہ ایبک.

⊗ **قطب الدّین بختیار اَوشی کاکیؒ**، خواجہ : حسینی سیّد تھے اور سلسلۂ نسب امام جعفر صادقؑ تک پہنچتا ہے۔ سفینة الاولیاء میں والد کا نام احمد بن موسٰی درج ہے، لیکن خزینة الاصفیاء میں کمال الدّین بن سیّد موسٰی لکھا ہے۔ ممکن ہے والد کا مکمل نام سیّد کمال الدّین احمد ہو۔ اوش (فرغانہ) مضافات الدجان میں ولادت ہوئی۔ کوئی ڈیڑھ سال کے ہوں گے کہ والد وفات پا گئے۔ پانچ سال کے ہوئے تو والدہ نے شیخ ابو حفص اوشی قُدّس سرّہ، کے پاس تعلیم کے لیے بٹھا دیا۔ حفظ قرآن کے بعد کم عمری ہی میں علوم متداولہ میں کمال حاصل کیا۔ بالغ ہوئے تو علم باطنی کی طرف متوجہ ہوئے۔ ایک روایت ہے کہ خواجہ معین الدّین چشتی اوش میں آئے تو یہ ان کے مرید ہو گئے۔ ایک اور روایت ہے کہ یہ شرف اصفہان میں حاصل ہوا۔ پھر بیس سال کی عمر تک اپنے مرشد کامل کے ساتھ بڑے بڑے مجاہدے کیے اور دور دراز کے سفر میں ان کے ہمراہ رہے۔ حج بیت اللہ بھی ان کے ساتھ کیا۔ دلیل العارفین میں ہے کہ بغداد میں امام ابواللیث سمرقندی کی مسجد میں خواجہ معین الدّین چشتی سے بیعت ارشاد ہوئی اور چہار ترکی کلاہ عطا ہوئی۔ اس وقت شیخ شہاب الدّین ابو حفص عمر بن محمّد البکری السہروردیؒ (م ۱۲۳۴ء) صاحب عوارف المعارف اور شیخ داؤد کرمانی، شیخ برہان الدّین محمّد چشتی اور شیخ تاج الدّین محمّد صفاہانیؒ موجود تھے۔ خزینة الاصفیاء کے مطابق اس وقت ان کی عمر سترہ برس تھی۔ خواجہ معین الدّین چشتی کے ساتھ رہتے ہوئے ان کی ملاقات اوحد الدّین کرمانیؒ، خواجہ اجل شیرازیؒ، شیخ سیف الدّین باخرزیؒ،

شیخ جلال الدّین شیخ محمّد اوحد چشتیؒ اور مولانا بہاء الدّین مفسر سے بھی ہوئی۔ تاریخ اسلام کا یہ دور بڑا مردم خیز تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۱۱۶۶ء)، محی الدّین ابن عربیؒ (م ۱۲۴۰ء) مولانا جلال الدّین رومیؒ (م ۱۲۷۳ء) اور شیخ سعدی شیرازیؒ (م بعد از ۱۲۹۱ء) ایسے یگانۂ روزگار اسی دور میں پیدا ہوئے۔ ان دلوں عقل کمالات حاصل کر کے مجاز سے گزر کر حقیقت تک رسائی کی آرزو مسلمانوں کے دلوں میں مشرق سے لے کر مغرب تک ہر جگہ پائی جاتی تھی۔ اسی روح عصر نے خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ کو بھی عارف کامل بنا دیا۔ ۱۱۹۳ء میں ترائن کی دوسری لڑائی سے پہلے جس میں رائے پتھورا مارا گیا، خواجہ معین الدّین چشتیؒ اجمیر میں تشریف لا چکے تھے ان کے ادھر چلے آنے کے بعد حضرت بختیار کاکیؒ بدستور سِیرُوا فِی الْأَرْضِ کے فرمان خداوندی کے مطابق بلاد اسلامیہ میں سیر و سیاحت کرتے رہے۔

حضرت خواجہ معین الدّین چشتیؒ جب اجمیر میں وارد ہوئے تو رائے پتھورا اجمیر اور دہلی پر حکومت کرتا تھا۔ ہندو راجپوت بڑے مضبوط ہو چکے تھے، جس سے ہندومت کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ سورج دیوتا کی پرستش کے لیے ملتان میں سونے کا بت تھا، اس کے خاتمے کے بعد ہندو بھارت بھر سے اجمیر کے تالاب کے کنارے پوجا پاٹ کے لیے جمع ہونے لگے۔ چھوت چھات عام تھی۔ شودر اور نیچ ذات کے لوگ حقیقی مذہبی زندگی سے محروم تھے اور ذلّت و نامرادی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ غزنوی بادشاہ پنجاب سے آگے اپنے اثرات نہ پھیلا سکے۔ بھارت کے شہروں میں مسلمانوں کی نو آبادیاں تو تھیں مگر ہندوؤں کا ہر طرف غلبہ تھا حتٰی کہ التتمش (۱۲۱۰ تا ۱۲۳۶ء) کے عہد میں قنوج میں راجا جے چند کے وارث، مسلمانوں سے ترشکاڈنڈ (جزیہ کے مقابلے میں ایک ٹیکس) وصول کرتے رہے۔ [محمّد اکرام: آبِ کوثر، لاہور، ۱۹۴۰ء، ص ۲۰] اس لیے جب خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ اس غرض کے لیے برصغیر آئے کہ خواجہ معین الدّین چشتیؒ کی زیارت کریں تو ان کا یہ ارشاد انہیں پہنچا کہ دہلی جائیں جہاں ۱۲۰۶ء سے مسلمانوں کا باقاعدہ قبضہ ہو چکا تھا۔ ایک تو وہاں صحیح اسلامی روح کی ترویج ضروری تھی، دوسرے صلح اور رواداری سے کام لے کر ہندو معاشرے کو اسلامی نظریۂ توحید کے عملی پہلو، یعنی مساوات و اخوت اور برتر روحانی زندگی کا پیغام پہنچانا تھا۔ اس طرح ان دونوں بزرگوں کی وجہ سے سلسلۂ چشتیہ کی طرف سے ایک تحریک کے طور پر ہندوؤں کے ساتھ مروت اور روا داری کا غیر معمولی سلوک ہوا اور محبت، شفقت اور تواضع سے ان کی دلداری کی گئی۔

خواجہ بختیار کاکیؒ کا ورود پہلے ملتان میں ہوا، جہاں وہ خواجہ بہاء الدّین زکریا رحمۃ اللہ علیہ کے پاس مہمان کے طور پر ٹھہرے۔ حضرت بہاء الدّین زکریاؒ (م ۱۲۶۲ء) شیخ شہاب الدّین سہروردیؒ کے خلیفہ تھے اور انھیں کی وجہ سے سہروردی سلسلے کی اشاعت ہندوستان میں ہوئی۔ ان دنوں چنگیز خان کی وجہ سے فتنۂ مغول شروع ہو چکا تھا۔ اخبار الاخیار میں لوگوں کی زبانی درج ہے کہ چنگیز خانی مغول نے اور لوگوں کے ساتھ خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ اور شیخ صوفی بدھنی دونوں کو بھی گرفتار کر لیا۔ قیدیوں کو بھوک اور پیاس محسوس ہوتی تو خواجہ بختیارؒ بغل سے کاک (روغنی روٹی) نکال کر دیتے اور شیخ صوفی اپنی بدھنی (پانی کے کوزے) سے پانی دیتے جس سے تمام سیر ہو جاتے۔ خزینۃ الاصفیاء میں لکھا ہے کہ ملتان میں ایک روز خواجہ

بختیار کاکیؒ، شیخ جلال الدّین تبریزیؒ اور شیخ بہاء الدّین زکریاؒ بیٹھے ہوئے تھے کہ حاکم ملتان ناصر الدّین قباچہ (م ۱۲۲۷ء) سخت پریشانی کی حالت میں آیا، اور کہنے لگا کہ تسخیر ملتان کے لیے مغول کفار کا بھاری لشکر پہنچ گیا ہے اور ان کے ساتھ مقابلے اور مجادلے کی طاقت نہیں، خدا کے لیے مدد فرمائیے۔ حضرت بختیار کاکیؒ نے ایک تیر دیا اور فرمایا کہ رات کے وقت لشکر مغول میں پھینکنا۔ چنانچہ اس تیر کی وجہ سے ایسا ہراس پھیلا کہ لشکر نے راہ فرار اختیار کی۔ ان دونوں واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ کو بھی کسی نہ کسی صورت میں فتنۂ مغول سے واسطہ پڑا۔ تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ علما اور مشائخ گروہ در گروہ اس بدامنی کی وجہ سے دہلی چلے گئے جہاں التتمش کی وجہ سے امن و سکون تھا، چنانچہ دیکھتے دیکھتے دہلی بین الاقوامی شہر بن گیا [محمد اکرام: آبِ کوثر، لاہور ۱۹۴۰ء، ص ۲۰-۲۲، ۲۸، ۲۹]۔

ملتان میں بابا فرید الدّین گنج شکرؒ نے اٹھارہ سال کی عمر میں خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ سے ملاقات کی اور جوش عقیدت کے باعث دہلی ساتھ جانا چاہا مگر انھوں نے فرمایا پہلے علوم ظاہری کی تکمیل کر لیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ علوم ظاہری کی تحصیل پر علوم باطنی کی تعلیم کو منحصر سمجھتے تھے۔ خواجہ صاحب دہلی پہنچے تو سلطان التتمش نے بڑی عزت کی۔ سلطان کو علما اور مشائخ سے عقیدت تھی اور خود بھی درویش منش تھا۔ اس نے محل میں قیام کرنے پر اصرار کیا، لیکن خواجہ صاحب نے دربار سے تعلقات رکھنا نامناسب سمجھا۔ ویسے سلطان بڑی عقیدت سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا اور کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اسے اپنا مرید بنایا اور سلطان نے قطب مینار ان کی یادگار کے طور پر تعمیر کرایا۔

وہ پہلے کیلوکھری میں قیام پذیر ہوئے، بعد میں دہلی چلے گئے۔ رشد و ہدایت کے کام اور تبلیغ و اشاعت اسلام میں ان کو اس طرح کامیابی ہوئی کہ اخبار الاخیار میں ہے: "جملگی عالم از صدور و ائمہ بدعا گوی روی نہادند"۔ ارشاد و تبلیغ اور عبادات کی وجہ سے اس قدر مصروفیت بڑھی کہ ترک خواب کی نوبت آ گئی اخبار الاخیار میں یہ بھی آیا ہے کہ ترک و تجرید اور فقر و فاقہ غایت درجے کا تھا۔ دکاندار سے قرض لے کر لنگر چلتا تھا شاہی حاجب اختیار الدّین نے بہت سے گاؤں نذر کیے لیکن انھوں نے قبول نہ کیے۔ فتوح آتے تو قرض ادا کرتے۔ سی صد درم کی مقررہ حد سے قرض بڑھا تو یہ طریقہ بھی چھوڑ دیا بقول مصنف اخبار الاخیار اس کے بعد مصلے کے نیچے سے کاک (روغنی روٹی) برآمد ہوتی جو تمام کے لیے کافی ہو جاتی تھی، اسی لیے کاکی مشہور ہوئے۔ اہل خانہ نے راز فاش کر دیا تو یہ سلسلہ بھی بند ہو گیا۔ استغراق کا یہ عالم تھا کہ آنے جانے والوں کو منتظر رہنا پڑتا کہ کب طبیعت معمول پر آتی ہے۔ ان کا لڑکا فوت ہوا۔ بیوی آہ و زاری کر رہی تھی۔ انھوں نے پوچھا کیا بات ہے۔ پتا چلا تو فرمایا۔ "اگر ہمیں علم ہوتا تو بچے کی زندگی کے لیے دعا کرتے"۔ مخلوق سے ہمیشہ شفقت سے پیش آتے اور پریشان حال لوگوں کی دلداری کرتے عمر بھر مجاہدۂ نفس کرنے کی وجہ سے ان کی روحانی عظمت کے خواص و عوام قائل تھے۔ بعض با اثر لوگوں کی مخالفت دیکھ کر خواجہ معین الدّین نے بختیار کاکیؒ کو اپنے ساتھ اجمیر لے جانا چاہا، لیکن اہل دہلی کے اصرار اور سلطان التتمش کی خواہش سے متأثر ہو کر انھیں دہلی رہنے دیا۔ فوائد السالکین اور خزینۃ الاصفیاء میں ہے کہ قاضی حمید الدّین ناگوری مولانا شمس الدّین

ترک، خواجہ محمود، علاء الدّین کرمانی، سیّد نور الدّین غزنوی، نظام الدّین ابو المؤیّد، خواجہ فرید الدّین گنج شکر، سیّد شرف الدّین، خواجہ حمید الدّین پہلوانی، شیخ بدرالدّین غزنوی، شیخ برہان الدّین بلخی جیسے صاحب کشف و کرامات بزرگ ان کی خدمت میں حاضر رہتے تھے۔ خواجہ فرید الدّین گنج شکرؒ کو انھوں نے اپنا قائم مقام مقرر فرمایا۔ ان کی بلند و بالا شخصیت کی وجہ سے وہ مقصد رفیع بدرجۂ اولٰی پورا ہوا جس کی خاطر خواجہ معین الدّین چشتی اجمیریؒ نے انھیں دہلی میں قیام کرنے کو فرمایا تھا۔ کہا کرتے تھے، سماع صاحب طریقت اور مشتاق حقیقت لوگوں کے ذوق کی تربیت کرتا ہے۔ چنانچہ شیخ احمد جام کے شعر:

کشتگانِ خنجرِ تسلیم را
ہر زمان از غیب جانے دیگر ست

پر حالت سماع میں ۱۴ ربیع الاوّل ۶۳۳ھ/۲۷ نومبر ۱۲۳۵ء کو وصال ہوا۔ خزینۃ الاصفیا میں ہے کہ نماز جنازہ التتمش نے پڑھائی اور دہلی میں دفن ہوئے۔ ان کے خلفا کی وجہ سے سلسلۂ چشتیہ کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔

**مآخذ:** (۱) عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، مطبع احمدی ۱۲۷۰ھ، ص ۲۹ تا ۳۲، ۹۰؛ (۲) غلام سرور مفتی: خزینۃ الاصفیاء، نولکشور پریس، کانپور ۱۲۸۲ھ، ۱: ۲۶۷ تا ۲۷۶؛ (۳) دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء، ترجمہ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۴) قطب الدّین بختیار کاکی: دلیل العارفین (ترجمۂ اردو)، درہشت بہشت، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱ تا ۵۳؛ (۵) فرید الدّین گنج شکرؒ: فوائد السالکین (ترجمۂ اردو)، درہشت بہشت، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱ تا ۲۹؛ (۶) محمد اکرام، شیخ: آبِ کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۹ تا ۲۴۴؛ (۷) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۷؛ (۸) محمد باقر و وحید مرزا: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب، ۱: ۱۲۵ تا ۱۲۸، ۱۳۰ تا ۱۳۲.

(عبدالغنی)

**قطب الدّین الشیرازی:** محمود بن مسعود* بن مصلح صفر ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں شیراز میں پیدا ہوا اور سترھویں رمضان ۷۱۰ھ/۱۳۱۱ء کو تبریز میں وفات پائی۔ دوسرے کئی مسلمان اطبا کی طرح قطب الدّین کا تعلق بھی طبیبوں کے ایک ممتاز خاندان سے تھا، اور اس نے خود بھی ایک بلند پایہ طبیب کی حیثیت سے شہرت پائی۔ طب کے علاوہ باعتبار اپنی تصنیفات کے ہیئت، فلسفہ اور مسائل دینیات میں بھی نام پیدا کیا۔ قطب الدّین کی یہی ہمہ دانی تھی جس کے پیش نظر ابوالفداء نے اَلْمُتَفَنِّن "یعنی صاحب فنون، کئی علوم کا ماہر" کہا ہے۔ طب کی تعلیم اس نے اپنے باپ ضیاء الدّین مسعود الکازرونی (کازرون بحرین اور شیراز کے درمیان، مؤخرالذّکر سے ۱۸ فرسخ کی مسافت پر واقع ہے دیکھیے یاقوت) سے بیمارستان شیراز میں پائی اور ابھی چودہ برس کا تھا کہ باپ فوت ہو گیا جس کے بعد اس نے اپنے چچاؤں کمال الدین خیر الکازرونی اور شرف الدّین الزکی اَرْشْکانی (السیوطی کے یہاں: زُکْشونی) اور شمس الدّین القطبی کی شاگردی اختیار کی اور پھر نصیر الدّین الطوسی [رک باں] کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرتے ہوے معاصر فُضلا سے سبقت لے گیا۔ نصیر الدّین الطوسی ہی نے شاید اسے علم ہیئت کے مطالعے کی ترغیب دلائی قطب الدّین نوجوان ہی تھا جب اسے قانون ابن سینا [رک باں] کے ابتدائی نظری حصۂ کلیات کو ایڈٹ کرنے کا خیال آیا۔ اس کے بعد وہ اطبائے شیراز سے استفادہ کرتا رہا اور پھر قدما کی تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ اس سے فرصت ہوئی تو اس نے خراسان، عراقین، فارس، ایشیاے کوچک

اور شام کی سیاحت کی اور جیسا کہ شرح کلیات کی تمہید میں اس نے لکھا ہے، ہر کہیں علما سے شناسائی پیدا کی۔ ان سیاحتوں کے بعد اس نے فارس کے تاتاری حکمرانوں، یعنی ایلخانیوں سے اپنا رشتہ جوڑا، گو اس امر کا پتا نہیں چلتا کہ کس حکمران سے اور کس زمانے میں۔ بہرحال ٦٨١ھ/ ١٢٨٢-١٢٨٣ء میں احمد (تکودار ٦٨٠ھ/ ١٢٨١ء تا ٦٨٣ھ/١٢٨٤ء) نے اسے سیواس اور ملطیہ (ایشیائے کوچک) کا قاضی مقرر کیا۔ اس دوران میں بھی وہ کلیات پر کام کر رہا تھا اور شاید سیاسی مصروفیات بھی جاری رکھیں کیونکہ احمد نے اس کو اس کے چچا کمال الدّین کے ساتھ مملوک سلطان المنصور سیف الدّین قلاؤن (٦٧٨ھ/ ١٢٧٩ تا ٦٨٩ھ/١٢٩٠ء) کے پاس مصر بھیجا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ احمد کے مسلمان ہو جانے کی خبر جس نے بلا شبہہ قطب الدّین کے زیر اثر اسلام قبول کیا تھا مصر میں پہنچائے اور مسلمانوں اور تاتاریوں میں مصالحت کی کوشش کرے، لیکن وہ اس خدمت کے دوسرے حصے کی تکمیل میں ناکام رہا۔ بہرحال قیام مصر کے دوران میں اس نے کلیات کے لیے کچھ سواد بھی جمع کیا اور یہ کتاب شاید اس نے مصر سے واپس آ کر تھوڑے ہی عرصے میں مکمل کر لی تھی اور کتاب مذکور کا انتساب احمد خان کے وزیر محمّد سعد الدّین کے نام سے کیا گیا تھا اور اس کا عنوان التحفۃ السعدیہ یا نزھۃ الحکما و روضۃ الاطباء قرار پایا۔

اواخر عمر میں قطب الدّین تبریز میں گوشہ نشین ہو گیا اور ان ایام میں حدیث کا سرگرمی سے مطالعہ کرنے لگا حتّٰی کہ اس موضوع پر کچھ تنقیدی اشارات بھی لکھے، مثلاً جمع الاصول اور شرح السّنہ پر۔ ابن شہبہ یا السّبکی نے قطب الدّین کے اخلاق و عادات کا یہ نقشہ کھینچا ہے کہ وہ غیر معمولی ذہانت اور دقت نظر سے بہرہ ور تھا، خوش مزاج تھا، لوگ اسے عالمِ اہل ایران کہا کرتے تھے۔ اپنی ذاتی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے اس کی کوششوں کی شہادت اس بات سے ملتی ہے کہ امرا اور عوام میں اثر و نفوذ کے باوجود وہ دربار سے دور رہتا تھا۔ وہ صوفی بھی تھا۔ اس بات پر بالخصوص زور دیا جاتا ہے کہ اس کے بہت سے شاگرد تھے، جن میں ایک کمال الدّین بھی تھا (دیکھیے نیچے) جو اس کا بہت زیادہ مداح نہیں تھا۔ قطب الدّین ہی نے التّحتانی [قطب الدّین محمّد (محمود) بن الرازی التّحتانی (م ٧٦٦ھ/١٣٦٤ء)] (دیکھیے Brockelmann، *G L A*، ج ٢، ص ٢٠٩) کو اس بات پر آمادہ کیا کہ ابن سینا [رک باں] کی اشارات [الاشارات و التنبیہات فی المنطق و الحکمۃ] کے ان مقامات کا جو نصیر الدّین [الطُّوسی (م ٦٧٢ھ)] اور الرازی [فخر الدّین محمّد بن عمر الرازی (م ٦٠٦ھ)] (دیکھیے حاجی خلیفہ شمارہ ٧٤٣) کے درمیان مابہ النزاع تھے، تنقیدی محاکمہ لکھے۔ شرعی ہدایات کی پابندی میں اس سے متعدد فرو گزاشتیں ہو جائیں۔ بایں ہمہ السیوطی کا بیان ہے کہ تبریز میں وہ باجماعت نماز پڑھا کرتا تھا۔ سہروردی کی حکمۃ الاشراق (فلسفۃ نور) پر اس کی شرح بلا شبہہ اس کے مذہبی خیالات کی مرہون ہے۔ پھر جیسا کہ حاجی خلیفہ (شمارہ ١١٦٩) مصّر ہے، قطب الدّین نے الٰہیات میں بھی امتیاز پیدا کیا۔ اس نے قرآن مجید کی تفسیر میں بھی شرح و بسط سے کام لیا؛ چنانچہ اس کی فتح المنان فی تفسیر القرآن کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا۔ فی مشکلات القرآن میں اس نے قرآن مجید کی ان آیات سے بحث کی ہے جن میں تطبیق پیدا کرنا مشکل سی بات ہے۔ وہ الزمخشری کی الکشاف عن حقائق التنزیل کا شارح

بھی ہے۔ بصریات کی تاریخ میں قطب الدّین کا خاص حصّہ ہے، کیونکہ اس نے اپنے شاگرد کمال الدّین الفارسی [رک بآں] (م ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) کو ابن الہیثم کی المناظر کی طرف متوجہ کیا، جس کا علم اسے اپنی سیاحتوں کے دوران ہوا تھا اور جس کے لیے اس نے ایک نقل بھی حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ الفارسی نے اس کی شرح کے ساتھ ساتھ خود اپنے مشاہدات کا بھی اضافہ کیا، لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ قطب الدّین، ابن الہیثم کی تشریحات کو بالکل بھول گیا اور اس لیے اپنے مشاہدات کی بناء مؤخر الذّکر کے برخلاف اشعۂ نور کے بجائے اشعۂ نظر پر رکھی۔

راقم الحروف کے نزدیک قطب الدّین نے علم ہیئۃ میں اپنی دو جامع تصنیفات نہایۃ الادراک فی درایت الافلاک اور التحفۃ الشاہیۃ فی الہیئۃ میں، جو ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، ریاضیات کی مدد سے فلکیات (کونیات) کے متعلق عربوں کے خیالات کی ترجمانی بہترین انداز میں کی ہے۔ ان تصنیفات میں وہ اپنے استاد نصیر الدّین الطوسی کے افکار التذکرۃ النصیریہ کا من و عن تتبع کرتا ہے، لیکن قطب الدّین کی تصنیفیں کہیں زیادہ مکمل ہیں اور ان میں متعدد ایسے مسائل کی بحث موجود ہے جن سے نصیر الدّین نے مطلق اعتنا نہیں کیا؛ لہٰذا ان تصنیفات کی حیثیت شرحوں سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر ہے، مثلاً نہایۃ میں اس نے الخِرَقی یا ابن الہیثم کی کونیات کے تفصیلی اجزا سے جو بحث کی ہے وہ راجر بیکن کے یہاں بھی موجود ہے۔ میں نے ان تصنیفات کی عبارات ذیل سے بحث کی ہے: *Zu den optischen Kenntnissen von Kutb-al-Din al shīrāzī*، در *Archiv für die Gesch. der Naturwissensch* وغیرہ، ۳ (۱۹۱۲ء): ۱۸۲ تا ۱۹۳۔ *Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde, sowie Philosophische - astronomische Betrachtungen von Kutb-al-Din al-shīrāzī*، کتاب مذکور، ص ۳۹۵ تا ۴۲۲؛ *Beiträge*، ج ۷۲، *Auszüge aus al - shīrāzī's Werk über Astronomie*، در *Erlg., S. B. P. M. S.* ۴۴ (۱۹۱۲ء): ۲۷ تا ۳۵؛ *Erscheinungen bie der Dämmerung und bei Sonnenfinsternissen nach arabischen Quellen*، در *Archiv für Gesch. der Medizin*، جلد ۱۵ (۱۹۲۳ء)، ص ۴۷ و ۴۸؛ *Inhalt eines Gefässes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt*، در *Z. S. für Physik*، ۱۳ (۱۹۲۳ء): ۵۹-۶۰۔

ایک تصنیف کا عنوان ہے شرح التذکرۃ النصیریہ اور پھر نہایۃ کے ضمیمے کے طور پر قطب الدّین نے فی حرکات المدحرجۃ والنسبۃ بین المُستوی والمُنحنی تالیف کی۔ دوسری تصانیف یہ ہیں: التبصرہ فی الہیئۃ اور ایک جس کا یہ عجیب و غریب عنوان قائم کیا: کتاب فَعلتَ فلا تَلُم فی الہیئۃ

قطب الدّین کی ان تصنیفات کے علاوہ امراض چشم میں ایک مقالے اور ابن سینا کے [رسالہ] ارجوزہ پر ایک شرح کا حوالہ بھی ملتا ہے، نیز قواعد میں السکاکی کی تصنیفات اور ابن الحاجب کی ایک تصنیف پر شروح لکھیں۔

اس کی وفات پر زین الدّین ابن الوردی نے ایک مرثیہ لکھا جس میں وہ اس بات پر اظہار تعجب کرتا ہے کہ علم کی چکّی (رَحٰی) اب بھی گردش کر رہی ہے حالانکہ اس کا محور (قطب) ٹوٹ چکا ہے۔

**مآخذ**: (۱) ابو الفداء: *Annales muslemici*، طبع J. J. Reiske، ۱۷۹۳ء، ۵: ۱۶۳، ۲۴۳؛ (۲) تقی الدّین ابن شُہبہ: طبقات الشافعیہ (نسخۂ گوتھا ۷۶۳ء) - (Prof. Dr. Schaade کے قول کے مطابق

شافعیوں پر السبکی کی اس سے بڑی کتاب میں بمشکل ہی کچھ زیادہ معلومات ملیں گی؛ (۳) F. Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*، ۱۸۴۰ء، عدد ۲۳۷؛ (۴) H. Suter: *Die arabischen Mathematiker und Astronomen*، عدد ۳۸۷ اور ضمیمہ؛ (۵) L. Leclerc: *Histoire de la médicine arabe*، (کلیات کے آغاز میں خود نوشت سوانح عمری کا خلاصہ شامل ہے)، ۱۸۷۶ء، ۲: ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ (۶) *GAL*، ۲: ۲۱۱ ببعد، Brockelmann کی رو سے سوانحی معلومات بھی شامل ہیں؛ (۷) خواند میر: حبیب السیر (بمبئی ۱۸۵۷ء)، ۳: ۱، ۶۷، ۱۱۲؛ (۸) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۸۹۔

(E. WIEDEMANN)

* **قطب الدّین مبارک**: دہلی کے خلجی خاندان کا پانچواں اور آخری بادشاہ [۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء تا ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء] جو سلطان علاء الدّین محمّد [۶۹۵ھ/۱۲۹۵ء تا ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء] کا تیسرا بیٹا تھا۔ جب ۲ جنوری ۱۳۱۶ء کو اس کے باپ کا انتقال ہوا تو وزیر ملک نائب نے مبارک کے سب سے چھوٹے بھائی شہاب الدّین عُمر کو جو ابھی چھ سال کا بچہ تھا، تخت پر بٹھا دیا، اور اس کے دو بڑے بھائیوں خضر خان اور شادی خان کی آنکھیں نکلوا دیں۔ وہ مبارک کو بھی بصارت سے محروم کر دیتا اگر وہ [مبارک] ان سپاہیوں کو جو یہ کام انجام دینے کے لیے بھیجے گئے تھے ملک نائب کو قتل کر دینے کی ترغیب نہ دیتا۔ اب اس نے نیابت خود سنبھال لی، لیکن یکم اپریل ۱۳۱۶ء کو اس نے اپنے خورد سال بھائی [شہاب الدّین] کی آنکھیں نکلوا دیں اور قطب الدّین مبارک شاہ کے نام سے خود تخت نشین ہو گیا۔ [اس نے باپ کی دولت بے دریغ لٹائی، چونکہ خود قیدی رہا تھا، قیدیوں سے اسے خاص ہمدردی تھی، اس نے تقریباً ستر ہزار قیدی جو علاء الدّین کے جدید قوانین کی خلاف ورزی کے سبب تھے آزاد کر دیے (ھاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ص ۲۹۷)]۔ اپنے باپ کے زیادہ سخت قوانین کو منسوخ کر دیا، جن میں جبری محصولات بھی شامل تھے۔ اور زمینیں جو ضبط کر لی گئی تھیں، انھیں واگزار کر دیا۔ وہ عیش و عشرت کا دلدادہ تھا۔ اس نے اپنے ایک منظور نظر غلام کو جس کا نام اسلام قبول کر لینے کے بعد حسن رکھا گیا تھا اور خسرو خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا تھا، وزیر مملکت مقرر کر دیا۔ مبارک نے اپنے ایک عامل کو گجرات میں شاہی اقتدار بحال کرنے کے لیے بھیجا اور خود دیوگری پر چڑھائی کی، جہاں اس نے باغی ھرپال کو قتل کیا۔ پورے دکن اور جنوبی ھند میں امن و امان بحال کیا اور جامع مسجد تعمیر کی۔ اس کی غیر حاضری میں ایک سازش اس غرض سے کی گئی کہ اسے قتل کرکے اس کے بھائی خضر خان کے ایک بیٹے کو تخت نشین کر دیا جائے، لیکن اسے اس سازش کا علم ہو گیا؛ چنانچہ اس نے سازشیوں کو قتل کروا دیا اور دارالسلطنت میں واپسی پر اپنے سب رشتے داروں کو جن میں اس کے نابینا بھائی بھی شامل تھے، مروا دیا اور خضر خان کی بیوہ، یعنی گجرات کی خوبصورت دیول دیوی سے شادی کر لی۔

اس کے دربار میں انتہائی عیاشی اور مسخرے پن کے مناظر دیکھنے میں آتے تھے۔ اس نے خلفاء کا سا لقب الواثق باللہ اختیار کر لیا تھا۔

گجرات اور دیوگری میں بغاوتیں رونما ہوئیں، لیکن دبا دی گئیں، اور خسرو خان نے جب وہ مُدورا کی مہم پر گیا ہوا تھا، اس علاقے میں بغاوت برپا کرنے کا منصوبہ بنایا، لیکن اس میں کامیابی کی کوئی امید نہ دیکھ کر اسے ترک کر دیا اور دارالسلطنت میں واپس آ کر بادشاہ کو یہ یقین دلایا کہ اس پر

جھوٹا الزام عائد کیا گیا تھا .

مبارک کی اس سے والہانہ محبت کی بدولت خسرو خان نے اپنے ارد گرد ایک بڑی فوج جمع کر لی اور مملکت میں اقتدار اعلٰی حاصل کر لیا، یہاں تک کہ ۱۵ اپریل ۱۳۲۰ء کو اس نے اپنے آقا کو اس کے محل میں قتل کروا دیا، تخت پر قبضہ کر لیا اور دیول دیوی سے شادی بھی کر لی .

اس غاصب کو جس نے اب ناصر الدّین خسرو شاہ کا لقب اختیار کر لیا تھا، ستمبر ۱۳۲۰ء کو شمال مغربی سرحد کے محافظ غیاث الدّین الملقب بہ غازی ملک نے شکست دی اور قتل کروا دیا اور اس کے دوسرے دن خود غیاث الدّین تغلق شاہ کے نام سے تخت نشین ہو گیا .

**مآخذ** : (۱) ضیاء الدّین برنی : تاریخ فیروز شاہی؛ (۲) نظام الدّین احمد : طبقات اکبری؛ (۳) خافی خان : منتخب التواریخ، اور ترجمہ از G. S. A. Ranking، (ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے سلسلہ .Bibl. Ind میں)؛ (۴) محمّد قاسم فرشتہ : گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء .

(T. W. Haig [و ادارہ])

* **قُطب الدّین محمّد خوارزم شاہ** : خوارزم [رک باں] میں ایک حکمران خاندان کا بانی، اس کا باپ انوشتگین (یا نوشتگین) سلجوق سلاطین کے دربار میں چاندی اور چینی کے ظروف (طشت خانہ) کا نگران تھا ۔ درباری گھرانے کی اس شاخ کے تمام اخراجات خوارزم کے خراج سے پورے کیے جاتے تھے اور اسی طرح کپڑوں کے ذخیرے (جامہ خانہ) کے انتظامات کا خرچ خوزستان کے خراج سے چلتا تھا ۔ لہٰذا انوشتگین بغیر خوارزم پر حکومت کیے اس ملک کے فوجی حاکم (شحنہ) کا منصب رکھتا تھا ۔ اس نے اپنے بیٹے کو مرو میں تعلیم دلوائی، خوارزم شاہ ایکنجی بن قوچقر کے ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء یا ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں قتل کے بعد قطب الدّین کو خوارزم شاہ کے لقب سے خوارزم کا حاکم مقرر کر دیا گیا اور وہ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء یا ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں اپنی وفات تک حکومت کرتا رہا ۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا آتسز [رک باں] ہوا ۔ خوارزم شاہ کی حیثیت سے قطب الدّین سلطان سنجر [رک باں] کا ایک وفادار باجگذار رہا ۔ وہ ہر دوسرے سال خود سلطان کے دربار میں جاتا تھا اور اس کی غیر حاضری کے دوران اس کی نمائندگی اس کا بیٹا کرتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ علما کا سرپرست اور مربّی تھا ۔ طب کی نصابی کتاب ذخیرۂ خوارزم شاہی از جرجانی [رک باں] اس سے منتسب ہے (دیکھیے Rieu : Catal. Pers. Mss، ص ۴۶۶)۔ (Brockelmann : GAL، ۱ : ۴۸۷ کا یہ بیان، جو جرجانی، اسمٰعیل کے تحت بھی دیا گیا ہے اور ینی جامع کی فہرست سے لیا گیا ہے کہ یہ تصنیف دو عربی مخطوطوں (عدد ۹۱۵ اور ۹۱۶) میں محفوظ ہے غالبًا ترکی مصنف کی غلطی کا نتیجہ ہے، خصوصًا اس لیے کہ وہاں بھی کتاب کا نام مذکورۂ بالا فارسی شکل میں ہے جو عربی میں ناممکن ہے) .

**مآخذ** : جُوینی، در سلسلۂ یادگار گب، ۱۶/۲ : ۲ ببعد؛ (۲) W. Barthold : *Turkestan*، ۲ : ۳۲۶ .

(W. Barthold)

* **قُطب الدّین النّہروالی** : رک بہ النہروالی .

* **قُطب شاہی** : دکن کے ان پانچ خود مختار حکمران خاندانوں میں سے ایک جو بہمنی سلطنت کے خاتمے پر ظہور میں آئے اور جو دوسرے خاندانوں کی طرح اس لقب (قطب الملک) سے موسوم ہوا، جو بہمنی بادشاہوں کے ماتحت اس کے بانی سلطان قلی کو حاصل تھا ۔ یہ ہمدان کے قریب واقع سعد آباد کا ایک قرہ قویونلو ترک تھا جسے محمّد ثالث کی ملازمت میں داخل ہونے کے

بعد اس کے بیٹے محمود نے خواص خان کا خطاب دیا تھا۔ جب ۱۴۹۰ء میں احمد نگر، بیجا پور اور برار کے صوبائی حاکموں نے بیدر سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تو اس وقت تک سلطان قلی محمود کے دربار ھی میں تھا۔ جام کھنڈی کے سامنے ۱۴۹۳ء میں قطب الملک دکنی کی موت کے بعد یہ لقب سلطان قلی کو مل گیا، اس نے باغیوں سے قلعے کو چھین لیا اور ۱۴۹۵ء میں اسے بطور انعام تلنگانہ کی حکومت دے دی گئی۔ اس نے ۱۵۱۲ء تک ظاہری طور پر بیدر سے وفاداری قائم رکھی [جس کے بعد اس نے گولکنڈے میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس نے کبھی شاهی لقب اختیار نہیں کیا تھا اگرچہ مؤرخین عموماً] اس کا ذکر سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے کرتے ھیں۔ اسے ۱۵۴۳ء میں اس کے بیٹے جمشید کے اشارے سے قتل کرا دیا گیا جو اس کا جانشین ھوا۔ اس کے خاندان کے بادشاھوں کے نام اور ان کی تخت نشینی کی تاریخیں حسب ذیل ھیں:

سلطان قلی ۱۵۱۲ء؛ جمشید ۱۵۴۳ء؛ سبحان قلی ۱۵۵۰ء؛ ابراهیم ۱۵۵۰ء؛ محمّد قلی ۱۵۸۰ء؛ محمّد ۱۶۱۲ء؛ عبداللہ ۱۶۲۶ء؛ ابوالحسن [تاناشاه] ۱۶۷۲ء۔

ان میں سے ھر ایک نے قطب شاہ کا امتیازی لقب اختیار کیا اگرچہ مغل شہنشاھوں نے انھیں کبھی یہ لقب نہیں دیا بلکہ وہ انھیں ھمیشہ قطب الملک ھی کہتے تھے۔ [اورنگ زیب عالمگیر نے ۱۶۸۷ء میں گولکنڈہ فتح کر لیا۔ آخری حکمران ابو الحسن قطب شاہ قید ھوگیا اور اس خاندان کی حکومت کا خاتمہ ھوگیا]۔

گولکنڈہ دکن کی پانچویں آزاد ریاستوں میں اھمیت کے لحاظ سے تیسرے نمبر پر تھا۔

**مآخذ**: (۱) محمد قاسم فرشته: گلشن ابراهیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) تاریخ سلطان محمد قطب شاهی (مخطوطه)؛ (۳) میر عالم: حدیقة العالم، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ؛ (۴) N. Manucci: *Storia do Mogor*، ترجمه W. Irvine: *Indian Texts Series*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۵) D. Havart: *Op- en Ondergang van Cormandel*، ایمسٹرڈم ۱۶۹۳ء؛ (۶) T. W. Haig: *Historic Landmarks of the Deccan*، الٰه آباد ۱۹۰۷ء؛ (۷) *Epigraphia Indo-Moslemica*، کلکته ۱۹۰۸ء؛ (۸) *The Cambirdge History of India*، ج ۳، م۔

(T. W. Haig)

**قُطب مینار**: سنگ سرخ کا ایک بلند مینار ٭ جسے Fergusson (۲ : ۶ ، ۲) اور Diez (ص ۱۹۵) نے اس قسم کی دنیا کی حسین ترین عمارتوں میں سے ایک بتایا ہے اور جو موجودہ دہلی شہر سے تقریباً گیارہ میل کے فاصلے پر اس نام کے پہلے شہر کے کھنڈروں میں واقع ہے۔ جامع مسجد سے تقریباً ۱۹۰ فٹ دور جسے قطب الدّین ایبک [رک بہ ایبک] نے ۱۱۹۳ء میں شہر دہلی کو ھندو راجا پرتھوی راج سے چھین لینے کے فوراً ھی بعد تعمیر کروایا تھا غزنہ [رک باں] کے مینار اور کوئل (Koel) کے مینار (جو اب موجود نہیں) کی طرح یہ مینار بھی ایک الگ تھلگ عمارت ہے جہاں سے مؤذن اذان دیتا تھا اور جو ۲۳۸ فٹ بلند ہے۔ یہ مسجد سے ملحق نہیں بلکہ بیرونی جنوبی صحن کے جنوب مشرقی گوشے میں واقع ہے جس کا اضافہ ۱۲۲۵ء میں ایلتتمش [رک باں] نے ایبک کی مسجد میں کیا تھا۔ یہ چوڑائی میں متوازی نہیں بلکہ اوپر کو مخروطی ھوتا چلا گیا ہے اور پانچ منزلوں میں منقسم ہے جن میں سے ھر ایک (بہ استثنا سب سے اوپر کی منزل کے) خاصے آگے کو نکلے ھوئے جھروکے ھیں جن کے نیچے خوبصورتی سے کندہ کیے ھوئے کتبوں کی پٹیاں

میں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی منزل اس زمانے میں تعمیر ہوئی تھی جب ایبک نے ابھی تک معزالدّین کی سیادت تسلیم کی ہوئی تھی (یعنی ۱۲۰۵ء سے پہلے) دوسری، تیسری اور چوتھی منزلیں ایلتتمش نے بنوائی تھیں، لیکن فیروزشاہ (رک باں) کے عہد حکومت میں جب مینار پر بجلی گری تو اس بادشاہ نے ۱۳۲۸ء میں اس کی مرمت کروائی اور پانچویں منزل کا اضافہ کر دیا سب سے اوپر کی دو منزلوں کی، جو اپنی موجودہ شکل میں غالباً فیروز شاہ کی بنوائی ہوئی ہیں، سطح صاف ہے۔ زیادہ تر سفید سنگ مرمر کی، اور بیچ بیچ میں سرخ پتھر کی پٹیاں ہیں، لیکن مینار کی باقی ماندہ سطح کلیۃً سنگ سرخ کی ہے اور گول نہیں بلکہ پنالی‌دار ہے۔ اور یہ پنالیاں نیچے کی منزل میں یکے بعد دیگرے گول اور زاویہ نما ہوتی گئی ہیں۔ دوسری منزل میں محض گول، اور تیسری منزل میں صرف زاویہ نما۔ ہر پنالی کا خط ہر منزل میں اوپر تک غیر منقطع طور پر چلا گیا ہے۔ کتبے کچھ تو تاریخی نوعیت کے ہیں اور کچھ آیات قرآنی پر مشتمل ہیں، ان کی نقل اور ترجمہ *Epigraphia* *Indo. Moslemica* برائے ۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ء میں درج ہے۔

مینار کا نام خواجہ قطب الدّین بختیار کاکی ولی اللہ کے نام پر ہے جن کا ایلتتمش بہت احترام کرتا تھا، ان کا انتقال ۱۲۳۵ھ میں دہلی میں ہوا اور ان کا مزار مینار سے زیادہ فاصلے پر نہیں۔

**مآخذ :** (۱) سید احمد خان : آثار الصنادید، ب ۲، ۱۲۸ تا ۱۳۳، دہلی ۱۸۴۷ء، ۳ : ۵۰ تا ۵۷، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۲) G. Le Bon : *Les Monuments de l'Inde*، ص ۱۸۳ تا ۱۸۸، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۳) H. C. Fanshawe : *Delhi, Past and Present*، ص ۲۶۵ تا ۲۶۸، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۴) J. Fergusson : *History of Indian and Eastern Architecture*، طبع J. Burgess، ۲ : ۲۰۵ تا ۲۰۶، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۵) J. Horovitz : *The Inscriptions of Muhammad Ibn Sam, Qutbuddin Aibeg and Iltutmish* (*Epigraphia*) (*Indo-Moslemica*) ۱۹۱۱-۱۹۱۲ء، ص ۱۲ ببعد، کلکتہ ۱۹۱۴ء؛ (۶) E. Diez : *Die Kunst der Islamischen Völker*، ص ۱۹۵، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۷) G. Sanderson : *Archaeological Work at the Qutb, Delhi 1912-1913* (*Archaeological Survey of India, Annual Report 1812-13*)، ص ۱۲۰ ببعد، کلکتہ ۱۹۱۶ء۔

(T. W. Arnold)

* **اَلْقَطَر :** عرب کے مشرقی ساحل پر خلیج فارس کے کنارے ایک جزیرہ، اس کا رقبہ تقریباً ۴۳۲۳ مربع میل اور آبادی تقریباً دو لاکھ ہے۔ جزیرہ نما کے سرے پر واقع راس، جس کا رخ شمال کی جانب ہے، راس رکن کہلاتی ہے۔ یہ زمین کا ایک سیدھا اونچا سا لمبوترا قطعہ ہے جو چٹانوں سے گھرا ہوا ہے اور ایک ایسی رکاوٹ ہے جو جہاز رانی کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اس کی چوٹی پر ایک پرانا قلعہ ہے جو اس گاؤں کا حصّہ ہے جو ایک قریبی گھاٹی میں واقع ہے۔ جزیرہ نما کا ساحل ہر جگہ ڈھلوان ہے، لیکن زیادہ بلند نہیں۔ یہاں جگہ جگہ ماہی گیروں کے گاؤں آباد ہیں جن کا منظر کچھ ناخوشگوار سا ہے۔ زمین زرخیز نہیں، کنکروں، چونے کی آمیزش والی مٹی اور ریت کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ چند ایک چشمے ہیں جن سے ان کنووں کو پانی مہیا ہوتا ہے جو بڑی مشکل سے اس سخت زمین میں کھودے گئے ہیں۔ موسم خشک ہے۔ ساحل کے ساتھ ساتھ سمندر کے ساکن پانی میں تعفّن پیدا ہو جانے کی وجہ سے آب و ہوا مضر صحت ہے۔ باغ چند ایک ہی ہیں اور وہ بھی چھوٹے چھوٹے، جن میں بہت کم پھل

آتا ہے۔ یہاں نہ تو اناج کے وسیع کھیت نظر آتے ہیں، نہ کھجوروں کے جھنڈ البتہ کہیں کہیں اِکّا دُکّا کھجور کے پیڑ یا چھدری چھدری فصلیں دکھائی دیتی ہیں۔ کھلے ساحل کے ساتھ ساتھ یہاں صرف ریت ہی ریت ہے یا کنکر۔ میلوں تک تمازت آفتاب سے جھلسی ہوئی ننگی پہاڑیاں کیچڑ بھرے ساحل پر سر بلند ہیں جو ریت کے تودوں اور سمندری گھاس سے ڈھکا ہوا ہے۔ کچھ آگے ریت کے ٹیلے پھیلے ہوئے ہیں جن پر کہیں کہیں سبزے کا نشان نظر آتا ہے، ان کے پیچھے مٹی اور کھجور کے پتوں سے بنے ہوئے جھولپڑے ہیں۔ ان کے گرد حفاظت کے لیے دیواریں بنا دی گئی ہیں۔ ریت کے ٹیلوں پر برج بنے ہوئے ہیں اور کہیں کہیں کوئی خاصی بڑی عمارت بھی نظر آتی ہے جسے فصیل سے مستحکم کر دیا گیا ہے۔

[الدوحة مملکت کا صدر مقام اور بندرگاہ ہے اس کی آبادی سوا لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ یہاں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ دخان تیل کی پیداوار کا مرکز ہے۔ ام سعید دوسری بندرگاہ ہے جہاں تیل کی پائپ لائن جا کر ختم ہوتی ہے۔ الزبارہ اور البیضا مشہور قصبات ہیں].

خلیج فارس کے کنارے ایک اہم مقام پر واقع ہونے کی وجہ سے اس جزیرہ نما کو قدیم زمانے میں بھی خاصی اہمیت حاصل تھی .A. Sprenger نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ القطر کے باشندے وہی لوگ ہیں جنھیں بلینوس (Pliny) نے Cataraei کے نام سے یاد کیا ہے (Natural History، ۶ : ۲۸، فصل ۱۴۷)۔ یہ جزیرہ نما پہلے سلطان عمان کے ماتحت تھا۔ ۱۸۷۲ سے ۱۹۱۴ء تک اس پر ترکوں کی سیادت قائم رہی۔ ان کا ایک حفاظتی دستۂ فوج ۱۹۱۴ء تک البیضاء کے مقام پر متعین رہا۔ اس زمانے میں یہ الاحساء کے صوبے میں شامل تھا [نومبر ۱۹۱۶ء میں حکومت برطانیہ نے اس پر سیادت قائم کر لی۔ یکم ستمبر ۱۹۷۱ء کو قطر کی ریاست آزاد مملکت بن گئی۔ اب تیل کی دریافت نے ملک کی معیشت میں انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ جگہ جگہ سکول اور ہسپتال قائم ہو رہے ہیں۔ ملکی باشندوں کا معیار زندگی بلند ہو گیا ہے۔ تلاش معاش میں باہر سے ہزاروں افراد آ کر قَطَر میں آباد ہو گئے ہیں۔ ساحلی مقامات پر لوگ اب بھی مچھلیاں پکڑتے ہیں اور غوطے لگا کر موتی نکالتے ہیں].

**مآخذ:** (۱) W. Gifford Palgrave: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲: ۲۳۲ تا ۲۳۵؛ (۲) A. Sprenger: *Die alte geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۱۶؛ (۳) E. Glaser: *Skizze der geschichte und Geographie Arabiens*، ج ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۷۵، ۲۸۱؛ (۴) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien (Hamburgische Forschungen)*، ج ۱، Braunschweig ۱۹۱۶ء، ص ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۰۳؛ (۵) *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*، عدد ۷۶، *Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۵۴ تا ۶۳، ۷۲، ۷۵؛ (۶) L. Massignon: *Annuaire du Monde Musulman*، ج ۱، *R M M*، ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء، ۵۳ : ۶۹؛ [(۷) *The Statesman's year Book*، لنڈن ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء].

(ADOLF GROHMANN [و ادارہ])

* **قُطْر**: عربوں کے علم ھندسہ میں اس کا اطلاق (۱) کسی دائرے یا مخروط کے کسی حصے کے قطر (Diameter) یا کسی مخروط کے قطر پر ہوتا ہے؛ (۲) اس سے کسی متوازی الاضلاع یا اربعۃ الاضلاع کا وتر (Diagonal) بھی مراد ہو سکتا ہے؛ (۳) علم مثلثات میں اس سے تام نہاد مثلث ظلّی

(Umbra triangle) کا وتر مراد ہوتا ہے، اس صورت میں یہ زاویے کا قاطع (Secant) یا قاطع التّمام (Cosecant) ہوتا ہے اور یہ منحصر ہے اس بات پر کہ اس کے مقابل کا ضلع اس زاویے کا ظلّ المنتصب (= Tangent باصطلاح جدید مماسّ) ہو یا ظل التّمام (Cotangent) = باصطلاح جدید مماسّ التمام۔ پہلی صورت میں اسے قطر الظّل الاوّل، (پہلے ظل محض کا وتر) اور دوسری صورت میں قطرالظل الثانی، (= ”دوسرے ظل محض کا وتر“) کہتے ہیں۔

(H. SUTER)

* **قَطران بن منصور** : ایک ایرانی شاعر۔ عوفی اس کا نام مع لقب شرف الزمان قطران العَضُدی التبریزی لکھتا ہے [لباب الالباب، ۲ : ص ۲۱۴]؛ دولت شاہ کے بیان کی رو سے وہ ترمذ میں پیدا ہوا تھا۔ بعض اور لوگ اس کا مولد جبل دیلم بتاتے ہیں۔ اسی نسبت سے اسے جبلی بھی کہا گیا ہے [قطران جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے، دہقانوں کے خاندان سے تھا (دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ : ص ۴۲۲)]۔ دولت شاہ لکھتا ہے کہ اس نے کچھ عرصہ بلخ میں گزارا [اور امیر قماج کے قصیدے کہے (صفا، ج ۲ : ۴۲۲)] اور بعد ازاں عراق میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کی ادبی سرگرمیوں کا زمانہ گیارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب ہے۔ ناصر خُسرو اپنے سفر نامہ میں ذکر کرتا ہے کہ ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں اس نے قطران سے تبریز میں ملاقات کی تھی [سفر نامہ، مطبوعۂ برلن ص ۸]۔ قطران کی ایک مشہور نظم [قصیدۂ حالیہ، رک بہ قصیدۂ بذیل مادہ] میں ۴۳۴ھ/۱۰۴۲-۱۰۴۳ء کے تبریز کے زلزلے کا ذکر ہے۔ ایک تذکرہ کی رو سے جس کا حوالہ Rieu : Supplement، ص ۱۴۰ میں ملتا ہے، شاعر موصوف نے ۴۶۵ھ/۱۰۷۲-۷۳ء میں وفات پائی۔ اس نے دیلم اور آذربیجان کے فرنرواؤں کے قصیدے کہے۔ اس کے سرپرستوں کے زمرے میں ان امرا کا نام آتا ہے : امیر ابو الحسن علی لشکری حاکم گنجہ، [ابو منصور] وھسودان [حاکم تبریز] اور اس کا بیٹا ابو نصر [معروف بہ] مملان بن وھسودان جسے سلجوق سلطان [طغرل بیگ] نے ۴۵۰ھ میں آذربیجان کے ایک حصے کا حاکم مقرر کیا تھا، فضلون [بن ابی السوار حکمران گنجہ جس نے ۴۵۶ھ میں حکومت سنبھالی] اور محمّد بن قماج (جو ازروے بیان دولت شاہ، بلخ اور سنجر کا والی تھا؛ اگر یہ ٹھیک ہے تو وہ شاعر مذکور کی وفات کے کافی عرصہ بعد تک زندہ رہا)، نیز بویہی سلطان عضد الدولہ جیسا کہ اس کے لقب عضدی سے جو عوفی نے لکھا ہے، ظاہر ہوتا ہے۔

تصنیفات : قطران کی یادگار ایک دیوان ہے (جس کے قلمی نسخے یورپ کے ذخیرہ ہاے کتب میں ملتے ہیں) اور ایک مثنوی ہے جس کا نام قوس نامہ ہے۔ بعض اوقات مخطوطات میں قطران کی نظموں کو غلطی سے رودکی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ یہ التباس ان کے اپنے اپنے سرپرستوں کے ناموں کے یکساں ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے (رودکی کا سرپرست نصر بن احمد سامانی تھا اور قطران کا ابو نصر مملان) اس مسئلے پر دیکھیے E. Denison Ross، از *Rudagi and Pseudo-Rudagi* در *J. R. A. S.* ۱۹۲۴ء، ص ۶۰۹ ببعد؛ قطران کی شاعری پر ناصر خسرو اور وطواط نے نقد و تبصرہ کیا ہے۔ ناصر خسرو لکھتا ہے اور یہ لکھنا خاصا تعجب خیز ہے کہ قطران فارسی اچھی طرح نہیں جانتا تھا، لیکن بعض اور اعتبار سے وہ ایک اچھا شاعر ہے۔ وطواط (تذکرۂ دولت شاہ میں) اسے ایک بلند مقام دیتا ہے اور دوسرے شاعروں کے مقابلے میں اس کا ایک خاص مقام متعین کرتا ہے۔ قطران

کے بارے میں عوفی کا فیصلہ ہمارے لیے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ اس مصنف نے جن شعرا کی سوانح عمریاں (اگر ہم اس کی کھوکھلی عبارت کو سوانح عمری کہہ سکیں) لکھی ہیں، ان میں سے ہر ایک کا تعارف کراتے وقت مبالغہ آمیز توصیف و تحسین کی ہے، لیکن قطران کے بارے میں اس نے ایک بات بالکل صحیح کہی ہے کہ وہ صنائع و بدائع کا اور خصوصاً صنعت تجنیس کا بہت دلدادہ ہے (دیکھیے شمس ابن قیس الرازی : المعجم، سلسلۂ یادگار گب، ۱ : ۳۰۹ ببعد) ابن قیس کے رسالۂ شاعری (ص ۳۱۲) میں قطران کے کلام کا جو واحد اقتباس ملتا ہے، وہ تجنیس ناقص کو بذریعۂ مثال واضح کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ قطران کو اس سے بھی زیادہ مشکل صنائع شاعری بروے کار لانے کا جو قدرتی ملکہ حاصل تھا اس کے لیے دیکھیے نیز دولت شاہ : [تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن] ص ۶۷، س ۱۴ ببعد۔

قطران کا دیوان [دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے اس کے علاوہ ایک مثنوی ناقوس نامہ بھی اس کی یادگار ہے]۔ اس کے چند قصائد اور قصائد کے کچھ حصے Schefer : *Chrestomathie Persane*، ۲ : ۶۴۰، ببعد میں ملتے ہیں اور کچھ قصائد عوفی : لباب الالباب (۲ : ۲۱۴ ببعد)، طبع براؤن میں دیے گئے ہیں۔ جو کچھ دولت شاہ (ص ۶۷ ببعد) میں درج ہے، وہ عوفی کی کتاب میں موجود ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دولت شاہ عوفی سے بہت کم معلومات دیتا ہے اور بعض جگہ عبارت میں معمولی سا ردّ و بدل بھی کیا ہے، اکثر جگہ فارسی کے غیر مانوس الفاظ کے بجائے اس نے عربی کے متداول الفاظ لکھ دیے ہیں مثلاً کسی قدر کم مانوس لفظ شَمَر (تالاب؛ عوفی، ۲ : ۲۱۵، ص ۱۰) کے بجائے دولت شاہ نے ثمر لکھ دیا ہے (۶۸، ص ۱) اور اس سے شعر بلاشبہہ مہمل ہو گیا ہے (یہ بھی ممکن ہے کہ یہ محض کاتب کی غلطی ہو) یہ بات مانی جا سکتی ہے کہ جہاں تک اشعار کا تعلق ہے، دولت شاہ نے محض عوفی کی نقل کی ہے۔

قطران کا جو کلام Schefer نے طبع کیا ہے اس میں دوسرے قصیدہ گوؤں مثلاً منوچہری اور اَزْرقی کے مقابلے میں صنائع بدائع سے زیادہ کام نہیں لیا گیا۔ منجملہ اور صنائع کے اس میں یہ صنعتیں ہیں : تبیین و تفسیر، ص ۲۴۵، بیت ماقبل آخر، ص ۲۴۶، بیت ۹ ببعد، موازنہ، ص ۲۴۶، بیت ۱۰۔ ان نظموں میں قدیم قصیدوں کی کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں قصیدے کے اجزا جو بہار، خزاں اور سرما کے بیان سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں مضمون کا طرز ادا وہی ہے اور وہی موضوع ہے جس سے منوچہری ہمیں روشناس کرا گیا ہے، مثلاً شراب کے انگوروں کو افراد بشر، یعنی حبشیوں اور رومیوں سے تشبیہ دینا، جنھیں منوچہری نے کم سن لڑکیوں سے تشبیہ دی ہے۔

قطران پیش روؤں کی بہ نسبت اپنے قصیدوں میں رزمیہ عنصر پر زیادہ زور دیتا ہے Schefer میں اس کا پہلا قصیدہ (۲ : ۲۴۰) اس اعتبار سے خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس قصیدے کا مدحیہ حصہ امیر وہسودان اور امیر مملان کی ایک فتح کے بارے میں ہے، اسی طرح مملان کی تعریف میں ایک قصیدہ (ص ۲۴۳) جسے اکثر نقل کیا گیا ہے اور اس کی تشبیب جس میں اس زلزلے کا بیان ہے، جو ۴۳۴ھ/ ۱۰۴۲ء میں تبریز میں آیا تھا اور جس نے شہر کو تہس نہس کر دیا تھا، بھی قابل توجہ ہے، مؤخرالذکر قصیدے میں زلزلے کا بیان ہی حاصل قصیدہ ہے۔ عوفی نے جو اشعار منتخب کیے ہیں، ان کا مقصد یہی ہے کہ شاعر نے صنعت تجنیس کا جو استعمال کیا ہے، اس کی وضاحت کی جائے جس پر عوفی نے

قطران کے بیان میں بحث کی ہے۔ تجنیس کی جو قسم قطران کے کلام کے ان انتخابات میں پائی جاتی ہے، وہ خصوصاً تجنیسِ مُزْدَوِج ہی ہے (ابن قیس، ص ۳۱۳)، تجنیس ناقص (دیکھیے ابن قیس، ص ۳۱۲) بھی پائی جاتی ہے (ص ۲۱۳، بیت ۱۳: گزار۔ گُزار) اور تکریر بھی (دیکھیے ابن قیس ے، ص ۳۱۵)۔ بیت کے دوسرے مصرع میں (عوفی، ۲: ۲۴۳، س ۲۱) موجود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تجنیس تام (دیکھیے ابن قیس، ص ۳۰۹) کے ذریعے بھی صنعتی خوبی اکثر پیدا کی گئی ہے، مثلاً عوفی، ۲: ۲۱۳، س ۲۱، جہاں لفظ ”تیر“ چار دفعہ آیا ہے اور ہر بار مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جہاں تک مضمون کا تعلق ہے، ان اقتباسات سے کسی نئی یا قابل ذکر بات کا پتا نہیں چلتا۔

ممکن ہے کہ درباری قصائد میں وصفی عنصر کو جان بوجھ کر اہمیت دینا قطران کی اپنی اپج ہو، لیکن اس امر کا کہ اس کی اس جدت کی لوگوں نے پیروی کی، دولت شاہ سے ثبوت ملتا ہے۔ اس نے انوری کو قطران کا شاگرد بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں دوسرے لوگوں (رشیدی، رومی وغیرہ) اور ”بلخ اور ماوراے قفقاز کے بیشتر شعرا“ کو شمار کیا ہے۔

**مآخذ**: (۱) Ethé در *Grundr. der iran Phil.*، ۲: ۲۲۰، ۲۵۵ تا ۲۵۶، ۲۵۸؛ (۲) Browne: *A Literary History of Persia*، ج ۱، مطبوعۂ ۱۹۰۲ء، ص ۸۶، ۳۹۲؛ (۳) وہی مصنف: *A Literary History of Persia*، ج ۲، مطبوعۂ ۱۹۰۶ء، ص ۲۲۲، ۲۷۱، ۳۹۹؛ (۴) Rieu: *Supplement*، ص ۷۲، ۷۹، ۸۲، ۱۲۸، ۲۳۲؛ (۵) Schefer: *Chrestomathie Persane*، ۲، فرانسیسی متن، ص ۲۳۰ تا ۲۳۲۔

(V. F. BUCHNER)

* **قُطْرُب**: مشہور نحوی اور لغوی ابو علی محمد بن احمد المُسْتَنیر کا لقب جو بصرے میں پیدا ہوا اور ۲۰۶ھ/ ۸۲۱-۸۲۲ء میں المامون کے عہد خلافت میں فوت ہوا۔

اس نے علم نحو کا درس سِیْبَوَیہ [رک بآں] سے لیا اور مسلک معتزلہ کے اصول مشہور و معروف النظّام [رک بآں] سے سیکھے۔ وہ ابو دُلَف القاسم بن عیسی کے بچوں کا اتالیق تھا جو المامون اور المعتصم دونوں کے زمانے میں پڑھاتا رہا، اور یوں اسے مسجد میں خطبہ و وعظ کی اجازت مل گئی۔ جہاں وہ اپنے ملحدانہ عقائد کی تلقین و اشاعت کرتا اور معتزلی عقیدے کے مطابق قرآن مجید کی اپنی تحریر کردہ تفسیر کو پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔

جہاں تک لغت کا تعلق ہے، اس کی سند تسلیم کرنے میں اختلاف ہے، پھر بھی ابن خَلّکان نے لکھا ہے کہ قُطْرُب پہلا شخص ہے جس نے ایسے ہم شکل عربی الفاظ جمع کیے ہیں جن کے شروع حرف کی حرکت بدل دینے سے معنی بدل جاتے ہیں۔ تقریباً ان بیس تصنیفات میں سے جو اس سے منسوب ہیں، ہمیں صرف مندرجۂ ذیل کا علم ہے: (۱) کتاب المُثَلَّث: اس کتاب میں نثر میں ۳ ایسے الفاظ بیان کیے گئے ہیں جن کے ابتدائی حرف کو تینوں حرکات کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں، لیکن ہر حرکت کے ساتھ ان کے معنے بدل جاتے ہیں، مثلاً کَلام بالفتح بمعنی گفتگو، کِلام بالکسر بمعنی زخم اور کُلام بالضم بمعنی سخت ذہن ہے۔ پھر ان تینوں گروہوں میں سے ہر ایک کے ساتھ لغوی تشریح اور مثالیں دی گئی ہیں جو قرآن مجید سے اور بسا اوقات جاہلی شعرا کے اشعار سے ماخوذ ہیں۔ (Paris Bibl Nat، عدد ۸۲۵، ج ۳، لائیڈن، *Cat Cod Arab.*، ج ۱، عدد ۳۳؛ برلن عدد ۷۰۴۱ تا ۷۰۴۳، دو نسخے مقالہ نگار کے پاس موجود ہیں)۔ کتاب

المثلث کو کئی فضلا نے الگ الگ منظوم کیا ہے جن میں سے ایک عبدالوهاب بن الحسن المُہَلّبی البَہنَسی [م ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء] ہے اس کی نظم قاہرہ میں متعدد بار طبع ہو چکی ہے اور Ed. Vilmar نے اسے لاطینی شرح کے ساتھ طبع و ترجمہ کیا ہے (Carmen de vocibus tergeminis arabicis ad Qutrubum auctoremrelatum، ماربورگ Marburg ۱۸۵۷ء)؛ (۲) کتاب الاَضداد، اس میں وہ الفاظ جمع کیے گئے ہیں جن کے معنوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، برلن، عدد ۷۰۹۱؛ (۳) کتاب ما خالفہ فیہ الانسان البہیمہ، طبع R. Geyer، در Sitz-ber der Akad. der Wiss in Wien، حصۂ لغت و تاریخ، عدد ۱۸۸۸ء، ۱۰۵؛ (۴) کتاب الازمنہ، برٹش میوزیم فہرست، عدد ۵۳۶۔

**مآخذ:** (۱) الفہرست: ص ۵۲؛ (۲) ابن خلکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۹۳؛ (۳) الانباری: نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ (۴) السُّیوطی: بُغیۃ الوُعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۰۴؛ (۵) وہی مصنف: المُزہر، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۲: ۲۱۶؛ (۶) فلوگل Flügel: Die gramm. Schulen der Araber، لائپزگ ۱۸۶۲ء، ص ۶۵؛ (۷) الدَّمیری: حیاۃ الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲: ۲۱۲؛ (۸) Fraenkel: Die aramäischen Fremdwörter im Arab.، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۸۶؛ (۹) De Sacy: Anthologie، ص ۴۴؛ (۱۰) Brockelmann: Gesch. der Arab. Litt.، ۱: ۱۰۳؛ (۱۱) Huart: Litt. arabe، ص ۱۴۰۔

(محمد بن شنب)

* **قَطَری بن الفُجَاءَة:** خارجیوں کے فرقۂ ازارقہ کا آخری سردار (دیکھیے مادۂ خارجی)۔ یہ بنو تمیم کے ایک کنبے سے تھا (یہ بنو تمیم ہی تھے جن سے ان باغیوں کو بکثرت فوجی دستے دستیاب ہوے تھے) جو بنو کابیہ بن حُرقوص بن مازن کہلاتا تھا (وستنفلٹ: Geneal. Tabellen، ۱، ص ۳۱)۔ کہا جاتا ہے کہ الفجاءۃ اس کے باپ کا لقب تھا اور اس کا اصلی نام جَعوَنہ تھا۔ دیگر عرب سرداروں کی طرح القطری کی بھی دو کنیتیں تھیں (دیکھیے: Goldziher: Muhammadan. Studien، ۱: ۲۶۷)، یعنی زمانۂ امن میں ابو محمد اور زمانۂ جنگ میں نعامہ (الجاحظ: البیان، ۱: ۱۳۱، ۲: ۱۲۶ء)۔ اس کی جوانی سے متعلق ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ اس نے عبدالرحمٰن بن سَمُرہ کے زیر قیادت دیگر سرداروں کے ساتھ جن میں المُہَلَّب بن ابی صُفْرہ الازدی بھی تھا، جو بعد میں اس کا جانی دشمن ہونے والا تھا، ۴۳ھ میں سجستان کی تسخیر میں حصہ لیا تھا (البلاذری: فتوح، طبع de Goeje، ص ۳۹۴؛ خلیفہ بن خیاط، در ابن عبدالبر: الاستیعاب، حیدرآباد [دکن] ۱۳۱۸ھ، ص ۴۰۵؛ ابن حَجَر: الاصابہ، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ۳: ۱۹۱)۔ ۲۲ سال بعد جب ازارقہ کو المُہَلَّب اور اس کے عمّال نے شکست دی اور جب وہ نہایت ہی خطرناک حالات میں سے گزر رہے تھے، ازارقہ نے اسے اپنا امیر مقرر کیا تو اس وقت یہ خاصی پختہ عمر کو پہنچ چکا ہوگا۔ قطری نے جو فطرۃً بہت قوی العزم اور خطرے کو خاطر میں نہ لانے والا شخص تھا، اپنی جماعت میں سرگرمی پیدا کرکے قابلیت کا ثبوت دیا اور اپنی بچی کھچی فوج کو واپس کرمان کی پہاڑیوں میں لے جانے کے بعد وہاں سے اتر کر دوبارہ عراق آیا، اہواز پر قبضہ کر لیا اور بصرے کو اس سے خطرہ پیدا ہوگیا اس کے باوجود کہ مُہَلَّب ایک مدت تک اس کی راہ میں رکاوٹ بنا رہا، یہ پھر بھی دُجَیل کے بائیں کنارے پر اپنی حیثیت برقرار رکھنے میں کامیاب رہا گو مَسْکِن پر مُصْعَب بن الزُّبَیر کے شکست (۷۲ھ) کھا جانے کی وجہ سے عراق عبدالملک کے

ہاتھوں میں جا چکا تھا۔ بالآخر جب حجّاج بن یوسف عراق کا والی مقرر ہوا تو اس نے ازارقہ سے جنگ کرنے کے لیے مہلب کو پھر سپہ سالار مقرر کرنے کا فیصلہ کر لیا کیونکہ اس کی جگہ جو دوسرے سردار مقرر کیے گئے تھے، انھیں کوئی کامیابی نصیب نہیں ہوئی تھی۔ مہلب نے تھوڑے ہی دن میں ازارقہ کو دُجَیل کے پار بھگا دیا اور جارحانہ اقدام کرتے ہوئے ان کی قوت کے مرکز کرمان تک ان کا تعاقب کیا۔ تاہم قطری اپنی خود مختاری قائم رکھنے میں ایک مدت دراز تک ثابت قدم رہا۔ ۷۵ھ کا سکہ جس پر پہلوی اور عربی میں ایک عبارت، اور قطری کا نام بطور امیرالمؤمنین کے کندہ ہے، اسی زمانے کی یادگار ہے (ZDMG، ۱۸۵۸ء، ۱۲ : ۵۲، عدد ۳۰۳)۔ ازارقہ کی فوج میں عرب اور موالی کے درمیان ان بن ہو جانے سے ازارقہ میں پھوٹ پڑ گئی۔ اس پر قطری کو جِیْرَفت جو کہ ازارقہ کا صدر مقام تھا، چھوڑنا پڑا اور عربوں کے ساتھ طبرستان جا کر پناہ لینی پڑی، جبکہ موالی اپنے سردار عبد ربّ یا رَبِّہ کے ماتحت جِیْرَفت پر قابض رہے (موالی میں اس نام کے دو آدمی ہیں جنھیں ایک دوسرے سے الکبیر اور الصغیر کے لقب سے ممیز کیا جاتا ہے اور ماخذ کبھی ایک کو اور کبھی دوسرے کو قائد بتاتے ہیں یا موالی کو دو گروہوں میں منقسم مانتے ہیں جو یکے بعد دیگرے قطری سے علٰحدہ ہوئے اور ان میں سے ایک کا سردار عبد ربہ الکبیر اور دوسرے کا الصغیر تھا) یہ تفرقہ ازارقہ کے لیے مہلک ثابت ہوا کیونکہ مہلب کو موالی کو شکست دینے اور ان کے سردار کو قتل کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئی۔ اس کے بعد یا تو خود الحجّاج نے ایک جنگجو سردار سُفیان بن الاَبْرد الکَلْبی کو قطری سے جنگ کرنے کے لیے بھیجا یا یہ کہ سفیان سے (الیعقوبی کی ایک روایت کے مطابق) جو رے کا حاکم تھا اِصْبَہْباذ (مقامی سردار: دیکھیے: ۱ عبدالستار صدیقی: *Studien über die Pers. fremdwörter Im klass. Arabischen*، ص ۷۸۳) نے طبرستان کے لوگوں کی طرف سے، جو قطری سے اس لیے برگشتہ ہو چکے تھے کہ وہ ان پر جزیہ سختی کے ساتھ عائد کرتا تھا، درخواست کی کہ وہ قطری کو لڑ کر نکال دے۔ سفیان کی فوج نے ازارقہ پر ایک تنگ پہاڑی درے میں اچانک حملہ کر دیا اور انھیں فیصلہ کن شکست دی۔ قطری کو جو اپنے گھوڑے سے نیچے گر گیا تھا اور جسے اس کے ساتھی چھوڑ کر چلے گئے تھے، ایک مقامی شخص نے پہچان کر قتل کر دیا۔ اس کا سر کاٹ کر فاتحانہ دھوم دھام کے ساتھ پہلے کوفے لایا گیا پھر دمشق لے جا کر خلیفہ کے سامنے پیش کیا گیا۔ ازارقہ کی بچی کھچی فوج عَبِیْدہ بن ہلال الیَشْکُری کی سرکردگی میں بھاگ کر قُومِس (یاقوت، ۳ : ۹۲) کے قریب قلعۂ سَنَّوْر میں پہنچ گئی جہاں وہ مدت تک سفیان کے محاصرے میں مبتلا رہی۔ سامان رسد ختم ہو جانے کی وجہ سے ازارقہ نے قلعے سے نکل کر جان پر کھیلتے ہوئے شدید حملہ کیا لیکن سب کے سب صفحۂ ہستی سے محو ہو گئے۔ ان واقعات کی ترتیب زُمانی بالکل یقینی نہیں۔ وہ ماخذ جو یہ بتاتے ہیں کہ قطری ۱۳ یا ۲۰ سال تک فوج کا سپہ سالار رہا، غیر معتبر ہیں Wellhausen (دیکھیے *Bibl.*) کے خیال کے مطابق قطری کو غالباً ۶۹ھ کے آخر میں خلیفہ بنایا گیا اور ۷۸ یا ۷۹ھ میں اس کی وفات ہوئی۔

قطری بن الفُجَاءة ایک نمایاں انداز میں باغی خارجی اور عرب سیّد دونوں کا یکجا نمونہ پیش کرتا ہے۔ وہ نصف شریف بہادر اور نصف ڈاکو تھا۔ دیگر ازارقہ کی طرح وہ اپنے متعصبانہ جوش میں

استعراض (خارجی عقیدہ نہ رکھنے والوں کے قتل) کی تلقین کرتا تھا اور خود اس پر عمل کرتا تھا؛ وہ خارجیوں میں سے قعدہ (مفرد قاعد: لڑائی چھوڑ کر بیٹھ رہنے والوں) کو کافر کہتا تھا۔ دوسری طرف وہ اپنے عربی خون اور بدوی اخلاق پر نازاں تھا۔ چند دیگر نامور خارجیوں کی طرح اس میں خطابت اور شاعری کے اصلی جوہر پائے جاتے تھے۔ اس کا ایک خطبہ الجاحظ نے قلمبند کیا ہے (البیان، ۱: ۱۹۶، ۱۹۷؛ العقد، بار اول، ۲: ص ۱۹۵ تا ۱۹۶؛ نیز دیکھیے الفہرست، ص ۱۲۵، س ۱۵)؛ اس کے منظوم کلام کے جو قطعات ہم تک پہنچے ہیں جن سے مشہور ترین قطعہ الحماسہ، ص ۴۴ میں ہے:

اَقُولُ لَهَا وَ قَدْ طَارَتْ شَعَاعًا
مِنَ الْأَبْطَالِ وَيْحَكِ لَا تُرَاعِي

(جسے متعدد اختلاف عبارات کے ساتھ بکثرت نقل کیا جاتا ہے)، اپنے بلند اسلوب اور موت کے بہادرانہ استخفاف کی وجہ سے بہت نمایاں ہیں اور اس شاعر کو خوارج کے شعرا کی صف اول میں لا کر بٹھا دیتے ہیں.

**مآخذ**: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۲: ۷۶۴، ۸۲۳، ۸۲۹، ۹۴۴، ۱۰۰۳، ۱۰۱۷ تا ۱۰۲۰، ۱۰۳۲؛ (۲) الدینوری: الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۲۸۵ تا ۲۸۹، ۳۱۱؛ (۳) المبرد: الکامل، طبع Wright، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۴) الیعقوبی، طبع ہوتسما، ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف، Ahlwardt، ص ۱۲۲، س ۷ از آخر تا ص ۱۲۵؛ (۶) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وستنفلد، ص ۲۰۰؛ (۷) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع وستنفلد، ص ۱۳۶، س ۱۲؛ (۸) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بار دوم، ۲: ۱۸۴ تا ۱۸۵ = بار سوم، ۱: ۴۳۰ تا ۴۳۱ (عدد ۵۵۵، وستنفلد)؛ (۹) خزانة الادب، ۴: ۲۶۱؛ (۱۰) الشہرستانی: الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۸۹ تا ۹۰؛ (۱۱) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۱۲) R. Brünnow: *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*، لائیڈن ۱۸۸۴ء، ص ۴۴ تا ۴۶؛ (۱۳) J. Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (*Abh. G. W. Gött*، سلسلۂ جدید، ۱۹۰۱ء، ۵/۲: ۳۶ تا ۴۱).

(LEVI DELLA VIDA)

* **قَطْع**: (ع: بمعنی کاٹنا)۔ عربی فعل ق ط ع کے حقیقی اور مجازی معنوں میں، جیسا کہ لغت کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کئی طرح کا قابل ذکر ارتقا ہوا ہے۔ یہاں ہم صرف انہی تغیرات سے بحث کریں گے جو مذہبی تاریخ وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ اہم ہیں.

مصدر کی شکل قطع قرآن مجید میں نہیں ملتی، لیکن اس سے مشتق فعل لفظی معنوں میں قرآن مجید میں آتا ہے: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا (۵ [المائدة]: ۳۸)، یعنی جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ یہ فقہ میں مدون ایک مشہور قانون ہے جسے بعض اوقات بالاختصار قَطْعُ اللّصّ [اور قطع الید] بھی کہا جاتا ہے اور اس سے قدرے وسیع معنی میں بھی: وَ يَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ يُّوْصَلَ (۲ [البقرة]: ۲۷؛ ۱۳ [الرعد]: ۲۵)، یعنی جس چیز (یعنی رشتۂ قرابت) کے جوڑے رکھنے کا خدا نے حکم دیا ہے اس کو قطع کیے ڈالتے ہیں.

قرآن مجید کے قدیم قراء قَطْع یا وَقْف قراءت میں اس ٹھیراؤ کو کہتے ہیں جو مفہوم کے تقاضے یا کسی اور وجہ سے کیا جاتا ہے۔ متأخر قاریوں نے اس مختصر توقف میں جو سانس لینے کے لیے کیا جائے اور اس میں جو مفہوم کے تقاضے سے ہو فرق کیا ہے، چنانچہ قطع صرف پہلی قسم کے توقف کے لیے استعمال ہوتا ہے (بعض قراء کی رائے میں

صرف دوسری قسم سے) .

نحوی همزۂ قطع اس ثقیل الف کو کہتے ہیں جسے تلفظ میں گرایا نہیں جا سکتا، بمقابلۂ همزۃ الوصل ۔ قطع کسی جملے کی ترکیب نحوی کو خاص وجوہ کی بنا پر بالا رادہ تقسیم کر دینے کو بھی کہتے ہیں، مثلاً الحمدُ لِلّٰهِ الحَمِیدِ [بالکسر] کی جگہ الحمدُ للّٰهِ الحَمِیدُ [بالضم] (= وَهُوَ الحَمِیْدُ) یا الحَمِیْدَ بالفتح (= أَعْنِی الحَمِیْدَ) .

علم عروض میں "قطع" عروض و ضرب میں واقع ہونے والے وتدِ مجموع کے ساکن حرف کو حذف کر دینے اور اس سے پہلے حرف کو ساکن کر دینے کا نام ہے، مثلاً فَاعِلُنْ کو فَاعِلْ = فَعْلُنْ کردیا جائے، یا مُسْتَفْعِلُنْ کو مُسْتَفْعِلْ = مَفْعُوْلُنْ؛ [رکن کی] اس مخفف شکل کو مقطوع کہتے ہیں .

قطع المخروط (Conic Section) کی علم ہندسہ میں بڑی اہمیت ہے اور اس کی یہ مختلف شکلیں ہیں قطع زائد (hyperbola)، قطع ناقص (ellipse)، قطع مُکافی (parabola) اور قطع مُکافی مجسّم (paraboloid) .

علم نجوم میں قطع = abscissio = یا concrete بڑا خطرہ .

قطع الورق، یعنی کاغذ کے حجم و شکل کی ملکی نظم و نسق کی تاریخ میں خاصی اہمیت رہی ہے ۔ عربوں کے بیان کے مطابق اوراق بردی (papyrus) کا کاغذ غالباً تیسری یا چوتھی صدی سے پہلے مستعمل نہیں تھا؛ (دیکھیے اوپر) ۔ قرطاس کا استعمال حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے سے دیوان خلافت کی دستاویزوں میں ہونے لگا تھا، اور ہم بہت ہی قدیم زمانے میں بالیح مختلف شکل کے کاغذوں کا استعمال پاتے ہیں : (قطع) ثُلُثَیْ "(الطُّومار، "کاغذ کاتاؤ" جسے آگے چل کر مصر میں مملوک عہد کے دوران میں فرخہ کہنے لگے)، نصف، ثُلُث، رُبُع اور سُدُس ۔ بغداد کے دیوان خلافت میں کاغذ کی اپنی مخصوص شکلیں تھیں جو شام میں مستعمل شکلوں سے مختلف تھیں اور اس وقت بھی جب کہ قاہرہ خلفا کا دارالحکومت بن چکا تھا اور وہاں کے دیوان نے بھی بغداد کی شکلوں کو اختیار کر لیا تھا، شام کی مخصوص شکلیں ان سے ممتاز رہیں ۔ مملوک عہد میں کاغذ کی جو شکلیں قاہرہ کی عدالتوں میں عموماً مستعمل تھیں ان کے متعلق القَلْقَشَنْدی نے ہمیں نہایت تفصیلی معلومات بہم پہنچائی ہیں اور ان اشکال کا بھی ذکر کیا ہے جو صوبۂ شام میں رائج تھیں اس نے ان نو مختلف تقطیعوں کی صحیح تفصیل دی ہے اور ان کا باہمی فرق واضح کیا ہے جو قاہرہ میں استعمال کی جاتی تھیں : (۱) قطع البغدادی الکامل؛ (۲) قطع البغدادی النّاقص؛ (۳) قطع الثُّلُثَیْن من الورق المصری؛ (۴) قطع النصف؛ (۵) قطع الثُّلُث؛ (۶) القطع المعروف بالمنصوری (رُبع)؛ (۷) القطع الصَّغیر یا قطع العادہ (سُدُس)؛ (۸) قطع الشامی الکامل؛ (۹) القطع الصّغیر (من ورق الطَّیر)؛ نیز حسب ذیل چار شامی تقطیعیں : قطع الشّامی الکامل، قطع النّصف الحَمَوی، قطع العادہ من الشّامی، قطع ورق الطَّیر ۔ سب سے چھوٹی تقطیع کبوتروں کی ڈاک کے لیے استعمال کی جاتی تھی ۔ دوسرے ملکوں کی بابت القَلْقَشَنْدی بالکل عمومی نوعیت کے مشاہدات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہے .

مذہب کی تاریخ میں محاورہ قَطَعَ یَمِیْنًا "یعنی قسم کھانا" جس کا مقابلہ پڈرسن Pedersen (Der Eid bei den Semiten، ص ۶۴، نیز دیکھیے ص ۱۲، حاشیہ ۵) عبرانی زبان کے کرات بریت karat berit سے کرتا ہے، بہت دلچسپ ہے ۔ شاید اسی محاورے کے اثر کی وجہ سے ق ط ع کے معنی "جھگڑا چکانے"، "فیصلہ کرنے" کے ہو گئے

جیسے کہ دوسری سامی زبانوں میں کاٹنے کے معنوں کے افعال کی صورت میں ہوا ۔ علم منطق میں ہم اس کے معنی "کسی بات کو وثوق سے کہنے" "کسی کا قطعی جواب دینے" وغیرہ کے پاتے ہیں، یا مثلاً عَلِمَ قطعًا یا علی القَطْع "کسی بات کا حتمی اور یقینی علم ہونا"، دلیل قطعی "فیصلہ کن ثبوت" ۔

شیعوں کا ایک چھوٹا سا فرقہ اس لیے قطعیّہ کہلاتا ہے کہ یہ امام موسیٰ کاظم رحمۃ اللہ علیہ کی وفات پر اماموں کا سلسلہ منقطع کر دیتا ہے ۔

**مآخذ**: عام کتب لغت کے علاوہ دیکھیے: (۱) Dozy : *Supplément*، بذیل مادّہ؛ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادۂ ریاضیات؛ (۳) ثابت بن قُرّہ الحرّانی: فی قطع المَخْروط الّذی یسمّی المکافی (parabola کی مساحت پر)، ترجمہ و تحشیہ از H. Suter، در *S B P M S.*، ۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء، ج ۴۸ اور ۴۹، ص ۶۵ تا ۸۶؛ (۴) ابراھیم بن سنان بن ثابت: فی مساحۃ قطع المخروط المکافی (parabola کی مساحت پر)، ترجمہ و تحشیہ از H. Suter، در *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*، ۱۹۱۸ء، ۶۳: ۲۱۳ تا ۲۲۸؛ علم النجوم: (۵) C. A. Nallino: *Del Vocabolo qaṭʿ nell' astrologia araba*، در *RSO*، ۱۹۲۱ء، ج ۸، حصہ ۲، ص ۷۲۹ تا ۷۳۲؛ النظام حکومت: (۶) القلقشندی: صبح الأعشی، ۹: ۱۸۹ تا ۱۹۳؛ (۷) وہی مصنّف: ضوءُ الصبح، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵؛ فلسفہ: (۸) الشّہرستانی: المِلَل و النِّحَل، طبع Cureton، ص ۱۲۷ ۔

(WALTHER BJÖRKMAN)

* **قِطْعَہ**: (ع؛ جمع: قِطَع)؛ اس کے معنی "کٹے ہوئے ٹکڑے" یا "تراش" کے ہیں ۔ عربوں کے علم ھندسہ میں اس سے (الف) دائرے کا حصہ، یعنی اس کا ٹکڑا جو وتر سے کٹا ہوا ہو؛ (ب) کسی مخروط کا حصہ، یعنی اس کا سطح مستوی سے کٹا ہوا ٹکڑا یا (ج) کسی اور شکل [قطع] مکافی، بیضی وغیرہ کی تراش مراد ہے ۔ ایک ھی فعل قَطَعَ سے تین اور جغرافیائی اصطلاحات مأخوذ ھیں: (۱) قَطّاعْ، (یہ لفظ تھانوی کی کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شپرنگر وغیرہ میں اسی طرح سے لکھا ہے) یا قِطّاع (جیسا کہ Cod. Leidensis، ۳۹۹، طبع J. L. و R. Besthorn Heiberg میں اور مفاتیح العلوم طبع van Vloten میں درج ہے)؛ اس سے دائرے کا وہ حصہ مراد ہے جو اس کے دو نصف قطروں اور کسی قوس سے محدود ہو؛ (۲) قاطِع، یا خط قاطع، وہ خط ہے جو دائرے کو بیچ میں سے کاٹتا ہوا گزرے (secant)؛ (۳) قَطْع = تراش کسی جسم کی، مثلاً قطع المخروط المستدیر = مخروطی تراش ۔

**مآخذ**: مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے *The Elements of Euclid*، نسخہ مصححہ نصیر الدّین الطوسی، روما ۱۵۹۴ء؛ و *Traité du quadrilatère, attribué à Nassiruddin al-Toussy*، طبع و ترجمہ Alex. Pacha Cavatheodory، قسطنطنیہ ۱۸۹۱ء ۔ (یہاں quadrilatère الشکل القطّاع کا ترجمہ ہے، جہاں قطاع بظاہر قاطع سے مبالغے کا صیغہ ہے، یعنی "وہ شکل جس میں بہت سے قاطع ہوں") ۔

(H. SUTER)

* **قِطْفِیر**: مسلم اساطیر میں اس شخص کا نام رکھا گیا ہے جس کا ذکر بائیبل [عہد نامۂ عتیق، تکوین، ۳۹: ۱] میں فوطیفار کے نام سے آیا ہے ۔ قطفیر دراصل فطفیر کی بگڑی ہوئی شکل ہے جس طرح ملکۂ سبا کا نام نکالیس (= نقلیس) سے بگڑ کر بلقیس ہو گیا ہے ۔ قطفیر پھر بگڑ کر إطفیر ہوا (الطبری اور الثعلبی میں عموماً اسی طرح آیا ہے) ۔ پھر اطفین اور پھر اطفین سے قِطّین ہوا جس کی اصل کا پتا چلانا تقریباً محال ہے (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۳۷۷) اور قِطّیفِین (الطبری، تفسیر، ۱۲:

۹۸)۔ دوسری طرف الکسائی ہمیشہ قوطیفر لکھتا ہے جو براہ راست Potiphar (فوطیفار) سے بنایا گیا ہے۔ قطفیر کو خواہ مخواہ (زبردستی یا اصول و قاعدہ سے آنکھیں بند کرکے) ابن رَہیب کہا گیا ہے۔ [قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۳۰ و ۵۱) میں العزیز (یعنی عزیز مصر) استعمال کیا گیا ہے جو حکومت مصر کا ایک بڑا عہدیدار تھا۔ اسی کو قطفیر کہا گیا ہے۔ اس نے حضرت یوسفؑ کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کرتے ہوئے کہا تھا: وَ قَالَ الَّذِی اشْتَرٰىهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَاَتِهٖٓ اَكْرِمِیْ مَثْوٰىهُ عَسٰٓى اَنْ یَّنْفَعَنَآ اَوْ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا ؕ (۱۲ [یوسف]: ۲۱)، یعنی مصر میں جس شخص (= قطفیر) نے اس (یوسف) کو خریدا تھا اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو؛ عجب نہیں کہ یہ ہمیں فائدہ دے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں۔ قطفیر کی بیوی (= امرأۃ عزیز) حضرت یوسفؑ کے حسن و جمال کو دیکھ کر ان پر فریفتہ ہو گئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا ارادۂ بد کیا: وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ وَ غَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَیْتَ لَكَ ؕ (۱۲ [یوسف]: ۲۳)، یعنی جس عورت کے گھر میں وہ رہتے تھے اس نے ان کو اپنی طرف مائل کرنا چاہا اور دروازے بند کرکے کہنے لگی (یوسف) جلدی آؤ؛ مگر پیکر عفت و عصمت یوسفؑ متزلزل نہ ہوئے (۱۲ [یوسف]: ۲۳)۔ فتنۂ امرأۃ عزیز کے باعث یوسف بے قصور ایک عرصے تک قید رہے، مگر آخرکار یہی عورت سب کے سامنے بغیر کسی جھجک کے اپنی لغزش اور یوسف کی پاکدامنی کا اعتراف کرتی ہے (۱۲ [یوسف]: ۵۱)۔ قطفیر کے بعد حضرت یوسفؑ عزیز مصر کے عہدے پر فائز ہوئے (۱۲ [یوسف]: ۷۸، ۸۸) نیز رک بہ یوسفؑ]۔

**مآخذ**: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲؛ (۲) تفاسیر، بذیل سورۂ یوسف؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۰؛ (۴) الکسائی، مطبوعۂ Eisenberg، ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸۔

(B. HELLER [و ادارہ])

**قِطْمِیر**: رک بہ اصحاب الکہف۔ *

**قطیعہ**: رک بہ قطعۃ۔

* **القَطِیف**: ایک بندرگاہ جو خلیج فارس کے کنارے، اسی نام کی ایک کھاڑی میں واقع ہے۔ اس کھاڑی کا رخ سیدھا مشرق کی طرف ہے اور اس کا سمندر کی طرف کا حصہ تقریباً چار میل چوڑا ہے اور شمال میں یہ ایک تنگ، صدف نما، بلند حصہ زمین سے گھری ہوئی ہے اور اس پر دارِم کا قلعہ واقع ہے اس حصۂ زمین کا سرا راس تنورہ کے نام سے مشہور ہے۔ جنوب میں اس کھاڑی کی حد زمین کا ایک قطعہ ہے جو مینگ کے مانند پانی میں بڑھا ہوا ہے اسی کے نام پر اس سارے قطعے کو بھی ظہران کہتے ہیں اس پر ایک قند کے کوزے کے شکل کی پہاڑی ہے اور ظہران کے نام سے مشہور ہے۔ [تاریخ اور دوسری تفصیلات کے لیے دیکھیے (آ، لائیڈن، بار اول]۔

**مآخذ**: (۱) ابن حوقل: *BGA*، ۲: ۲۱؛ (۲) المسعودی: *BGA*، ۸: ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵؛ (۳) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۴۷، ۱۳۶، ۱۹۸؛ (۴) ابوالفدا: کتاب تقویم البلدان، طبع Ch. Schier، Dresden ۱۸۴۶ء، ص ۷۰، ۷۱؛ (۵) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۵۰۹؛ ۲: ۶۵۳، ۷۰۹؛ ۳: ۱۴۳، ۱۴۴، ۳۵۸؛ (۶) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۴۳۵؛ (۷) البکری: معجم، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۵۳؛ ۲: ۷۴۱؛ (۸) الطبری،

طبع لخویہ، ۱ : ۱۹۶۱ ؛ ۳ : ۱۸۸، ۲۲۲۲ ؛ (۹) ابن الأثیر : الکامل، ۲ : ۲۸۱ ؛ ۳ : ۱۹۹، ۱۹۷، ۷ : ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۶۳، ۸ : ۹۳، ۱۲۰، ۹ : ۳۰ ؛ (۱۰) Decada secunda da Asia de Ioão de Barros، لزبن ۱۶۲۸ء، ۲ : باب ۱، ۳ ؛ باب ۲، ۱۰ ؛ باب ۷ ؛ (۱۱) Terceira decada، لزبن ۱۵۶۳ء، ۳ : باب ۳ تا ۵ ؛ (۱۲) Decada sexçia da Asia por diogo de Couto، ۹ ؛ باب ۱۳، ۱۴ ؛ (۱۳) Decada decima، idem ۱ ؛ باب ۳، ۷ ؛ (۱۴) Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes por Fernão Lopez de Castanneda، ج ۵، Coimbra ۱۵۵۳ء، باب ۵۹، ۷۰ ؛ (۱۵) Benjamin de Tudela، طبع Asher، لنڈن ۱۸۳۰ء، بیعد ص ۱۳۷ ؛ (۱۶) C. Ritter : Erdkunde، ۸/۱، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۳۸۷، ۳۹۵، ۳۹۸ تا ۴۰۰، ۴۱۸ تا ۴۲۰، ۵۶۳، ۵۶۷ تا ۵۶۹، ۵۹۳ ؛ (۱۷) C. Niebuhr : Beschreibung von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۰۱ ؛ (۱۸) G. F. Sadlier : Account of a Journey from Katif on the Persian Gulf to Yamboo on the Red Sea، در Transactions of the Liter. Society of Bombay ۱۸۲۳ء، ۳ : ۴۵۳ تا ۴۵۷ ؛ (۱۹) W. Gifford Palgrave : Travels in Arabia، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲ : ۱۸۳ تا ۲۰۲ ؛ (۲۰) A. Sprenger : Das Leben und die Lehre des Mohammad، بار دوم، ج ۲، برلن ۱۸۶۹ء، ص ۳۷۳، حاشیہ ۱، ۳۸۱ حاشیہ ؛ (۲۱) وہی مصنف : Die alte Geographie Arabiens، برن، ۱۸۷۵ء، ص ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۷ ؛ (۲۲) M. J. de Goeje : Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides (Mémoires d' Histoire et de Géographie Orientales، ۱)، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۹۳ ؛ (۲۳) E. Glaser : Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۷۵، ۲۵۱، ۲۸۱، ۳۳۳ ؛ (۲۴) F. Stuhlmann : Der Kampf um Arabien (Hamburgische Forschungen)، Braunschweig ۱۹۱۶ء، ص ۱۵۳، ۲۰۳، ۲۰۳ ؛ (۲۵) A. Musil : Eben Saʿûd، Österreich. Monatschr f. d. Orient، ۱۹۱۷ء، ۴۳ : ۱۹۹، ۱۷۰، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۲ ۔

(ADOLF GROHMANN [تلخیص از ادارہ])

* **القَطِیفَہ** : (ع) ؛ اسپینی = الکیفہ ؛ پرتگالی = Alquetifa ؛ ملائی = الکتیف ؛ سجّادہ، دری ۔

* **قَعْطَبَة** : جنوبی عرب کا ایک قصبہ ۔ یہ یمن کے اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے اور وادی الجَبان میں جبل جَباف اور جبل مرّیس کے درمیانی میدان میں ایک بہت زرخیز علاقے میں واقع ہے جہاں ہر قسم کا اناج پیدا ہوتا ہے ۔ اس میں ایک مخصوص قسم کا گیہوں شامل ہے، نیز قہوہ، قات، تمباکو اور پھل، مثلاً آڑو، خوبانی اور شراب کشید کرنے کے انگور بھی پیدا ہوتے ہیں ۔ اس قصبے کی آبادی کا اندازہ تین ہزار نفوس ہے اور اس میں دو سو معمولی مکانات اور جھونپڑیاں، ۲ مسجدیں، ایک حمّام اور ایک بازار ہے ۔ یہودیوں کے محلے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے ۔ یہاں کے باشندوں کا عام پیشہ روئی کا کپڑا بنتا ہے جو عدنؔ سے لائی جاتی ہے ۔

مآخذ : (۱) C. Niebuhr : Beschreibung von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۳۰ ؛ (۲) H. v. Maltzan : Reise nach Südarabien، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰ ؛ (۳) R. Manzoni : el Yemen، روم ۱۸۸۳ء، ص ۵۹-۶۰ ؛ (۴) E. Glaser : Tagebuch، ج ۷، ورق ۹۱ - ب (قلمی نسخے کی شکل میں) ؛ (۵) W. B. Harris : A Journey through the Yemen، ایڈنبرگ ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۲، ۲۰۶ ۔

(ADOLF GROHMANN)

* **القَعْقاع بن عَمرو بن مالک التَّمیمی** : ایک عرب سپہ سالار [جو متعدد جنگوں میں شریک ہوئے

اور بہادری سے لڑے۔ حضرت ابوبکر صدیق رض ان کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ قعقاع کی آواز لشکر میں ہزار آدمیوں سے افضل ہے۔ جنگ قادسیہ میں ایک ہی دن انھوں نے تیس حملے کیے اور ہر حملے میں کسی نہ کسی بہادر کو نشانہ بنایا۔ ابن حجر: الاصابۃ، ۳: ۲۳۰، طبع مصر] انھوں نے نامور سپہ سالار خالد رض بن الولید [رک بآں] کی ماتحتی میں ابتدائی اسلامی جنگوں میں بڑا نمایاں حصّہ لیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۱۲ھ/۶۳۳ء ہی میں وہ بڑی وفاداری سے خالد بن الولید کی طرف سے جنگ بُزاخۃ [رک بآں] میں لڑے تھے۔ الحِیرۃ [رک بآں] کی فتح کے بعد ربیع الاوّل ۱۲ھ/مئی۔ جون ۶۳۳ء میں الانبار [رک بآں] کے قرب و جوار میں الحَصِید کے مقام پر القعقاع کی قیادت میں مسلمانوں اور ایرانیوں کے مابین جھڑپ ہوئی تھی جس میں ایرانیوں نے شکست کھائی۔ اس کی صحیح تاریخ معلوم نہیں ہو سکی؛ ایک روایت کی رو سے یہ لڑائی ۱۲ھ میں ہوئی تھی۔ دوسری روایات میں اسے حضرت خالد رض کی شام میں مہم کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے۔ رجب ۱۴ھ/اگست۔ ستمبر ۶۳۵ء میں القعقاع نے فتح دمشق میں نمایاں حصّہ لیا اور اس سے اگلے سال جنگ یرموک میں سواروں کے ایک دستے کے سپہ سالار تھے۔ اس جنگ کا انجام بھی مسلمانوں کی فتح پر ہوا۔ ۱۶ھ/۶۳۷ء میں القادسیّہ [رک بآں] کی خون ریز جنگ میں القعقاع نے جو امتیاز حاصل کیا اس کا ذکر خاص طور پر کیا جاتا ہے۔ اس موقع پر حضرت سعد رض بن ابی وقّاص سپہ سالار تھے، لیکن فتح کو القعقاع کی بروقت امداد سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کا ذکر ان جانباز بہادروں کے ساتھ آتا ہے جنھوں نے اسی سال مدائن کی فتح میں حصّہ لیا، جہاں سے بے شمار مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔ بعض روایات کے مطابق اسی سال کے آخر میں القعقاع جنگ جَلُولاء [رک بآں] میں ہراول دستے کے سردار تھے اور انھوں نے حُلوان [رک بآں] میں ایک محافظ فوج مرتب کی تھی۔ انھوں نے ۲۱ھ/۶۴۱ - ۶۴۲ء میں نہاوَنْد کی تسخیر میں بھی شرکت کی۔ جنگ جَمَل (۳۶ھ/۶۵۶ء) سے قبل حضرت علی رض نے انھیں حضرت طلحہ رض اور حضرت زبیر رض سے گفتگو کرنے کے لیے بصرے بھیجا۔ بعد ازاں انھوں نے کوفے میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ القعقاع عرب داستانوں کی ایک ہر دلعزیز اور بہادر شخصیت ہونے کے علاوہ شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہیں اور انھوں نے کئی نظموں میں اپنے جنگی کارناموں کا ذکر کیا ہے۔

**مآخذ**: (۱) الطّبری [تاریخ]: مطبوعۂ لائیڈن، ج ۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) المسعودی: مُرُوج الذّھب، مطبوعۂ پیرس، ۴: ۲۱۱ ببعد، ۲۱۶، ۲۲۲؛ (۳) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۲۹۴ ببعد، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۳ ببعد، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۶۶ ببعد، ۴۰۰ ببعد؛ ۳: ۷ ببعد، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۸ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: اُسْد الغابۃ، ۴: ۲۰۷؛ (۵) ابن حَجَر العَسْقلانی: الاصابۃ، ج ۳، عدد ۷۱۴۳؛ (۵) یاقوت: مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۲۱، ۶۰۲، ۹۳۷؛ ۲: ۱۰۷، ۱۸۰؛ (۶) الاغانی، ۱۵: ۵۷، ۵۸؛ (۷) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۳۶ ببعد، ۸۲، ۸۸، ۲۰۳، ۲۰۴ ببعد؛ (۸) Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶: ۱۳، ۳۹، ۴۵، ۴۹، ۶۵، ۷۲، ۷۷، ۸۹، ۵۰۰؛ (۹) Caetani: *Annali dell' Islām*، دیکھیے عام اشاریہ؛ [(۱۰) ابن حجر: الاصابہ، بذیل مادّہ].

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **ققتان**: (فارسی لفظ خفتان جو کہ شاہنامہ میں پایا جاتا ہے، کی ترکی شکل، دیکھیے عبدالقادر البغدادی: لغت شاہنامہ، طبع Salemann، زیر عنوان *Abdulqādiri Bagdadensis Lexicon Šahnamianum*،

ص ۹۷ اور اسدی: لغاتُ الفُرس، طبع P. Horn، ص ۹۹، نیز عربی خَفتان)۔ یہ ایک بالائی لباس تھا جو امن کے زمانے میں پہنا جاتا تھا، یعنی ایک قسم کا لمبا آستین دار چغہ جو جنگ کے وقت زرہ (تَبرَذ) کے اوپر پہنا جاتا تھا۔ یہ لفظ اور اس کے ساتھ ہی یہ لباس عربوں میں ایرانی وضع کے اثر سے بہت ہی ابتدائی زمانے میں رائج ہو چکا تھا، (دیکھیے الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۲۳۶، س ۱۴ ببعد؛ عریب، ص ۷۷؛ المسعودی (مطبوعۂ پیرس)، ۸: ۵۲)۔ سیّاح بیان کرتے ہیں کہ خفتان ایک لمبا چغہ ہے جو گھٹنوں کے نیچے تک جاتا ہے اور بعض اوقات ٹخنوں تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ سامنے سے کھلا ہوتا ہے اور اس کی آستینیں ہوتی ہیں جنھیں کلائی تک یا آدھے بازو تک کاٹا جاتا ہے۔ ترکی فتوحات کی وجہ سے یہ لباس ریاستہاے بربر میں داخل ہوا اور اپنی وضع قطع کی مقبولیت کی وجہ سے مراکش تک پھیل گیا (Höst: Nachrichten von Marókos und Fes، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء، ص ۱۱۵)۔ جہاں یہ کبھی کبھی بالخصوص عورتوں میں بغیر آستینوں کے پایا جاتا ہے (Lempriere: A Tour to Marocco، لنڈن ۱۷۹۱ء، ص ۳۸۵)۔ امرا اور شامی بدویوں کے شیوخ d'Arvieux کے زمانے میں خفتان کو بطور لباس سرما پہنتے تھے (d'Arvieux: Voyage dans la Palestine، پیرس ۱۷۱۷ء، ص ۲۰۹)۔ عثمانی ترکوں کے ابتدائی دور میں خفتان ایک خلعت کا نام تھا جو سمور کی کھال سے بنے ہوے لباس کی نسبت کمتر اہمیت کا ہوتا تھا اور نئے عہدے دار کو اس کے عہدے پر تقرر کے وقت عطا ہوتا تھا۔ اس قسم کے خلعتی لباسوں کی تقسیم بَیرام [رکّ بآں] کے دو تیوہاروں [یعنی عیدین] کے بعد صدر اعظم کی موجودگی میں خفتانجی باشی کی ہدایات کے مطابق ہوتی تھی، جس کا کام ان پوستینی خلعتی لباسوں کو اپنی حفاظت میں اور اچھی حالت میں رکھنا تھا۔ آج کل یہ لباس بہت کم پہنا جاتا ہے۔ حمدی بے اور Marie de Launay: Les Costumes populaires de la Turquie en 1873، (قسطنطینیہ ۱۸۷۳ء) میں اس کا ذکر (ص ۲۳۸) خَرپُوت کی کسی کردی عورت کے ضمن میں اس طرح ہے: ”گہرے سبز رنگ کے نفیس کپڑے کی ایک قفتان سامنے سے کھلی ہوئی اور سینے پر سے ڈھال کی شکل میں چوڑی کٹی ہوئی جس میں سے قمیص کے اوپر کا حصہ بالکل کھلا نظر آتا ہے اور نیچے کا نصف حصہ بھی پورے طور پر نہیں ڈھکتا۔ قفتان کی خوب لمبی آستینیں، جن کے کفوں پر چوکور ٹکڑے ہیں، کلائی کے اوپر سے موڑ دی گئی ہیں تاکہ وہ چاندی کے دست بندوں کو نہ چھپا سکیں۔ آستینوں کے کنارے ریشمی گوٹ اور سنہری کرن لگی ہوئی ہے“۔

**مآخذ**: (۱) نظام الدین محمود قاری: دیوان البسہ (قسطنطینیہ ۱۳۰۳ھ)، ص ۹۹؛ (۲) R. Dozy: Dict. des noms des vêtements، ص ۱۶۲ ببعد؛ (۳) Barbier de Meynard: Suppl. aux dict. turcs، ۲: ۵۲۵ ببعد؛ (۴) d'Ohsson: Tableau de l'empire othoman، ۴: ۲۹۰، ۷: ۱۹۹؛ (۵) Lane: Manners and Customs of the modern Egyptians، بار پنجم، ص ۳۰ ببعد؛ (۶) Lammens: Rem. sur les mots franç. dérivés de l'arabe، ص ۹۶۔

(Cl. Huart)

**قَفْصَة**: (Gafsa) تونس کا ایک شہر جو قیروان کے جنوب میں ۱۴۶ میل، تونس سے ۲۶ میل اور صفاقس (Sfax) سے ۱۳۰ میل کے فاصلے پر آباد ہے جس سے قفصة ایک ریل کی سڑک کے

ذریعے ملا ہوا ہے جو اس لیے بنائی گئی تھی کہ مَتْلوی کے فاسفورس کے ذخیروں سے کام لیا جا سکے۔ یہ ۳۴° ۲۴' : ۲۲" عرض البلد شمالی اور ۸° ۴۰' ۳۰" طول البلد شرقی (گرینچ) پر واقع ہے۔ اس کی کل آبادی دس ہزار کے لگ بھگ ہے، جس میں ۳۶۰ یورپی اور ۲۷۹ یہودی شامل ہیں۔

جغرافیائی اور عسکری لحاظ سے قفصة کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ شہر ایک مدوّر بلند زمین پر آباد ہے جس کی سطح ۱۱۵۰ فٹ اونچی ہے اور وادی بالئش کے گہرے کھڈ کے اوپر واقع ہے؛ اس وادی کے جنوب مشرق میں جبل اوربتہ Orbata کے کوہستانی سلسلے اور شمال مشرق میں جبل عَسّلۃ اور جبل بوانس واقع ہیں۔ اس طرح یہ شہر اس شاہراہ پر ایک اہم مرکز ہے جو وسطی تونس کے ہموار بے درخت میدانوں (Steppes) اور جرید اور شطّ کے علاقے سے گزرتی ہے۔ شہر کے قریب ہی ایک نخلستان ہے جس کی آبپاشی وادی (دریا) سے لہریں نکال کر کی جاتی ہے اور جس کا رقبہ ۲۵۰۰ ایکڑ کے قریب ہے۔ اس نخلستان میں ۵۰،۰۰۰ کھجوروں کے اور دیگر پھلوں خصوصاً خوبانی اور انجیر کے درخت ہیں؛ نیز یہاں غلّے کی کاشت بھی ہوتی ہے۔ خود شہر میں دلچسپی کی بہت ہی کم چیزیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں کی قابل ذکر عمارتیں یہ ہیں: قَصْبة یعنی قلعہ جسے ازمنۂ وسطی میں بوزنطی بنیادوں پر تعمیر کیا گیا تھا؛ مسجد جامع جس کے ستونوں پر قدیم طرز کے گلدستے (Capital) بنے ہوئے ہیں؛ اور حمام یا طرمیذ جن میں گرم چشموں کا پانی مہیا کیا جاتا ہے۔ ان چشموں کو رومی بھی استعمال کیا کرتے تھے۔ یہاں کے مقامی لوگ صرف عربی بولتے ہیں۔ بربری زبان قریب قریب معدوم ہی ہو چکی ہے اور اس زبان کی جھلک صرف موضع سند کی بولی میں پائی جاتی ہے جو قفصة کے مشرق میں ۲۲ میل کے فاصلے پر واقع ہے (دیکھیے Provotelle: *Étude sur la Tamazir't ou Zenatia de Qalaât es-Sened* (پیرس ۱۹۱۱ء)، *Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*، ج ۴۶)۔

قَفْصة اس مقام پر آباد ہے جہاں قدیم زمانے میں کَپْسہ Capsa کا شہر واقع تھا۔ کپسہ سلطنت نومدیا Numidia کا سب سے مستحکم شہر تھا، جسے جگرتھا (Jugurtha) کے خلاف جنگ کے دوران میں ماریوس (Marius) نے تباہ کر دیا تھا (۱۰۶ ء)۔ قیاصرہ کے عہد میں یہ دوبارہ آباد ہوا اور اسے پہلے بلدیہ اور پھر نو آبادی کا درجہ عطا کیا گیا۔ اسے بدویوں کے حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے بوزنطیوں نے یہاں کے دفاعی استحکامات بہت مضبوط کر دیے۔ گریگوری (Patricuis Gregory) کو شکست دینے کے بعد عربوں نے اس کے بعد اس کے قرب و جوار کو تاخت و تاراج کیا اور ۴۹ھ/۶۶۹ء میں عقبہ [بن نافع] نے لشکر کشی کرکے اس پر قبضہ کر لیا۔ بنو ہلال کے حملے تک افریقیہ کے باقی علاقوں پر جو انقلابات آئے، قفصہ بھی ان کا شریک حال رہا۔ البکری کے بیان کے مطابق یہ ایک خوشحال شہر تھا جس میں ابھی تک پرانی شان و شوکت کے آثار پائے جاتے تھے۔ اس کے چاروں طرف ایک فصیل تھی جسے یقیناً بوزنطیوں نے تعمیر کیا ہوگا، لیکن عام روایات میں اسے نمرود کے غلام شِنْتیان سے منسوب کیا جاتا تھا۔ مکانات سنگ مرمر کے برآمدوں (Porticos) پر بنائے گئے تھے جن کے ستونوں کے درمیان کی خالی جگہوں کو پتلی پتلی دیواروں سے پر کر دیا گیا تھا۔ نخلستان میں پستہ افراط سے پیدا ہوتا تھا، جو مصر اور سجلماسہ کو برآمد کیا

جاتا تھا، اور یہاں پیدا ہونے والے ہر قسم کے پھل قیروان کو بھیجے جاتے تھے ۔ آس پاس کے علاقے میں بھی اسی قسم کے خوشحال گاؤں پائے جاتے تھے جن کی تعداد دو سو سے زیادہ تھی اور جن کا نام "قُصُور القَفْصَہ" تھا ۔ یہاں کی عام دولت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ محصول اور لگان کے ذریعے وصول ہونے والی سالانہ آمدنی پچاس ہزار دینار (۲۵۰۰۰ پونڈ) تھی ۔ الادریسی البکری کے بیان کی تصدیق کرتا ہے؛ نیز لکھتا ہے کہ "باشندے بربر بن چکے ہیں اور ان کی اکثریت افریقی زبان بولتی ہے" ۔ ان میں بیشتر ابھی تک اباضی عقائد پر قائم تھے بلکہ البکری ان کے اس دستور کا بھی ذکر کرتا ہے کہ وہ کتّوں کو کھانے کے لیے موٹا کرتے تھے اور یہی رسم کئی دوسرے علاقوں خصوصاً سجلماسہ میں بھی جاری تھی ۔ سگ خوری کا دستور جربة کے اباضیوں میں اب تک موجود ہے ۔

بنو ہلال کے حملے سے قفصہ کے قرب و جوار کے علاقے کی آبادی میں ایک نیا عنصر داخل ہو گیا؛ قبیلۂ اَثْبَج شہر کے قریب آباد ہو گیا ۔ یہ بدوی ملک کو تاخت و تاراج کرنے کے بعد یہاں آباد ہو کر بسر اوقات کے لیے مقامی شیوخ کے حلقۂ ملازمت میں شامل ہو گئے تھے ۔ ان کی مدد سے ایک شخص عُبداللہ بن محمّد الرّند نے ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ - ۱۰۵۸ء میں ایک سلطنت قائم کر لی جس میں قفصة کے علاوہ قَسْطِیلیہ کا بیشتر علاقہ بھی شامل تھا ۔ یہ سلطنت ایک صدی سے زیادہ عرصے تک قائم رہی اگرچہ ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء میں عبدالمؤمن نے اس کا تختہ الٹ دیا تھا، لیکن اس کی موت کے بعد یہ حکومت از سر نو بحال ہو گئی اور آخر کار ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء میں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی ۔ بہر حال المُوحّدون اور بنو حَفْص حکومت کو قَفْصة میں کبھی استحکام نصیب نہ ہو سکا ۔ الجرید کے باشندوں کی مانند یہاں کے لوگ بھی اپنی سرکشی اور شورش پسندی میں امتیاز رکھتے تھے ۔ بنو غانیہ اور الموحّدون کی جنگ کے دوران میں قَرَقوش نے یہاں ایک کرد افسر کَرْیَتِن Karyatin کے ماتحت ایک قلعہ نشین فوج متعین کر دی ۔ الموحّد خلیفہ نے شہر پر دوبارہ قبضہ کرنے کے بعد اس کی فصیلیں منہدم کرا دیں، لیکن جلد ہی انھیں دوبارہ تعمیر کر لیا گیا ۔ ۱۲۸۲ء میں مدّعی حکومت ابن ابو اَمرَة نے اسے فتح کر لیا ۔ ۱۳۳۸ء میں ابوبکر بن یَمْلُل کی سرکردگی میں ایک تازہ بغاوت پھوٹ پڑی ۔ جب الحسن نے افریقیہ پر حملہ کیا تو قفصہ نے فوراً مرینی حکمران کی اطاعت قبول کر لی ۔ زمانۂ ما بعد میں ابوالعبّاس الحَفْصی کو کئی بغاوتیں کچلنی پڑیں، لیکن ان کا مکمّل سد باب اسی وقت ہوا جب اس نے کھجور کے تمام درخت کٹوا دیے ۔ پندرھویں صدی کے نصف آخر میں قفصہ نے آخر کار بنو خَلَف کے بادشاہوں کے ماتحت خود مختاری حاصل کر لی ۔ ان شورشوں کی وجہ سے شہر کو بہت نقصان اٹھانا پڑا ۔ سولھویں صدی کے اوائل میں لیو افریقی (Leo Africanus) لکھتا ہے کہ "شہر آج کل آباد ہے، لیکن مسجد جامع اور دیگر چھوٹی چھوٹی مساجد سے قطع نظر اس کی عمارتیں بد صورت ہیں، باشندے خوش اخلاق ہیں، لیکن سلطان تونس کی جابرانہ حکومت کے باعث بے حد نادار ہیں" ۔ ترکی حکومت اس نوعیت کی نہ تھی کہ قفصہ کی گزشتہ خوشحالی بحال ہو سکتی؛ جب فرانسیسیوں نے ۲۰ نومبر ۱۸۸۱ء کو (Forgemol) کی قیادت میں اسے فتح کیا تو یہ ایک چھوٹا سا بد حال شہر تھا ۔

**مآخذ**: ابن خَلْدُون : *Hist. des Berbères* (ترجمہ de Slane)، ۲ : ۲۲-۲۳؛ (۲) ابن حَوْقَل:

*Description de l' Afrique*، ترجمۂ de Slane، در *Journal Asiatique*، ۱۸۳۴ء، ص ۲۳۳؛ (۳) البکری: *Description de l' Afrique Septentrionale* (ترجمۂ de Slane)، ص ۱۱۸؛ (۴) الادریسی (طبع Dozy و De Goeje)، ترجمہ، ص ۱۲۲؛ (۵) E. Fagnan: *L' Afrique Septentrionale au XIIe siècle de notre ère* (کتاب الاستبصار)، قسطنطینیہ ۱۹۰۰ء، ص ۶۸ تا ۶۹؛ (۶) *Leo Africanus* (طبع Schefer)، حصہ ۲۰، باب ۹، ص ۲۵۹؛ (۷) ابو الفداء: تقویم البلدان (ترجمۂ Reinaud)، ۲: ۱۹۵ تا ۱۹۶؛ (۸) Bodereau: *La Capsa ancienne et la Capsa moderne*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۹) Guérin: *Voyage dans le Sud de la Tunisie*، (پیرس ۱۸۸۷ء)، ص ۱۷۱ تا ۱۸۶؛ (۱۰) Zaccone: *Notes Sur la Régence de Tunis* (پیرس ۱۸۷۵ء)، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶؛ (۱۱) v. Maltzan: *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*، ۲: ۱۲۳ ببعد؛ (۱۲) Céalis: *De Sousse à Gafsa*، مطبوعۂ پیرس، ص ۵۵ تا ۱۲۳؛ (۱۳) V. Mayet: *Voyage dans le sud de la Tunisie*، بار دوم، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۳ تا ۱۸۶۔

(G. Yver)

* **قِفْط**: (قَفط، قُفط، قدیم Κοπτος)، ایک مقام کا نام جو بالائی مصر میں ہے اور آج کل کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ (بقول Baedeker: *Egypt*، اس کی آبادی صرف ۸۹۳۳ ہے)۔ یہ مقام ۲۶ عرض البلد شمالی پر، دریائے نیل کے بائیں کنارے، لیکن دریا سے ذرا فاصلے پر اس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا بحیرۂ قلزم کے ساحل کے قریب ترین ہو گیا ہے۔ اس محل وقوع سے واضح ہو جاتا ہے کہ قفط کو زمانۂ قدیم میں اتنی شہرت کیوں حاصل تھی۔ وہ ایک بڑی منڈی تھا جہاں سے ہندوستان، (Punt) اور العرب السعیدہ (=آزاد عرب Arabia Felix) سے آنے والی مصنوعات شمال کی جانب بھیجی جاتی تھیں۔ ہندوستان سے اس کی تجارت کا ذکر یاقوت کے ہاں بھی ملتا ہے جس نے اس کے گردا گرد کے پھلوں کے باغوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ علاقہ اشراف (علویوں) کے لیے وقف تھا اور اس کے باشندے شیعہ تھے۔

المقریزی کی مواعظ میں قفط (Koptos) کی اصل کے بارے میں بعض روایات ملتی ہیں۔

**مآخذ**: (۱) Breasted: *Egypt*، عام اشاریہ (جغرافیائی)، بذیل *Coptos*؛ (۲) H. Kiepert: *Lehrbuch der alten Geographie*، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۲۰۲؛ (۳) ابو صالح، طبع Evetts: *Anecdota Oxoniensia* (Sem. Ser.، شمارہ ۷) اشاریہ؛ (۴) الیعقوبی، در *BGA*، ۷: ۳۳۳؛ (۵) ابن الفقیہ، در *BGA*، ۵: ۷۳؛ (۶) Mehren: *Manuel de la cosmographie du Moyen-Age*، کوپن ہیگن ۱۸۷۴ء، ص ۲۲۵، ۲۲۸؛ (۷) المقریزی: مواعظ، طبع Wiet، در *MIFAO*، ج ۲۰، ۳۳، ۳۹، اشاریات؛ (۸) ابن دُقْماق: کتاب الانتصار، طبع Vollers، قاہرہ ۱۸۹۳ء، ۲: ۳۲ تا ۳۳؛ (۹) الادریسی، ترجمۂ Jaubert، ۱: ۱۲۶ ببعد؛ (۱۰) ابو الفداء: کتاب تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۰۲ ببعد؛ (۱۱) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۱۵۲؛ (۱۲) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۱۴: ۱۰۳ تا ۱۰۵، بولاق ۱۳۰۵ھ۔

(ﷲ، لائیڈن، بار اوّل)

* **القِفْطی**: سرکاری عہدیداروں کے ایک خاندان کی "نسبة" جو خالص عربی نژاد تھا اور جس کے متعدد اراکین آل ایوب کے عہد میں اعلٰی عہدوں پر فائز رہے۔ اس خانوادے کا جدّ امجد قاضی ابراہیم بن عبدالواحد القاضی الاوحد (یکتا قاضی) کے لقب سے نوازا گیا تھا۔ اس کا بیٹا یوسف جو آگے چل کر القاضی الاشرف کے نام سے مشہور ہوا، یکم محرم ۵۴۸ھ/۲۹ مارچ ۱۱۵۳ء کو قفط میں پیدا ہوا اور باپ کے بعد اپنی ولادت گاہ، یعنی قفط کے انتظامات اسی کے سپرد کیے گئے، لیکن ایک فاطمی مدعی کے

خروج کے باعث ۵۷۲ھ/۱۱۷۶-۱۱۷۷ء میں اسے یہاں سے رخصت ہونا پڑا۔ اس کے بعد وہ بالائی مصر میں کئی ایک عہدوں پر فائز رہا اور پھر جب یروشلم فتح ہو گیا تو اسے صلاح الدّین کے دربار میں جو میدان جنگ میں تھا، سلطان کے وزیر القاضی الفاضل کا ہاتھ بٹانے کے لیے طلب کیا گیا۔ صلاح الدّین کی رحلت کے بعد اس کے بھائی الملک العادل نے اپنے بھتیجے کو وراثت سے محروم کرکے ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں یروشلم پر قبضہ کر لیا تو القفطی نے ۵۹۸ھ/۱۲۰۲ء میں دیگر عہدیداروں کے ساتھ یہ شہر چھوڑ دیا اور حرّان چلا گیا۔ یہاں اس نے صلاح الدّین کے بیٹے اشرف کی ملازمت اختیار کر لی، لیکن جلد ہی اس نے شام سے نکلنے کا عزم کر لیا، چنانچہ حج کے بہانے مکّۂ معظمہ کی راہ لی اور وہاں سے یمن گیا یہاں نابالغ ایوبی شہزادے النّاصر کے اتالیق آتابک سنقر نے ۶۰۲ھ/۱۲۰۵ء میں قلمدان وزارت اس کے سپرد کر دیا، لیکن جلد ہی اس نے اس عہدے سے کنارہ کشی کر لی اور ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں ذوجبلة کے مقام پر جو یمن ہی میں واقع ہے، گوشہ نشینی کی حالت میں فوت ہو گیا۔

اس کا بیٹا علی ابو الحسن جمال الدّین ابنؔ القفطی ربیع الاوّل یا ربیع الآخر ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں قفط میں پیدا ہوا اور دادا کی طرح سرکاری ملازمت اختیار کی، لیکن اس کا رجحان طبع تحصیل علم کی طرف تھا۔ اپنے آبائی شہر اور قاہرہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اپنے باپ کے پاس یروشلم چلا گیا جہاں اسے کئی سال تک اپنے طبعی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا، لیکن اس کے باپ کو یروشلم چھوڑنا پڑا۔ اب وہ بھی زیادہ مدت تک یہاں مقیم نہیں رہ سکتا تھا۔ یقیناً ۶۰۸ھ تک اس کا یہاں قیام نہیں رہا، جیسا کہ یاقوت (ارشاد، ۵ : ۴۸۵۵) نے لکھا ہے، لیکن اس کا بیٹا حلب چلا گیا جہاں اس کا ایک سرپرست فارس الدّین میمونؒ القصری، سابق والی یروشلم و نابلس، صلاح الدّین کے بیٹے الملک الظّاہر غازی کا وزیر ہو گیا تھا۔ مؤخر الذّکر نے اسے اپنے ہاں دبیر کے عہدے پر ملازم رکھ لیا۔ جاگیروں کا احتیاط سے انتظام کرنے کی بنا پر اسے ہدیۂ تشکر سے نوازا گیا۔ جب ۱۳ رمضان ۶۱۰ھ/۲۶ جنوری ۱۲۱۴ء کو اس کے سرپرست نے وفات پائی تو سلطان نے اسے اپنا خازن مقرر کیا۔ اگرچہ وہ اپنا سارا وقت تحصیل علم میں وقف کر دینا زیادہ پسند کرتا تھا، لیکن اسے جلد ہی دیوان کو نئے سرے سے منظّم کرنے کا کام سنبھالنا پڑا۔ الظّاہر نے ۲۰ جمادی الآخرة ۶۱۳ھ/۴ اکتوبر ۱۲۱۶ء کو وفات پائی اور اس کے بعد علی مستعفی ہو کر خانہ نشین ہو گیا، لیکن صفر ۶۱۶ھ/اپریل ۱۲۱۹ء میں اسے ایک بار پھر دیوان کی صدارت قبول کرنی پڑی اور وہ اس عہدے پر اواخر جمادی الآخرة ۶۲۸ھ/اپریل ۱۲۳۱ء تک فائز رہا۔ جیسا کہ اس کے متوسّل یاقوت نے معجم البلدان (۴ : ۱۵۲) کی ایک عبارت میں جو ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء سے قبل لکھی گئی تھی ہمیں بتایا ہے، علی کو اس تاریخ سے پہلے ہی سے القاضی الاکرم الوزیر کا خطاب حاصل ہو چکا تھا۔ پانچ سال کی فرصت کے بعد ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء میں اس نے ایک بار پھر قلمدان وزارت سنبھالا اور اپنی وفات، یعنی ۱۳ رمضان ۶۴۶ھ/۳۱ دسمبر ۱۲۴۸ء تک اس عہدے کے فرائض سر انجام دیتا رہا۔

کاروبار سلطنت میں ہمہ تن مصروف و منہمک ہونے سے قبل وہ کافی ادبی سرگرمی دکھا چکا تھا۔ یاقوت نے ارشاد (۵ : ۴۸۳۳) میں اس کی ان تصنیفات کی فہرست دی ہے جو ۶۲۰ھ سے قبل لکھی گئی تھیں، تاہم ان میں سے بھی بعض اس وقت تک پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچی تھیں۔ الصفدی [رکّبان]

نے اپنی کتاب الوافی فی الوفیات (طبع Fleischer، در Abulfedae Historia anteislamica، ص ۲۳۴) میں اس فہرست کو تقریباً لفظ بلفظ نقل کیا ہے اور الکتبی نے یہاں سے لے کر اسے اپنی کتاب فوات، ۱۱۹۶ھ، میں چند اغلاط کے ساتھ درج کیا ہے۔

اس کی تمام تاریخی تصانیف ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے ایک تو محمود بن سبکتگین اور اس کے بیٹوں کی تاریخ (وَبَنِیْهِ جسے الکتبی نے وَبَقِیَّةُ بنا ڈالا ہے اور جسے Süssheim نے تسلیم نہیں کیا (دیکھیے Prolegomena zu einer Ausgabe der im Brit. Mus. zu London verwahrten Chronik des Seldschuqischen Reichs، ص ۱۳، شمارہ ۲) اور دوسری خاندان سلجوق کی ابتدا سے آخر تک کی تاریخ تھی جو یقیناً قابل قدر ہو گی۔ جہاں تک تاریخ ادب کے متعلق اس کی تصنیفات کا تعلق ہے، ہمارے پاس اس کی محض وہ تصنیف پہنچی ہے جس میں محمد نام کے شعرا [اخبار المحمدین من الشعراء، طبع حیدرآباد دکن و قاہرہ] کا تذکرہ ہے اور جو اس کی وفات کے بعد مرتب ہوئی (دیکھیے de Slane: Cat. des Mss. Ar. de la Bibliothèque Nationale، شمارہ ۳۳۳۵)۔ اس نے نحویوں [اور لغویوں] کی جو تاریخ لکھی تھی اس کا صرف وہ حصہ سلامت رہا جو الذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، دیکھیے Cat. Codd. Ar. Bibl. Acad. Lugduno-Batavae، بار دوم، طبع Th. W. Junboll و de Goeje، ۲ : ۲۶، شمارہ ۸۴ [یہ کتاب انباہ الرواۃ علی انباہ النحاۃ کے نام سے چار جلدوں میں قاہرہ (۱۹۵۰ تا ۱۹۵۸ء) سے شائع ہو چکی ہے]۔ اس کی تصانیف میں سے ہمارے لیے سب سے بیش قیمت کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء ہے جو علوم متعارفہ (exact sciences) کی تاریخ اور مسلمانوں میں یونانی روایات کے اثرات کے سلسلے میں ہمارا اہم ترین مأخذ ہے اور جو محض ایک خلاصے کی صورت میں باقی بچی ہے جسے ۶۴۷ھ/ ۱۲۴۹ء میں محمد بن علی الزوزنی نے تیار کیا تھا۔ دیکھیے Ibn al-Qifṭī's Ta'rīkh al Ḥukamā', auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers طبع J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

**مآخذ**: (۱) ارشاد الاریب، طبع مارگولیتھ Margoliouth، سلسلۂ یادگار گب، ۶ : ۴۷۷ تا ۴۹۴؛ (۲) الصفدی: کتاب مذکور، ص ۲۳۳ تا ۲۳۴، جسے الکتبی نے فوات الوفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ص ۲ : ۹۶، میں نقل کیا ہے؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۵۸؛ (۴) وہی مصنف: حسن المحاضرۃ، ۱ : ۳۱۹؛ (۵) Leclerc: Hist. de la méd. ar.، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ (۶) Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur (Abh. für die Kunde des Morg., 1877)، ص ۱۲۹، شمارہ ۱۱۱؛ (۷) Wüstenfeld: Geschichtsschreiber der Araber، ص ۳۲۱؛ (۸) Brockelmann: G A L، ۱ : ۳۲۵؛ (۹) A. Müller: Über das Sogenannte Ta'rīkh al-ḥukamā', des Ibn al Qifṭī, Actes du Se congrès internat. des orient، باب اول، ۱، لائیڈن ۱۸۹۱ء، ۲، ص ۱۵ تا ۳۶؛ (۱۰) H. Dérenbourg: L'Histoire des Philosophes attribuée à Ibn al Kifti، در Opuscules d'un arabisant، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۳۷ تا ۳۸؛ [(۱۱) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، قاہرہ؛ (۱۲) الیافعی: مرآۃ الجنان، قاہرہ؛ (۱۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون؛ (۱۴) اسمعیل پاشا البغدادی: ایضاح المکنون، قاہرہ]۔

(G. Brockelmann [و ادارہ])

**قَفِیْز**: گنجائش کا ایک عربی پیمانہ (خشک * اشیا کا پیمانہ) جس میں ۲۵ سے ۵۰ لٹر Litre (۵ سے ۱۰ گیلن) تک سما سکتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں گنجائش کے پیمانوں کا استعمال خشک اور سیال

اشیا کے لیے عام تھا، جیسا کہ ان پیمانوں اور ان کے عربی ناموں سے ظاہر ہوتا ہے، برخلاف وزن کے پیمانوں اور ان کے ناموں کے جو یونانیوں اور رومیوں سے لیے گئے تھے ۔ اس کے باوجود زمانۂ دراز سے یہ دستور بھی جاری رہا ہے کہ اس قسم کی اجناس کی ناپ بجائے ان کے حجم کے ان کے وزن سے کی جائے اس لحاظ سے مشرق اور مغرب میں حالات کا ارتقا ایک دوسرے کے برعکس ہوا ہے ۔ پیمائش کے طریقے کے بدلے وزن کا طریقہ اختیار کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہوئی کہ وزن کے ذریعے منڈی کے لین دین کی نگرانی بآسانی ہو سکتی ہے، اور دوسری یہ کہ تجربے سے بہت جلد ثابت ہو گیا کہ اس بات سے بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی کہ آیا خشک اشیا کی پیمائش کے لیے بہت بڑے یا بہت چھوٹے پیمانے استعمال کیے گئے ہیں، کیونکہ اوپر کی تہ کا وزن بہت حد تک نیچے کی تہ کو دبا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر اور باتیں برابر ہوں، تو بڑی مقداروں کا وزن گنجائش کی ایک اکائی میں چھوٹی مقداروں کے وزن سے زیادہ ہو جاتا ہے ۔ ابتدائی زمانے میں گنجائش کے جو پیمانے استعمال ہوتے تھے ان کی جدول کے باہمی تناسب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں یکسانیت نہیں ہے ۔ ان پیمانوں کی لفظی فہرستوں میں سب سے زیادہ اختلافات پائے جاتے ہیں ۔ جدول میں جو اعداد و شمار دیے گئے ہیں (جن میں یہ پہلے فرض کر لیا گیا ہے کہ آب مقطر معمولی درجۂ حرارت پر ہے، وغیرہ) اور جن کا مطلب وزن میں اتنے کیلو گرام ہے، وہ ۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱-۱۷۶۲ء کے ایک مُدّ کے پیمانے پر مبنی ہیں جو قاہرہ کے عجائب گھر میں ہے ۔ اس پیمانے پر کندہ عبارت کے مطابق اس میں خالص پانی کے ۳۳۲ "درہم کَیل" سماتے تھے ۔ ہجرت کی ابتدائی صدیوں میں جو پیمانے استعمال ہوتے تھے وہ بظاہر زیادہ چھوٹے تھے یہاں تک کہ بعض دفعہ ان اعداد کے جو یہاں مذکور ہیں نصف کے برابر ہوتے تھے ۔

**گنجائش کے یا خشک پیمانے :** اسی حقیقت کی وجہ کہ گنجائش کے یہ پیمانے ابھی تک پورے طور پر بھولے نہیں، یہ ہے کہ انھیں فقہی کتابوں میں باقی رکھا گیا ہے ۔ یہ پیمانے کم از کم مشرق ممالک کی منڈیوں سے غائب ہو چکے ہیں، لیکن مغربی بحیرۂ روم کے قرب و جوار کے علاقوں میں قفیز آج کل بھی رائج ہے، مثلاً تونس میں، صقلیہ میں (Cafiso اور Cafisone، تیل کے وزن کرنے کا پیمانہ، ۱۰ سے ۲۰ کیلو گرام) اور ہسپانیا وغیرہ میں (Cahiz جمع Cahices، اناج کا ایک پیمانہ جو تقریباً ۶ء۶ ہیکٹولیٹر Hectolitre کے برابر ہوتا ہے)، وغیرہ ۔

**مآخذ :** (۱) Sauvaire : *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*، در *Journ. Asiat.*، سلسلہ ۸، ج ۸ (۱۸۸۶ء)، ص ۴۵۵ تا ۵۰۹؛ (۲) وہی مصنف : *A Treatise on Weights and Measures, by Eliya Archbishop of Nisibin*، در *Journal of the Roy. As. Soc.*، سلسلۂ جدیدہ، ج ۱۲ (۱۸۸۰ء)، ص ۱۱۵، ۱۱۷، ج ۱۶ (۱۸۸۴ء)، ص ۵۱۸؛ (۳) Decourdemanche : *Traité pratique des poids et measures des peuples anciens et des Arabes*، (پیرس ۱۹۰۹ء)، ص ۸۳، ۹۱؛ (۴) V. Queipo : *Essai sur les systèmes métriques et Monétaires*، پیرس ۱۸۵۹ء، ۱ : ۳۶۰ ۔

(E. V. ZAMBAUR)

**قَلات :** (کَلات، کِلات، کِھلات) : [(۱)]* برصغیر پاک و ہند کی ایک ریاست، جس کا فرمانروا خان کہلاتا تھا اور جو بلوچستان کے اہم ترین

حصے، یعنی سروان، جھلاوان، کچھی اور مکران کے "صوبوں"، نیز لس بیلہ اور خاران کی باجگزار ریاستوں پر مشتمل تھی؛ آج کل پاکستان کے صوبۂ بلوچستان کی ایک قسمت (ڈویژن)، جس میں قلات، کچھی، خاران، مکران اور لس بیلہ کے اضلاع شامل ہیں اور ۱۹۷۲ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی کل آبادی ۱۱۰۲۰۰۰ ہے [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بلوچستان]۔

(۲) ریاست [موجودہ قسمت] قلات کے صدر مقام، نیز اس قلعے کا نام جو خان کی جائے سکونت رہا ہے۔ قلات یا کلات (یا کِلات) کا لفظ عربی لفظ قَلْعَة یا یوں کہیے کہ فارسی لفظ کُلات (و کُلاۃ) کی بدلی ہوئی شکل ہے، جس کا عام تلفظ برصغیر پاک و ہند میں کَہنہ ہے۔ بلوچی زبان میں قلعے کے لیے عام طور پر لفظ کِہلات استعمال ہوتا ہے۔ سِکوں پر ہمیں کلات اور قلات دونوں الفاظ ملتے ہیں (W. H. Valentine: *Copper Coins of India*، ۱۹۲۱ء، ۲ : ۲۲۳)۔ قدیم زمانوں میں اسے ایک افسانوی ہندو راجا کے نام پر کلات سیوہ کہتے تھے۔ اس کا ایک اور معروف نام کلات نچاری تھا، جس کی توجیہ بالعموم یہ کی جاتی ہے کہ یہ مقامی براہوئیوں کے قدیم ترین قبیلے نچاری کے قبضے میں تھا۔ قدیم عرب مؤرخوں کو موجودہ نام سے اس شہر کا علم نہ تھا۔ ممکن ہے کہ یہ وہی کیزکانان ہو جسے عرب جغرافیہ نویس حاکم قصدار کا صدر مقام بتاتے ہیں (الاصطخری، در *BGA*، ۱ : ۱۷۶؛ ابن حوقل در سلسلۂ مذکور، ۲ : ۲۳۲، س ۵ ببعد)۔ اس کا محل وقوع [سابق ضلع] سراوان میں جھلاوان [رک بآں] کی سرحد کے قریب ہے۔ اس لحاظ سے اسے قدیم توران کی مملکت میں، جس کا دارالحکومت قصدار تھا، شامل ہونا چاہیے (آج کل عموماً اسے خضدار کہتے ہیں، جو جھلاوان میں ہے)۔ شاہنامہ (طبع Vullers، ۲ : ۹۴۶) کی رو سے قلات توران کے علاقے میں شامل تھا۔

پندرھویں اور سولھویں صدی ہجری میں بلوچ قبائل دریاے سندھ کی وادی کی طرف جاتے ہوئے براہوئیوں کے علاقے سے گزرے، تاہم قلات بدستور براہوئیوں کے قبضے میں رہا۔ اس وقت یہاں کا حاکم کمبرانی قبیلے کا ایک سردار تھا، جس کی نسل سے خوانین قلات کا سلسلہ چلا۔ انھوں نے نادر شاہ اور احمد شاہ درانی [رک بآں] کی سیادت تسلیم کر لی، چنانچہ ان دونوں کی ہندوستان پر فوج کشی کے دوران میں خوانین کی قوت بتدریج بڑھتی گئی۔ ان میں سے ممتاز ترین نصیر خان تھا، جس نے درانی خاندان کے طوق غلامی کو اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ احمد شاہ نے اسے ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء میں شکست دی اور قلات کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ اسے تسخیر کرنے میں ناکام رہا اور نصیر خان نے اپنی مفید مطلب شرائط اس سے منوا لیں۔ بعد ازاں نصیر خان نے ایک مضبوط قلعہ (جو میری کے نام سے مشہور ہے) تعمیر کرایا اور آس پاس کے قبائل میں اسے بے حد استحکام حاصل ہو گیا۔ ۱۸۳۵ء میں شاہ شجاع الملک قندھار کو دوبارہ فتح کرنے میں ناکام رہا تو اس نے قلات میں محراب خان کے ہاں پناہ لی۔ ۱۸۳۸ء میں محراب خان اپنے ساتھیوں کی سازش سے برطانوی فوج سے الجھ پڑا، جو درۂ بولان کے راستے قندھار پر چڑھائی کر رہی تھی۔ قلات پر ایک ہی حملے میں قبضہ کر لیا گیا اور خان خود اس حملے میں مارا گیا۔ اس کے دو سال بعد باغی براہوئی قبائل نے قلعے پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی ایجنٹ لوڈے Loveday اور ایک سیاح مے سن Masson کو انھوں نے گرفتار

کر لیا اور بعد ازاں لوڈے کو قتل کر ڈالا ۔ اس پر تھوڑے عرصے کے لیے قلات پر انگریزوں نے پھر قبضہ کر لیا، لیکن جلد ھی حکومت خوانین کے حوالے کر دی گئی [محمود خان ثانی (۱۸۹۳ء تا ۱۹۳۳ء) کے دور سے خوانین کی حیثیت برائے نام رہ گئی اور حکومت کا انتظام و انصرام برطانوی ایجنٹ کے ھاتھ میں چلا گیا ۔ برطانوی حکومت کے خاتمے پر قلات کا الحاق پاکستان سے ہوا ۔ ۱۹۵۵ء میں وحدت مغربی پاکستان کی تشکیل ہوئی تو ریاست کا خاتمہ ہو گیا، تاھم خان قلات احمد یار خان اپنی خدمات کی بنا پر اعلٰی عہدوں پر فائز رہے اور ۵ جولائی ۱۹۷۷ء کو مارشل لاء نافذ ہوا تو وہ بلوچستان کے گورنر تھے] ۔ قلات ایک چھوٹا سا شہر ہے جو سطح سمندر سے ۶۷۳۸ فٹ کی بلندی پر واقع ہے [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بلوچستان، پاکستان] .

**مآخذ :** (۱) H. Pottinger : *Travels in Beloochistan*، لنڈن ۱۸۱۶ء؛ (۲) C. Massons : *Journeys in Balochistan, Afghanistan etc.*، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۸۴۳ء؛ (۳) H. W. Bellow : *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۴) T. H. Thornton : *Life of Sir R. Sandeman*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۵) R. I. Bruce : *The Forward Policy*، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۶) J. Marquart : *Ērānšahr*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۷۵ ببعد؛ (۷) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۳۲، ۳۳۳؛ (۸) P. M. Sykes : *Ten Thousand Miles in Persia*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۲۵ تا ۲۳۷؛ (۹) *Census Reports Balochistan* برائے ۱۹۰۱ء، ۱۹۱۱ء (مطبوعۂ بمبئی)؛ [(۱۰) *The Statesman's year Book 1975-1976*؛ (۱۱) *Pakistan Year Book 1975*؛ نیز دیکھیے بذیل بلوچستان] .

(M. LONGWORTH DAMES [و ادارہ])

**تعلیقہ :** ضلع قلات کا رقبہ ۳۰،۹۳۱ مربع میل ہے اور رقبے کے لحاظ سے پاکستان کا سب سے بڑا ضلع ہے ۔ زیادہ تر براھوئی اور بلوچ لوگ آباد ھیں ۔ جن کا پیشہ کاشتکاری ہے ۔ گندم، مکئی اور جو کی کاشت ھوتی ہے ۔ جہاں ممکن ہے دریاؤں پر بند بنائے گئے ھیں ۔ دریائے بولان پر حال ھی میں ڈھاڈھر کے قریب ایک بہت بڑا بند باندھا گیا ہے جس کے ذریعے ھزاروں ایکڑ زمین سیراب ھوگی ۔ وادیوں میں دیہات کے قریب ناشپاتی، سیب، بادام، انگور اور انار بکثرت ھوتے ھیں ۔ بارش کم ھوتی ہے ۔ گرمی کا موسم شدید ھوتا ہے ۔ مشہور شہر قلات، قصدار، خضدار، مچھ، ڈھاڈھر، گنداوا، بھاگ اور لہڑی ھیں ۔ مستونگ ضلع قلات کا صدر مقام ہے اور کوئٹہ ۔ قلات ۔ کراچی کی شاہراہ پر واقع ہے ۔ اگرچہ اونٹ بار برداری کا اھم ذریعہ ہے، لیکن کچی اور پکی سڑکوں کے بن جانے سے لاریوں اور ٹرکوں کی آمد و رفت بھی شروع ھو چکی ہے ۔ جیکب آباد سے کوئٹے تک ریلوے لائن ہے ۔ ساراوان سے گزرتی ھوئی ساٹھ میل لمبی سپیزنڈ نوشکی ریلوے لائن بھی موجود ہے ۔ لوگوں کی مادری زبان براھوئی ہے ۔ تینتیس سے سینتیس فیصد تک لوگ سندھی اور بلوچی زبانیں بھی استعمال کرتے ھیں ۔ اردو بھی بولی جاتی ہے، مگر بہت کم ۔ خواندگی کا درجہ اتنا کم ہے کہ پاکستان میں قلات کا تینتالیسواں مقام ہے ۔ ۱۹۶۱ء میں صرف ۳۵ گریجویٹ تھے اور مڈل تک تعلیم یافتہ افراد ۱۲۴۸ تھے ۔ عورتوں میں تعلیم بہت کم ہے ۔ اب لڑکیوں اور لڑکوں کے پرائمری اور مڈل اور ھائی سکول کھلتے جاتے ھیں ۔ کالج بھی کھل رہے ھیں ۔ ھسپتال بھی تعمیر ھو رہے ھیں ۔ ان سہولتوں کا تفصیلی ذکر ذیل میں کیا گیا ہے ۔ قلات ڈویژن کا صدر مقام ہے جو

سطح سمندر سے ۶۷۳۸ فٹ کی بلندی پر کوئٹے سے نوّے میل جنوب میں واقع ہے۔ آئینِ اکبری میں بھی اس شہر کا ذکر ہے۔ ۱۷۵۸ء میں احمد شاہ ابدالی بھی یہاں حملہ آور ہوا تھا۔ شہر کا رقبہ تین مربع میل ہے۔ سردیوں میں اس کی آب و ہوا سرد اور خشک ہوتی ہے اور گرمیوں میں معتدل۔ یہاں لڑکیوں اور لڑکوں کے لیے ہائی سکول ہیں اور سول ہسپتال کے علاوہ شفاخانۂ حیوانات بھی ہے۔ ٹاؤن کمیٹی شہر کے انتظامات کی ذمے دار ہے۔ باقی مختلف دفاتر بھی ہیں۔ قلات کے سیب علاقے بھر میں بہترین شمار ہوتے ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد ضلع قلات میں متعدد ایسے منصوبوں پر کام شروع ہوا جن میں سے اکثر و بیشتر پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے ہیں اور ضلع ہر لحاظ سے جدید دور میں داخل ہو چکا ہے۔ زراعت، تعلیم، صحت، صنعت و حرفت، خوراک، ڈاک خانہ جات، امداد باہمی، پبلک ورکس وغیرہ کئی محکمے ضلع کی بہبود اور ترقی کے لیے کام کر رہے ہیں۔ دریائے شیریں آب اور دریائے ناری پر چھوٹے ۲ بند پہلے بھی تھے جن سے آبپاشی کی جاتی تھی، انھیں گنڈے کہتے ہیں، اب ان میں اضافہ ہو چکا ہے۔ دریائے بولان پر ڈھاڈر کے قریب ایک بہت بڑا بند (Weir) بنایا گیا ہے جس سے وسیع قطعۂ زمین سیراب ہو رہا ہے۔ اسی طرح سوئی کے قریب اللہ یار شاہ بند تعمیر ہوا ہے جو چوالیس ہزار ایکڑ زمین سیراب کرتا ہے۔ ڈویژنل ترقیاتی بورڈ قلات نے قصدار [رک بآن] کے سیلاب پر قابو پانے کے لیے بھی ایک بند بنوایا ہے۔ قصدار اور باغبانا کی وادیوں میں زرعی ترقی کے لیے کئی منصوبوں پر عمل ہو رہا ہے جن سے نو ہزار ایکڑ زمین کو فائدہ پہنچے گا۔ جہاں تک تعلیمی سہولتوں کا تعلق ہے سکول اور کالج کھل چکے ہیں۔ گنداوا میں مڈل سکول کھولا گیا ہے۔ قصدار، مچھ، ڈھاڈر، بھاگ، لہڑی اور مستونگ میں ہائی سکول ہیں۔ مستونگ اور قصدار میں ڈگری کالج ہیں۔ قصدار میں انجینئرنگ کالج کی تعمیر کے لیے بھی جگہ منتخب ہو چکی ہے۔ زنانہ تعلیم کی طرف بھی توجہ دی جا رہی ہے۔ مچھ میں لڑکیوں کا مڈل سکول ہے۔ مستونگ اور قصدار میں لڑکیوں کے لیے ہائی سکول ہیں۔ صحت عامّہ کی خاطر بھی یہاں پاکستان کے دیگر علاقوں کی طرح کام ہوا ہے۔ قلات، مستونگ، قصدار، بھاگ اور مچھ میں سول ہسپتال ہیں۔ قلات اور مستونگ میں علٰحدہ زنانہ ہسپتال بھی ہیں۔ مستونگ میں میٹرنٹی سنٹر اور قصدار میں پرائمری ہیلتھ سنٹر ہے۔ خاصے مقامات پر سول ڈسپنسریاں موجود ہیں۔ متحرک ڈسپنسریاں بھی ہیں جو دور افتادہ علاقوں میں آتی جاتی رہتی ہیں۔ اسی طرح ضلع میں جدید تعلیم کے ساتھ جدید ادویات کا بھی رواج ہو رہا ہے۔ حیوانات کے شفاخانے بھی ہیں، مثلاً مستونگ میں۔

ہر علاقے کی ترقی کے لیے آمد و رفت اور باربرداری کی سہولتوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے کوئٹے اور کراچی کے درمیان شاہراہ تعمیر ہوئی ہے جو قلات میں سے گزرتی ہے۔ مستونگ اور قلات کے درمیان پختہ سڑک ہے۔ سبی اور کوئٹہ کے درمیان پختہ سڑک کچھی [رک بآن] کے علاقے سے گزرتی ہے۔ مستونگ کرگپ اور کوئٹے کے درمیان بھی سڑک ہے۔ ریلوے لائن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ کوئلہ نکالنا ضلع کی سب سے بڑی صنعت ہے۔ مچھ کے گرد اور ڈیگاری کے علاقے میں کوئلے کی کانیں ہیں جن میں سے کوئی اڑھائی لاکھ ٹن کوئلہ سالانہ نکالا جاتا ہے اور

ملتان اور بہاولپور بھیجا جاتا ہے جہاں مختلف قسم کے کارخانوں میں استعمال ہوتا ہے اور پختہ اینٹیں بنانے کے کام آتا ہے۔ ساروان اور جھالاوان میں ہرنائی، رخشانی اور بلوچی نسل کی بھیڑیں پالی جاتی ہیں جن کی ہزاروں من اون ٹرکوں کے ذریعے کراچی بھیجی جاتی ہے۔ قصدار اور ستونک دونوں شہر اون کے مرکز ہیں۔ ریشم کے کیڑے بھی پالے جا رہے ہیں۔ قصدار میں بناسپتی گھی کا کارخانہ بن چکا ہے جو چھے ہزار ٹن گھی سالانہ تیار کرے گا اور موجودہ نرخ کے مطابق دو کروڑ زرمبادلہ سالانہ کمائے گا۔ ضلع میں پاور ہاؤس بھی بن رہے ہیں، بنک بھی کھل چکے ہیں اور ڈاک خانے بھی موجود ہیں۔ ان تمام امور کے باعث قلات کا پسماندہ ضلع اب ہر لحاظ سے ترقی کر رہا ہے۔

**مآخذ:** (۱) میر احمد خان: *Inside Baluchistan*، کراچی ۲، ۱۹۷۵ء؛ (۲) *District Census Report Kalat 1961*؛ (۳) *Imperial Gazetteer of India*، بلوچستان، کلکتہ ۱۹۰۸ء.

(ادارہ)

* **قلاوون:** المَلِک المنصور سیف الدّین ابو المعالی الالفی (= ہزاری، کہتے ہیں کہ اسے یہ نام اس لیے دیا گیا تھا کہ اسے ایک ہزار دینار میں خریدا گیا تھا [دیکھیے ملک کا فور ہزار دیناری])، الصّالحی، [النجمی]؛ بحری [رکَ باں] مملوکوں میں سے چھٹا سلطان۔ وہ قِپچاق [رکَ باں] میں [۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں] پیدا ہوا، وہاں سے مصر لایا گیا اور سلطان الصالح [نجم الدّین] اَیُّوب [رکَ باں] کے ہاتھ فروخت کیا گیا جس نے اسے ۶۳۷ھ/۱۲۳۹ء میں آزاد کر دیا۔ اس کی زندگی کے ابتدائی حالات معلوم نہیں۔ سلطان [الظاہر] بَیْبَرس [رکَ باں] کے عہد میں وہ ہزار سپاہیوں کا سردار مقرر ہوا۔ آگے چل کر اس نے ۶۷۱ھ/۱۲۷۳ء میں مغول کے خلاف مہم کے دوران میں بڑی ہوشیاری سے دریاے فرات عبور کرکے، اور پھر ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء میں ارمنوں کے خلاف ایک جنگ میں امتیاز حاصل کیا۔ بیبرس کے بیٹے سلطان بَرَکَہ خان نے ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء میں اسے دوبارہ ارمنوں کے خلاف روانہ کیا۔ جب ایک سال بعد یہ سلطان معزول کیا گیا تو امیروں نے اس کے ہفت سالہ بھائی الملک العادل سُلامِش [ابن الظاہر بیبرس] کو سلطان منتخب کرکے قلاوون کو اس کا نگران اور اتابک مقرر کر دیا۔ حقیقت میں اب قلاوُون ہی حکومت کرتا تھا اور سلامش کے ساتھ ساتھ اس کا نام بھی جمعے کے خطبوں میں لیا جاتا اور سکّوں پر ثبت ہوتا تھا۔ تین ماہ بعد سُلامِش کو تخت سے اتار دیا گیا اور قلاوُون کو [۶۷۸ھ] باقاعدہ تخت نشین کر دیا گیا اور خلیفہ نے بھی اس کی توثیق کر دی۔ مصر میں تو اسے فوراً سلطان تسلیم کر لیا گیا، لیکن شام میں اسے ایک اپنے حریف امیر سُنْقُر الأشقر سے نبرد آزما ہونا پڑا جسے شامی فوجوں نے دمشق میں سلطان منتخب کر لیا تھا۔ سُنْقُر کو شام کے بدویوں میں سے مدد گار مل گئے اور بیبرس کے بیٹوں کی اعانت بھی حاصل ہو گئی۔ معزول بادشاہ بَرَکہ خان جسے تخت سے اتارے جانے کے بعد کَرَک [رکَ باں] کی خود مختار ریاست مل گئی تھی اور اس کا بھائی خضر جو شام کے جنوبی حصے میں کئی قلعوں پر قابض تھا، اس سے مل گئے۔ دونوں فریقوں نے اپنی اپنی فوجیں جمع کر لیں، ۶۷۹ھ/۱۲۸۰ء کے اوائل میں دمشق کے جنوب میں جنگ ہوئی جس کا فیصلہ قلاوون کے حق میں ہوا، کیونکہ شامی فوجیں میدان چھوڑ کر بھاگ گئی تھیں۔ برکہ خان اس سے کچھ دن پہلے فوت ہو چکا تھا۔ اس کے بھائی خضر نے ۶۸۰ھ کے

موسم بہار میں بڑی خوشی سے قلاوون سے صلح کر لی جس کی رو سے اسے کَرَک بطور جاگیر عطا کر دیا گیا۔ سُنقر نے مغول سے مدد کی درخواست کی جو ایسے مواقع کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہی تھے۔ انہوں نے شمالی شام پر حملہ کر دیا اور لوٹ مار کرتے ہوئے بڑھتے چلے گئے۔ جب مغول بڑے پیمانے پر دوسری مہم کی تیاریاں کر رہے تھے تو سُنقر نے، جو اپنے ان ضرورت سے زیادہ مستعد دوستوں سے خوفزدہ ہو گیا تھا، اس شرط پر قلاوون سے صلح کر لی کہ وہ قلعۂ شَیزَر سلطان قلاوون کے حوالے کر دے اور شمالی شام کے قلعوں، یعنی صہیون، شغر، افامیہ (Apamea) اور کئی دوسرے مقامات پر اس کے لیے خود مختارانہ حکومت کرنے کا حق تسلیم کر لیا جائے۔ اپنے ان مخالفوں سے نجات پا کر قلاوون کو اب اپنی ساری توجہ حملہ آور مغول کی طرف مبذول کرنے کا موقع مل گیا جن کے ساتھ ارمنی، فرنگی اور گرجستانی بھی شامل ہو گئے تھے۔ دونوں فوجوں کی ٹکر [۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں] حمص پر ہوئی۔ اگرچہ شروع میں مغول کا پلہ بھاری تھا، تاہم آخر کار انہیں شکست ہوئی اور انہیں شام سے نکلنا پڑا۔ [مغول افواج کا سالار منکو تیمور اور اس کا بھائی ایلخان اباقا دونوں اسی سال فوت ہوئے]۔ جن دنوں سلطان کو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کئی جانب سے خطرات کا سامنا تھا، صلیبی محارب جو شام کے بیشتر ساحلی علاقے پر قابض تھے یہ طے نہیں کر سکے کہ اپنی پوری طاقت جمع کر کے کوئی فیصلہ کن قدم اٹھائیں۔ صرف سینٹ جان St. John کے رسالے کے سواروں نے جن کے پاس اَلمَرقَب کا قلعہ تھا، حِصن الأکراد [رک بآں] کے عامل کو جو اس قلعے کی طرف بڑھتا آ رہا تھا، دھوکے سے کمینگاہ میں پھانس لیا اور اچانک حملہ کر کے شکست فاش دے دی۔ مغول فوج کی تباہی کے بعد وہ اپنی مفید مطلب شرائط پر صلح کر کے اطمینان سے بیٹھ گئے اور بھی ایک سال بعد طرابلس کے کاؤنٹ اور دیویہ (Templars) نے کیا۔ ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں شہر عکہ سے بھی ایک معاہدہ کر لیا گیا، تاہم ارمنوں کو مغول کی مدد کرنے کی قلاوون نے یہ سزا دی کہ ان کے ملک پر لشکر کشی کر دی اور اسے لوٹ کر اور تباہ و برباد کر کے انہیں شدید نقصان پہنچایا۔

مغول کا خان آباقا [رک بآں] ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں اس دنیا سے کوچ کر گیا۔ اس کے جانشین نے اسلام قبول کر کے اپنا نام احمد رکھ لیا۔ اس کے اور قلاوون کے درمیان خطوط اور سفارتوں کا تبادلہ ہوا اور اگرچہ ان کے روابط کا نتیجہ باہمی اتحاد کی صورت میں تو نہیں نکلا، تاہم ان کے تعلقات کسی طرح بھی مخاصمانہ نہیں تھے۔ ۱۲۸۳ء میں احمد کو قتل کر دیا گیا۔ اس کا جانشین اَرغُون [رک بآں] بے دین رہا اور وہ اپنی مملکت کے یہودیوں اور عیسائیوں پر مہربان تھا۔ اس کی تجویز یہ تھی کہ پوپ اور شاہ فرانس کو اس بات پر آمادہ کرے کہ اس کے ساتھ ہو کر قلاوون کے خلاف مذہبی جنگ کریں، لیکن یہ منصوبہ کامیاب نہیں ہوا۔ سلطان نے اپنی جگہ پر جینوآ جمہوریت سے تعلقات قائم کرنے کے لیے گفت و شنید شروع کر دی اور اس سے ایک تجارتی معاہدہ طے کر لیا۔ اس نے قشتالہ (Castile) کے بادشاہ الفانسو Alfanso اور صقلیہ کے بادشاہ جیمز James سے ایک طرح کا دفاعی معاہدہ کر رکھا تھا۔ بوزنطی شہنشاہ Androniuos II Palaeologus ھپسبرگ Hapsburg کے شہنشاہ روڈلف اول، (Rudlof.I)، شاہ یمن اور فرمانروائے لنکا کے ساتھ

باہمی سفارت قائم ہوئی اور ایک دوسرے کے ملک میں اپنے اپنے سفیر مقرر کیے گئے ۔ قپچاق کا بادشاہ تُدَان مَنگو جو اسلام قبول کر چکا تھا، پہلا مسلمان فرمانروا تسلیم کیا گیا اور قلاوون کی جانب سے اسے ایک خطاب، ایک عَلَم اور ایک امتیازی نشان مرحمت ہوا ۔

قلاوون کے پیش نظر یہ مقصد تھا کہ سارے شام کو اپنی سلطنت میں شامل کر لے ۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے اس نے صلیبیوں سے اپنے معاہدے توڑنے میں ذرا بھی تردّد نہیں کیا، مثلاً اوائل ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء میں اس نے جانبازان سینٹ جان کے قلعے پر دفعۃً حملہ کر دیا ۔ اور منجنیقوں کی مدد سے دیواریں اس سرعت سے کھوکھلی کیں کہ قلعے کی محافظ فوج کو ہتیار ڈال کر قلعہ چھوڑنا پڑا ۔ بَراقیۃ کے مستحکم قلعے کو فتح کرنے کے لیے اس نے ایک اور تدبیر کی ۔ یہ قلعہ جو سمندر کے اندر ساحل کے قریب بنا ہوا تھا اور ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا والیٔ طرابلس بوہیمنڈ Bohemund ہفتم کے ایک باجگزار کے قبضے میں تھا ۔ قلاوون بوہیمنڈ کے پیچھے پڑ گیا اور اس نے اسے ڈراتا دھمکاتا شروع کیا، یہاں تک کہ آخر کار Bohemund نے اسے اپنے باجگزار سے خرید لیا اور سلطان کو راضی کرنے کے لیے اسے اس کے مورچے برباد کرنے کی اجازت دے دی ۔ صُور (Tyre) کی ملکہ مارگریٹ کو ذلت آمیز شرائط پر قلاوون سے صلح کرنا پڑی ۔ اس طرح اپنی بنیادیں مضبوط کر لینے کے بعد ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء میں وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے قدیم دشمن سُنْقُر الاشقر کو اس کے شامی مقبوضات سے محروم کرنے کی تدبیریں سوچے ۔ کئی معرکہ آرائیوں کے بعد قلاوون نے اسے اپنی مملکت سے دستبردار ہو کر قاہرہ واپس چلے جانے پر مجبور کر دیا ۔ اس نے کرک کے والی خضر کو اتنا دھمکایا کہ آخرکار اس نے اپنی ریاست قلاوون کے حوالے کر دی ۔ ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء میں اس نے طرابلس فتح کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ یہی ایک سب سے بڑا شہر تھا جو ابھی تک صلیبی جنگجوؤں کے قبضے میں تھا ۔ بوہیمنڈ Bohemund فوت ہو چکا تھا اور اس کی ماں اور بہن اس کے خالی تخت کی دعویدار تھیں ۔ سلطان نے اس جھگڑے میں مداخلت کی اور بالآخر شہر کا محاصرہ شروع کر دیا ۔ اگرچہ سمندر کے راستے طرابلس کو مدد مل گئی، لیکن پھر بھی تھوڑے ہی عرصے میں وہاں خطرہ اس قدر بڑھ گیا کہ متوفی بادشاہ کی ماں، جینوئی (Genoese) اور وینشی (Venetian) نو آبادی کے ساتھ شہر چھوڑ کر نکل گئی ۔ سلطان نے منجنیقوں کی مدد سے دیواروں کی جڑیں کھدوا کر انہیں گرا دیا اور چند سال تک یونہیں پڑا رہا اور اس کے بعد ساحل بحر سے کئی میل دور دریاے قَدِیْشہ کے کنارے آباد ہوا ۔ اس کے کچھ دن بعد قلعۃ بَطْرُون جو طرابلس کے جنوب میں ہے فتح کر لیا گیا ۔ یہ قلاوون کا آخری جنگی کارنامہ تھا ۔ اگلے سال [۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء] جب وہ اس بہانے سے عکّا کا محاصرہ کرنے کے لیے روانہ ہونے والا تھا کہ وہاں عیسائیوں نے مسلمانوں کو لوٹا اور قتل کیا ہے، تو قاہرہ سے شام جانے کے قصد سے نکلتے ہی وہ تھوڑی دور جا کر قاہرہ کے قریب وفات پا گیا ۔ شام پر مسلسل لشکرکشی کے علاوہ اسے نُوبہ (Nubia) کے خلاف بھی جنگ کرنا پڑی ۔ دو لڑائیوں میں اس نے شاہ شَمامُوم پر فتح پائی، لیکن اس کا اقتدار وہاں اسی وقت تک قائم رہا جب تک اس کی فوجیں وہاں موجود رہیں ۔ نوبہ میں اسے کوئی مستقل کامیابی حاصل نہ ہو سکی، گو اس نے شاہ شماموم سے یہ منوا لیا کہ وہ اسے قدیم خراج ازسرِنو ادا کرنا شروع کر دے ۔ اسے کئی بار اپنی پوری فوجی

قوت کے ساتھ جنوبی فلسطین اور بالائی مصر کے بدویوں کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا۔ یہ بات اس کی قوت و طاقت پر شاہد ہے کہ دوسرے سلاطین کے برخلاف اس نے باغیوں کو پوری طرح مطیع کر لیا۔ قلاوون نے بحیثیت مجموعی مکے کے مقدس شہر پر بھی اپنا اقتدار قائم رکھا اگرچہ شریف وقتاً فوقتاً خود مختار ہونے کی کوشش کرتا رہتا تھا۔

سلطان قلاوون شام میں مملوک سلطنت کو مستحکم کرنے میں کامیاب ہو گیا اور مغول کے حملوں اور لوٹ مار سے اسے جو نقصان پہنچا تھا، اس نے اس کی رفتہ رفتہ تلافی کر دی۔ حلب، بعلبک اور دمشق کے قلعوں کی بڑے وسیع پیمانے پر اصلاح و مرمت کی۔ اس کی مشہور ترین عمارت قاہرہ کا شفا خانہ ہے جس میں مختلف امراض کے لیے الگ الگ وسیع کمرے، تجربہ گاہیں، باورچی خانے اور وسیع گودام، جن میں خوراک اور دوائیوں کا بڑا ذخیرہ جمع رہتا تھا، موجود تھے۔ یہ شفا خانہ ایک مسجد اور مدرسے سے ملحق تھا۔ [اس شفا خانے میں ہر قسم اور ہر طبقے کے آدمی کے لیے علاج کی سہولتیں میسر تھیں۔ علاج کے بعد شفا خانے سے فارغ ہونے والے مریضوں کو نقدی اور کپڑے بطور عطیہ دیے جاتے تھے] مملوک سلاطین میں سے یہی پہلا بادشاہ تھا جس نے ایک [موروثی] شاہی خاندان کی بنیاد رکھی اس کی اولاد کی پانچویں پشت ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء تک حکومت کرتی رہی۔ [قلاوون بڑا بہادر، بردبار، عادل، حلیم الطبع حکمران تھا۔ اسی نے مملوک کی برجی فوج قائم کی۔ بعد میں برجی ممالیک سلاطین نے ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء تا ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء مصر و شام پر حکومت کی]۔

مآخذ : (۱) Quatremère : *Hist. des Sultans mamlouks*، ترجمۂ المقریزی : السلوک، ۱/۲ : ۱ تا ۳ مع ضمیمه جات؛ (۲) المقریزی : الخطط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲ : ۲۳۸، ۲۴۹ بعد، ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ (۳) ابن تغری بردی : المنہل الصافی، مخطوطه، وی انا، عدد ۳۲۱ : ۲ : ورق ۱۸۷ الف تا ۱۸۸ ب؛ (۴) *Rec. des Hist. des Croisades, Historiens orient*، ج ۱ تا ۴، بمواضع کثیرہ؛ (۵) Muir : *Mamluk or Slave Dynasty*، ص ۳۳ تا ۴۲؛ (۶) Reinaud : *Extr. des Historiens orient*، (پیرس ۱۸۲۹ء)، ص ۵۳۶ تا ۵۹۶؛ (۷) ابن ایاس : بدائع الزھور (بولاق ۱۳۱۱/۲-۱۳۱۲ھ)، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ (۸) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۴ : ۱۰۳ تا ۱۶۲؛ (۹) M. Herz Pascha : *Die Baugruppe des Sultans Qalā'ūn in Cairo*، در *Adh. des Hamburg. kolonialinst*، ج ۴۲ (سلسله B، ۲۲)؛ (۱۰) S. Lane Poole : *Cairo*، طبع ثالث (۱۸۹۸ء)، ص ۴۲ تا ۴۹؛ [(۱۱) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، ۲ : ۱۳۲؛ (۱۲) ابن تغری بردی : النجوم الزاھرة، ۷ : ۲۹۲ بعد؛ (۱۳) محی الدین بن عبدالظاھر (م ۶۹۲ھ) : تشریف الایام و العصور فی سیرة الملک المنصور، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) کرد علی : خطط الشام، ۲ : ۱۲۱ تا ۱۲۶]۔

(SOBERNHEIM)

**قلپاق** : (ترکی)؛ وسط ایشیا کا سر کا لباس جسے ترکوں نے یورپ میں رائج کیا اور وہاں دور دور تک پھیل گیا، لفظ قلپاق ایک دوسری سے بالکل مختلف ترکی بولیوں میں چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس کی تفصیل W. Radloff نے اپنی کتاب *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte* (۲ : ۲۶۸ بعد) میں دی ہے (دیکھیے نیز قلپاق)، مشرق ترکی کا لفظ تلپاک tilpāk، جغتای مشرق ترکی کا تالپاک tālpak، قرغیزی اور قرہ قرغیزی کا تلپاک telpak بمعنی ٹوپی، نرم نمدے کی ٹوپی، (دیکھیے نیز فرانسیسی talpack) یقیناً باہم ملتے جلتے الفاظ ہیں، اس کے متعلق دیکھیے Pavet de Courteille :

*Dict. turk-oriental* (ص ۳۰۸) - اپنی ابتدائی شکل میں قلپاق ایک مخروطی ٹوپی ہوتی ہے جسے بھیڑ کی کھال سے بنایا جاتا ہے، اسے اوپر سے چپٹا کردیا جاتا ہے اور جب اسے سر پر اوڑھتے ہیں تو وہ آنکھوں اور کانوں کو ڈھک لیتی ہے۔ اسے بنانے کے لیے سیاہی مائل رنگ کی کھالیں استعمال کی جاتی ہیں اور بلند مرتبہ لوگوں کے لیے قلپاق خاص طور پر سیاہ استرا خانی پوستین سے تیار ہوتی ہے۔ اس کے کناروں پر زیبائش کے لیے نسبۃً شوخ رنگ کا نرم سمور لگایا جاتا ہے، تمام تاتاری قبائل اس قسم کی ٹوپیاں قدیم زمانے سے آج تک پہنتے چلے آ رہے ہیں۔ G. Rosen کے مطابق ابتدائی زمانے میں عثمانلی ترکوں کے ہاں بھی یہ ٹوپی ان کے قومی لباس کا ایک جزو تھی۔ بایں ہمہ سترھویں صدی عیسوی کے وسط سے قبل نہ تو اس ٹوپی کا وجود ملتا ہے اور نہ لفظ قلپاق کا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد جب اسلام کی بدولت عربی رنگ غالب آیا تو قلپاق متروک ہو گئی اور اس کی جگہ انواع و اقسام کی پگڑیوں نے لے لی (دیکھیے پگڑیوں کے ۲۸٦ نمونے، در Michael Thalman : *Elenchus librorum or. mss*، وی آنا ۱۷۰۲ء، ٦ : ۲۹ ببعد، بر (Codex Turc VII Bologna)، لیکن قلپاق باب عالی کی عیسائی رعایا کے ممتاز افراد کے ہاں سر کے ایک امتیازی لباس کے طور پر بدستور استعمال ہوتی رہی؛ اگرچہ یہ درست ہے کہ اس کی اصلی شکل و صورت میں خاصی تبدیلی کر دی گئی تھی۔ سمور کی جگہ اب ایک موٹا نرم سیاہ نمدا استعمال کیا جاتا تھا اور اسے پھیلا کر تقریباً خربوزے کی شکل کا بنا دیا جاتا تھا ان ٹوپیوں میں سے تین انواع خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن میں سے ہر نوع ان پیشہ وروں کے نام سے مشہور تھی، جو اسے استعمال کرتے تھے، یعنی حکیم، صرّاف اور ترجمان قلپاغی۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک بھی محکمۂ سفارت کے ترجمان جو ترکی رعایا نہیں ہوتے تھے، باب عالی میں کام پر جاتے وقت حکماً قلپاق پہنتے تھے، چونکہ کمروں کے اندر قلپاق گرم اور وزنی ہونے کے باعث آرام دہ نہیں ہو سکتی تھی، اس لیے اسے اتار کر ایک کھونٹی پر ٹانگ دیا جاتا تھا۔ ان کھونٹیوں پر نقش و نگار تراشے جاتے تھے اور اکثر رنگ اور ملمع کا کام کیا جاتا تھا، انھیں "لیق" کہتے تھے اور انھیں خوشحال عیسائی گھروں کے سامان زیبائش کا ایک قابل قدر جزو سمجھا جاتا تھا، جب طرّبوش [ترکی ٹوپی] کا رواج عام ہو چلا اور یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ عیسائی آبادی بھی قلپاق کا استعمال ترک کر دے گی، تو عزّت محمّد پاشا صدر اعظم نے ۱۸۳۲ء میں ایک فرمان جاری کیا کہ تمام غیر ترکی رعایا فِز [فس] کی جگہ قلپاق پہنے، لیکن اس فرمان پر زیادہ مدت تک عمل نہ ہو سکا۔ آج کل صرف آرمینیا کے باشندے قلپاق بناتے اور پہنتے ہیں۔ ایک زمانے میں بھیڑ کے بچوں کی عمدہ کھالیں اُرلہ Urla سے جو روسی تاتار میں واقع ہے، درآمد کی جاتی تھیں، نیز خیوا اور بخارا سے بھی، اور استانبول کے نام نہاد قلپاقجیلر چارشو [کلاہ فروشوں کے بازار] میں فروخت ہوتی تھیں۔ جن لوگوں نے اپنے سرُ کے لباس کے لیے قلپاق کا نام اختیار کیا، ان میں سے بلقان کے سلاف Slav قبائل بالخصوص قابل ذکر ہیں (دیکھیے سلاو؛ کلوبک Klobuk، xoλβáxι) ۱۷٦۳ء تک ہنگری کی سوار فوج بھی سر پر قلپاق پہنتی تھی۔ ہنگری کے رؤسا اور رومانیہ کے بویار Boyars اپنے رسمی لباس کے ایک جزو کے طور پر علاقۂ قطب شمالی کی نفیس ترین سمور سے بنی ہوئی اونچی اونچی ٹوپیاں جن میں بیش قیمت مرصّع بکلس ٹانکے ہوتے ہیں، پہنتے ہیں؛ انھیں بھی قلپاق ہی کہتے ہیں (مگیار Magyar : کلّپگ Kolpag ؛

دیکھیے نیز کَلَپ (bat = kalap) ۔ ہو سکتا ہے کہ ھنگری والوں نے یہ ٹوپی سترھویں صدی کے آغاز میں عثمانی ترکوں کی تقلید میں اپنائی ہو (نیز دیکھیے I. Szendrei : *A magyar viselet torténeti fejlödéss*، بوڈاپسٹ ۱۹۰۵ء، بذیل مادّہ) ۔ جرمنی کے رسالے کے سواروں (Hussars) میں جو فریڈرک اعظم کے زمانے سے قلپاق پہنتے تھے، ریچھ کی کھال کے اوپر لگی ہوئی کپڑے کی اس پٹی کو Kolpak کہتے تھے جس کے رنگ سے رجمنٹ کی نشان دہی ہوتی تھی ۔ فرانس کی پہلی شہنشاہیت میں فرانسیسی فوج کے بعض دستوں کے لیے قلپاق (colback) بطور سر کے لباس کے رائج کی گئی، دوسری شہنشاہیت کے دوران بندوق بردار سوار (chasseurs) ایک ٹوپی پہنتے تھے جس کا نام تلپاق talpack تھا ۔

**مآخذ** : (مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ) دیکھیے: (۱) Ch. white : *Hünsliches Leben und Sitten der Türken*، ج ۲ (برلن ۱۸۴۵ء)، ص ۲۹۹ ببعد؛ (۲) d' Ohsson : *Tableau de l' Empire Othoman*، ۴ (پیرس ۱۷۹۰ء) : ۱۳۷؛ (۳) *Magyar Nyelvör*، ۴ (بوڈاپسٹ ۱۸۷۵ء) : ۳۰۰ (G. Szarvas)؛ نیز ۶ : ۳۶۵ ۔

(FR. BABINGER)

* **قُلْجَہ** : بالائی وادی اِلی [رک بآں] میں ایک قصبہ ہے ۔ اس علاقے کی ایک اسلامی سلطنت کا پہلا تذکرہ ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں شروع ہوتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا بانی پہلے رہزنی کرتا تھا اور گھوڑے چراتا تھا ۔ اس کا نام جوینی نے اوزار (GMS، ۱۶ : ۵۷) اور جمال قرشی نے بوزار (در Barthold : *Turkestan*، ۱ : ۱۳۵ ببعد) لکھا ہے ۔ مؤخر الذّکر کے قول کے مطابق اس نے حاکم بااختیار کی حیثیت سے طغرل خان کا لقب اختیار کیا ۔ سلطنت کا صدر مقام المالیغ Almāligh تھا جس کا ذکر پہلے پہل اسی سلسلے میں اور بعد ازاں ایک بڑے اور خوشحال تجارتی شہر کی حیثیت سے آتا ہے ۔ اس کے محل وقوع کے بارے میں ہماری معلومات زیادہ تر چینیوں کی مرہون منت ہیں (در Bretschneider : *Med. Researches*، اشاریہ) یہ بحیرۂ سیرم اور درۂ تلکہ کے جنوب میں اِلی کے شمال میں اور غالباً موجودہ قلجہ کے شمال مغرب میں واقع تھا ۔

**مآخذ** : المالیغ کے محل وقوع کے بارے میں دیکھیے بالخصوص (۱) Bretschneider : *Mediaeval Researches*، ۱ : ۶۹ ببعد؛ ۲ : ۳۳ ببعد؛ (۲) مسیحی مآخذ سے حوالوں کا ایک مجموعہ مرتبۂ I. Hallberg : *L' Extreme Orient* وغیرہ، Göteberg ۱۹۰۹ء، ص ۱۷ ببعد (*Almalech*)؛ (۳) مسیحی کتبات سزار کے لیے بالخصوص رک بہ P. Kokowtzow، در *Zap*، ۱۶ : ۱۹۰ ببعد؛ (۴) ۱۸۶۰ تا ۱۸۶۲ء کی بغاوت کے متعلق W. Radloff : *Aus Siberien*، ۲ : ۳۹۳ ببعد؛ (۵) Dyakow، در *zap*، ۱۸ : ۲۳۳ ببعد؛ (۶) کتاب مذکور (ص ۲۳۹) برائے مآخذ (مرتبۂ L. Kotvič)؛ (۷) روسی دور حکومت کے بارے میں رک بہ N. Pantusov : *Sv'ed'eniya o Kuldžinskom rayona za 1871-1877 godi*، قازان ۱۸۸۱ء؛ (۸) Kostenko : *Turkestanskiy Krai*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۰ء، ۱ : ۲۷۳ ببعد؛ (۹) چینی حکومت دوبارہ بحال ہونے کے بعد کے حالات پر دیکھیے D. Fedorow : *Opit v'enno-statističeskago opisaniya Iliyskayo Kraya*، تاشکنت (تاشقند؟)؛ (۱۰) W. Barthold : *zap*، ۱۵ : ۱۳۱ ببعد؛ (۱۱) S. N. Veletzkiy، در *Izv. Rusk. Geogr. Obshč*، ۱۹۱۵ء، ۵۱ : ۱۳۹ ببعد ۔

([و تلخیص از ادارہ] W. BARTHOLD)

* **اَلْقُلْزُم** : ایک بندرگاہ جو بحیرۂ احمر (عربی : بحر القلزم [رک بآں] بحرالھند یا الحبشہ کے کنارے واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے [۲] لائیڈن،

بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: کتاب صورت الارض، طبع v. Mžik، در *Bibl. arab. Histor. und Geogr.*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ۳: ص ۳۱، شمارہ ۴۶۹؛ (۲) البتّانی: الزیج الصابی، طبع Nallino، ۲: ۵۲، شمارہ ۲۵۷؛ ۳: ۲۳۰، کالم ۲؛ (۳) الفرغانی: *Elem. astron.*، طبع Golius، ص ۷۴؛ (۴) الاصطخری: *BGA*، ۱: ۶، ۲۸ ببعد، ۳۸؛ (۵) ابن حوقل: *BGA*، ۲: ۱۱، ۱۷، ۳۶ تا ۴۰، ۴۹، ۲۰۴؛ (۶) المقدسی: *BGA*، ۳: ۱۹۳ تا ۱۹۶، ۲۱۳ تا ۲۱۵، ۳۱۳؛ (۷) ابن الفقیہ: *BGA*، ۵: ۷۴، ۶۹، ۷۸، ۷۰؛ (۸) ابن خرداذبہ: *BGA*، ۶: ۹۱، ۷۱، ۸۱، ۱۵۳ تا ۱۵۵؛ (۹) ابن رستہ: *BGA*، ۷: ۹۴؛ (۱۰) الیعقوبی: *BGA*، ۷: ۳۳۰؛ (۱۱) المسعودی: مروج الذہب، طبع پیرس، ۹: ۷۴؛ (۱۲) وہی مصنف: کتاب التنبیہ: *BGA*، ۸: ۲۰، ۵۵، ۳۳؛ (۱۳) المقریزی: الخطط، بولاق، ۱: ۲۰۳؛ (۱۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۹۸؛ (۱۵) القلقشندی، در Wüstenfeld: *Abh. G. W. Göttingen*، ۱۸۷۹ء، ۲۵: ۱۴۰؛ (۱۶) البلاذری: فتوح، ص ۲۲۸، ۲۳۸؛ (۱۷) ناصر خسرو: سفر نامہ، ترجمۂ Schefer، ص ۱۲۲ ببعد، ۱۷۹ ببعد وغیرہ؛ (۱۸) الادریسی: طبع Jaubert، ص ۳۳۱، ترجمۂ Gildemeister، در *ZDPV*، ۱۸۸۵ء، ۸: ۱۲۹؛ (۱۹) الدمشقی: طبع Mehren، ۱۵۱، ۱۶۵، ۲۳۱؛ (۲۰) Quatremère: *Mémoires géogr. et histor. sur l' Egypte*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱: ۱۵۱ تا ۱۸۹، ۵۱۵ ببعد؛ (۲۱) Amélineau: *La géographie de l' Egypte à l' époque copte*، پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۷ تا ۲۲۹؛ (۲۲) Dillmann: *Überpithom, Hero, Klysma*، در *SB Ak. W.* ۱۸۸۵ء، ۲: ۸۸۹ تا ۸۹۸؛ (۲۳) G. Wiet: *La presqu'île due Sinai*، ۱۹۰۸ء، *Biblisthéque de l' école de. haut. etudes*، جزو ۱۷۴، ص ۸۹ تا ۹۲، ۱۱۳ بمواضع کثیرہ؛ (۲۴) وہی مصنف: *Les inscriptions arabes de la Qalʿah Guindi*، در *Syria*، ۱۹۲۲ء، ۳: ۱۵۰ ببعد؛ (۲۵) R. Hartmann، در *ZDMG*، ۷۰: ۴۹۷، حاشیہ ۲، ص ۵۱۵، حاشیہ ۱؛ (۲۶) Maspero-Wiet: *Matériaux pour servir à la géogr. de l' Egypte*، M. I. F. O. ۱، ۳۶: ۵، ص ۱۷۰، بذیل مادّۂ السویس؛ (۲۷) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، ۱۲: ۹۹؛ (۲۸) C. Kühmann: *Die Ost-grenze Ägyptens*، Diss برلن ۱۹۱۱ء، ص ۵ ببعد۔

(HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

* **قلطہ**: رک بہ قسطنطینیہ۔

* **القلعہ**: Alcala، رک بہ قلعۃ بنی عباس وغیرہ۔

* **قلعۃ بنی حمّاد**: وسط مغرب کا ایک شہر جو اب صفحۂ ہستی سے مٹ چکا ہے، لیکن پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں سلطنت حماد دیہ کا دارالحکومت تھا۔ (دیکھیے مادّۂ حماد دیہیہ، ۲: ۲۵۲) القلعۃ (البکری اور کتاب الاستبصار میں قلعۃ ابی طویل) کی بنیاد ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء (یاقوت میں ۳۷۰ دیا ہے، معجم، ۴: ۱۶۳) میں حماد بن بلکّین [رک باں] نے ایک پہاڑ کے پہلو پر رکھی تھی جس کا نام ابن خلدون نے کیانہ یا عجیسہ دیا ہے اور الادریسی نے تاقربست یاقوت میں تاقربوست لکھا ہے۔ آج کل جبل تکربست لکھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے اس جگہ غالباً ایک رومی قلعہ بنا ہوا تھا۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ابو یزید [رک باں] نے ان علاقوں میں فاطمی فوجوں کو روکنے کی کوشش کی تھی جو المغرب میں اس کی پسپائی کے وقت اس کا تعاقب کر رہی تھیں۔ اس لیے یہ جگہ اس بات کے لیے بہت موزوں تھی کہ حماد کا مأمن بن سکے چنانچہ یہیں بیٹھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے دشمن زناتہ کا جو مغرب سے حملہ آور ہوتے تھے اور اس وقت

انھوں نے اس کے دارالسلطنت اشیر کا محاصرہ کر رکھا تھا اور قیروان کے زائریوں کا جو مشرق سے حملہ آور ہوتے تھے، کامیابی سے مقابلہ کرے۔ حماد نے نئے شہر کی آبادی یوں بڑھائی کہ المسیلة اور حمزة کے باشندوں کو یہاں منتقل کر دیا اور ان شہروں کو تباہ کر ڈالا۔ اس کے علاوہ قبیلۂ جزاوة کے آدمیوں کی بھی ایک کثیر تعداد یہاں بسائی۔ اس نے یہاں مسجدیں کاروان سرائیں اور رفاہ عامّہ کی طرح طرح کی عمارتیں تعمیر کرائیں اور ان سب کے گرد ایک فصیل بنوائی جو پہاڑ کو چاروں طرف سے گھیرتی تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

**مآخذ**: (۱) البکری: Descr. de l'Afrique، طبع و ترجمہ از de Slane متن (بار دوم الجزائر ۱۹۱۱ء) ص ۴۹، ۸۲ ترجمہ (تصحیح شدہ نسخہ الجزائر ۱۹۱۳ء)، ص ۱۰۵، ۱۶۶؛ (۲) الادریسی: Descr. de l'Afrique et de l'Espagne، طبع Dozy و de Goeje، متن ص ۸۶، ۹۱، ترجمہ ص ۹۹، ۱۰۶؛ (۳) ابن خلدون: Hist. des Berbères، طبع de Slane، ۱: ۲۲۱ ببعد، ۲۵۰، ۲۵۱؛ ترجمہ de Slane، ۱: ۲۸۵؛ ۲: ۴۳ ببعد، ۸۹، ۹۰؛ (۴) کتاب الاستبصار طبع von Kremer (وی انا ۱۸۵۲ء)، ص ۱۹، ۲۰، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ترجمہ Fagnan: L'Afrique Soptentrionale au XII Siècle، قسطنطین ۱۹۰۰ء، ص ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۹۹ تا ۱۰۱، ۱۰۵؛ (۵) L. de Beylié: La Kaloa des Beni Hammad. Une capitale berbère de l'Afrique due Nord au XIe Siècle، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۶) H. Saladin و P. Blanchet: Description des monuments de la kaala des Beni Hammad، (Nouvelles Archives des Missions scient، جلد ۱۷) (پیرس ۱۹۰۸ء)؛ (۷) Marçais: Les poteries et les faiences de la Qala'a des Beni Hammad، قسطنطین ۱۹۱۳ء؛ (۸) Mequesse: La Kalaa des Beni Hammad، Revue Africaine ۱۸۸۶ء)؛ (۹) Robert: La Kaloa et Tihamamine (Bull de la Soc-archéol. de constantine، جلد ۳۶، ۱۹۰۳ء).

(G. Yver) [تلخیص از ادارہ]

**قلعة بنی عباس**: الجزائر کا ایک شہر جو برج بو عرّاریج کے شمال مشرق میں ۲۴ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ قلعة بنی عباس ۳۵۰۰ فٹ کی بلندی پر ایک قدرتی محفوظ مستحکم مقام پر ہے جو ایک بلند مسطح میدان ہے اور ناہموار اور عمیق پہاڑی نالوں میں محصور ہے۔ اس کی بلندی ۱۸۰۰ سے ۲۰۰۰ فٹ تک ہے اور اسے گرد و نواح کے علاقے کے ساتھ زمین کا ایک پتلا سا قطعہ ملاتا ہے جس کے دونوں طرف عمودی چٹانیں ہیں۔ شہر چار حصوں میں منقسم ہے جو قبل ازیں اکثر آپس میں برسر پیکار رہتے تھے۔ اس وقت ان میں سے ایک حصہ تقریباً کھنڈر بن چکا ہے یہ بنو عباس کا اہم ترین مرکز ہے جن کا علاقہ وادی ساحل اور مجانہ کے درمیان واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

**مآخذ**: (۱) Carette: Etudes sur la kabylie، پیرس ۱۸۴۸ء، جلد ۲؛ (۲) Daumas و Fabar: La Grande Kabylie، الجزائر و پیرس ۱۸۴۷ء، باب ۳؛ (۳) Berbrugger: Les Epoques militaires de la Grande Kabylie، الجزائر ۱۸۵۷ء، ص ۷۹ تا ۸۶، ۹۱ تا ۱۰۳؛ (۴) Ch. Férand: Les Moqrani seigneurs de la Medjana, Notices et mémoires de la Soc. archéol. de constantine، ۱۸۷۱ء اور Histoire des Villes de la Province de Constantine (Sétif, Bordj bou Areridj, Mesila, Bou Saada)، قسطنطین ۱۸۷۲ء؛ (۵) L. Rion: L'Insurrection de 1871 en Algérie، الجزائر ۱۸۹۱ء، مقدمہ۔

(G. Yver) [تلخیص از ادارہ]

* **قلعة جُعبر**: رک بہ جعبر۔

* **قلعة رَباح**: (calatrava) وسطی اندلس میں صوبۂ طُلَیطلہ سے متصل صوبہ سوداد ریال (Ciudad Real) کے شمالی حصے میں اسی عربی شہر کا ویرانہ موجود ہے۔ یہ شہر پہلی صدی ہجری کے آخر یا دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ابو عبداللہ علی بن رباح اللخمی کے نام سے، جو تابعی تھے، اور موسٰی بن نُصَیر کے ساتھ اندلس آئے تھے، آباد ہوا تھا۔ خلفائے بنو امیّہ کے زمانے میں یہ قلعہ (جو رومی یا ہسپانوی کھنڈروں پر تعمیر ہوا تھا) عربوں کا پشت پناہ بنا رہا۔ اس کا محل وقوع صوبۂ سوداد ریال Ciudad Real میں وہ مقام ہے، جہاں دریائے جیجیولا زنکارا The Gigüela Záncara اور وادی آنہ الثمو The Guadiana Alto اور بجو آزور Bajo-Azuer آ ملتے ہیں۔ یہ مقام موجودہ کاریون Carrion de Calatrava سے تقریباً تین میل کے فاصلے پر ہے۔ اگر شہر کاربون اور اس کے قریب شہر کا سٹیلولا ویجا (Castillo la Vieja) کی زمینیں کھودی جائیں تو اس عربی شہر کا پتا چل سکتا ہے۔ خلفائے بنی امیّہ کے بعد بھی ۴۷۸ھ/۸۵-۱۰۸۴ء تا ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء تک قشتالہ کی عیسائی سلطنت کے مقابلے کے لیے وہ ہمیشہ اسلامی فوجوں کی چھاؤنی بنا رہا۔ ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں بادشاہ قشتالیہ الفانسو ہفتم نے قلعہ رباح پر قبضہ کرکے صلیبی جنگجوؤں کے ایک گروہ، یعنی Templers کے حوالے کر دیا۔ اس واقعے کے دس برس بعد، یعنی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں موحدین کی فوجوں نے ٹمپلرز کو قلعۂ رباح سے نکال دیا۔ اس کے دوسرے سال ہسپانیہ کے عیسائیوں نے مسلمانوں سے لڑنے کے لیے ایک دوسرا بڑا گروہ تیار کر لیا اور اس کا نام Knights of Calatrava، یعنی "فارسان قلعہ رباح" رکھا۔ اس متعصب عیسائی گروہ کے قیام کے ۳۹ برس بعد موحدین نے الارک Alarcos کی لڑائی میں جو ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء میں ہوئی، عیسائیوں کو شکست فاش دی۔ الارک کا محل وقوع موجودہ شہر سوداد ریال سے مغرب میں تھا۔ اس لڑائی کے بعد موحدون نے قلعۂ رباح پر قبضہ کرکے اس کو بالکل مسمار کر دیا۔ اسی اثنا میں فرسان قلعۂ رباح نے قلعۂ شلب ترہ Salvatierra پر قبضہ کر لیا۔ آخرکار ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں موحدین کی فوجوں نے قلعۂ شلب ترہ پر حملہ کرکے عیسائیوں کو وہاں سے نکال کر اس پر خود قبضہ کر لیا۔ اس واقعے کے دو برس بعد شہر بطلیوس (Badajoz) سے قریب مقام عقاب پر موحدین کو عیسائیوں کے مقابلے میں ۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء میں شکست ہوئی۔ اس کے بعد مسلمانوں کی قوت کو اندلس کے ان نواح میں زوال آ گیا اور قلعۂ رباح پر عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا۔ انہوں نے اس کو درست کرکے اسی نام کا ایک اور شہر ۳۰ میل جنوب میں وادی آنہ کے کنارے موجودہ شہر کلزادہ دی کلاٹ راوا سے قریب بسایا۔ اب عربی قلعۂ رباح کا نام عیسائیوں میں پرانا کلاٹ راوا اور اس نئے عیسائیوں کے بنائے ہوئے شہر کا نام لیا کلاٹ راوا ہو گیا۔ انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں یہ عیسائیوں والا نیو کلاٹ راوا (لیا قلعۂ رباح) بھی برباد ہو گیا اور عربی نام قلعۂ رباح کا وجود کلاٹ راوا کی شکل میں بگڑ کر فقط ان علاقوں میں رہ گیا جو کلاٹ راوا ثالث کے عیسائی طبقے کو عطا کیے گئے تھے! چنانچہ اب تک ان علاقوں کی زمین کو کیمپودی کلاٹ راوا Campo de calatrava، یعنی علاقۂ قلعۂ رباح کہتے ہیں۔ یہ تمام مقامات موجودہ صوبۂ سوداد ریال میں واقع ہیں [اسلامی عہد میں قلعۂ رباح کورۂ طلیطلہ کا ایک بڑا شہر اور علاقہ تھا جس میں بہت سے مواضع و اطراف شامل تھے۔ بنو بکر اور بنو لخم بکثرت ان

اطراف میں آباد تھے۔ اس شہر کے ساتھ بہت سے مشاہیر منسوب ہیں، مثلاً (۱) محمّد بن سعد الرباحی جو نحو و لغت اور فن شعر کے ماہر تھے۔ ان کو شہر جیان سے منسوب کرکے جیانی بھی کہتے تھے؛ (۲) محمّد بن ابی سہلویہ۔ جو فقیہ و محدث تھے؛ (۳) قاسم بن الشارح الرباحی بھی محدث اور فقیہ تھے].

**مآخذ:** (۱) Madoz: *Diccion. Geogr.-estad.-hist*، ۵: ۲۶۹ تا ۲۹۳؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۶۷۶؛ (۳) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، ص ۱۸۶ (= ۲۲۵)؛ (۴) البیان المغرب (مترجمۂ Fagnan)، بمدد اشاریہ؛ (۵) Burke: *Orders of knighthood*، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ [(۶) محمّد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ۲۰۳ تا ۲۰۴، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء].

(C. F. SEYBOLD)

* **قَلْعَةُ الرّوم:** رَکَ بہ روم قلعہ.

* **قلعۂ سفید:** ایک قلعہ جو فارس میں ۳۰ درجے ۱۰ عرض البلد اور ۵۱ درجے ۳۰ طول البلد مشرق پر واقع ہے۔ یہ وادی کہرہ Kohra' کے مشرقی حصے میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر بنا ہوا ہے۔ یہ چوٹی منبسط اور مسطح ہے اور اس کے پہلو ہر طرف زمین تک سیدھی ڈھلوان شکل میں پہنچتے ہیں۔ اس کے اوپر پہاڑی ڈھلوان پگڈنڈیوں کے ذریعے رسائی ہوتی ہے۔ وہاں پہنچ کر ایک وسیع سطح مرتفع نظر آتی ہے جو روئیدگی سے پٹی پڑی ہے اور جسے متعدد چشمے سیراب کرتے ہیں اور جیسا کہ فارس نامہ میں درج ہے کہ اس کی حفاظت کے لیے ایک مضبوط فوج کی ضرورت ہے۔ قلعہ اور اس کے گردونواح کے علاقے کا حال بعض مصنفین نے لکھا ہے، مثلاً ابن البلخی نے فارس نامہ میں (عبارت متعلقہ وصف قلعۂ مذکور کو مستوفی نے نزہة القلوب میں اور علی یزدی اور میر خواند (دیکھیے مآخذ) نے نقل کیا ہے)۔ انیسویں صدی کے یورپین سیاحوں نے اس کے جو حالات قلمبند کیے ہیں، ان میں Stolze کا بیان خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس نے Andreas کے ساتھ مل کر پہاڑ اور قلعے کے ہر حصے کا بغور معائنہ کیا۔ Stolze کی رائے میں Kinnier کے، جس نے ۱۸۱۰ء میں قلعے کو دیکھا تھا، بیانات ناقابل اعتبار ہیں.

فارسی جغرافیہ نویسوں اور مؤرخوں نے اس قلعے کا نام قلعہ إسفید (سفید، سپید) لکھا ہے؛ قلعہ اسپیدوز بھی ملتا ہے۔ موجودہ زمانے میں صرف قلعۂ سفید ہی ایک نام ہے جو مستعمل ہے، اس کا عربی ترجمہ کرکے ابن الأثیر (طبع Tornberg، ۱۱: ۳۶) نے اس قلعے کا نام القلعة البیضاء لکھا ہے۔ سفید قلعہ نام کے قلعے دوسرے علاقوں میں بھی ہیں جہاں عربی اور فارسی بولی جاتی ہے (مثلاً الحیرة، المدائن، نخلستان رحبہ جو حوزان کے مشرق میں ہے اور افغانستان میں قیروان کا علاقہ وغیرہ؛ لیکن وہاں یہ نام غالبًا اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کی تعمیر کے لیے نہایت چمکدار سفید پتھر استعمال کیے گئے ہیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ البنداری نے تاریخ دولة آل سلجوق (طبع Houtsma، ۲: ۱۸۸، س ۳۱) میں قلعۂ سفید کو قلعۂ گل و گلاب کا نام دیا ہے.

بہبہان سے شیراز جانے والی پہاڑی سڑک پر قلعۂ سفید سب سے زیادہ نمایاں مقام ہے۔ یہی سڑک خوزستان اور فارس کے درمیان ذریعۂ آمدورفت ہے۔ اس بات کو یقینی مانا جا سکتا ہے کہ ایسی شاندار جگہ کی حفاظت کے ذریعے بہت قدیم زمانے ہی میں قلعے بنائے گئے ہوں گے۔ جن "ایرانی دروں" میں سے ہو کر سکندر اعظم نے ہخامنشیوں

Achaemenids کے آبائی وطن میں داخل ہونے کی کوشش کی تھی اور پرسس (Persis) کے صوبیدار Ariobarzanes نے اپنی زبردست فوج کے ساتھ جن کی حفاظت کی تھی، ان کا بعض مصنفین، مثلاً Forbiger, Droysen, Mützel، Vincent نے وادیِ قلعۂ سفید میں سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ Ritter (Erdkunde، ۹ : ۱۳۸) ان سے اختلاف کرتے ہوئے قلعۂ سفید کو .Uxiant کا گڑھ بتاتا ہے اور "درہ ہائے ایران" کو اس سے بہت آگے مشرق کی جانب مقرر کرتا ہے۔ Ritter کی رائے کی Mützel نے اپنے محررہ Curtius کے نسخے (برلن ۱۸۴۱ء)، ص ۴۱۴ ببعد میں اور Stolze (کتاب مذکور، ص ۲۶۲ ببعد) نے خاص طور پر تردید کی ہے۔ Stolze نے کتاب مذکور میں یہ بات خاصے مدلل طریقے سے ثابت کردی ہے کہ قلعۂ سفید کے علاقے میں اور ان درہ ہائے ایران جن کا سکندر کے مؤرخوں نے ذکر کیا ہے، کے محل وقوع میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ ان دروں کی جاے وقوع کہیں اور ہی تلاش کرنی چاہیے۔

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویسوں نے قلعۂ سفید کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے ملے ہوئے شہر نوبنجان (نوبند جان) کی طرح اسے بھی عہد خلافت میں سابور کے ایرانی صوبے میں شامل کر دیا ہوگا۔ دسویں صدی سے مشرقی ماخذ میں ہمیں دفعۃً ایک خانہ بدوش قوم شُول کا ذکر ملتا ہے جن کی بدولت شیراز کے مغرب سے لے کر فارس اور خوزستان کی سرحدوں تک کا تمام علاقہ جہاں یہ لوگ رہتے تھے، شولستان کے نام سے مشہور ہوا۔ اس امر کی قطعی شہادت موجود ہے کہ قلعۂ سفید شولستان میں شامل تھا۔ شول اور شولستان کے علاقے کے بارے میں دیکھیے حوالے در Quatremére : کتاب مذکور، ص ۳۸۰ ببعد و نیز المستوفی : تاریخ گزیدہ (طبع براؤن، سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۴) ص ۵۳۸، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۹۶، ۷۳۶۔

فارسی شعرا اور وقائع نگاروں میں قلعۂ سفید کا ذکر جا بجا ملتا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

**مآخذ** : (۱) ابن البلخی (طبع le Strange و Nicholson، سلسلۂ یادگار گب جدید، ج ۱، لنڈن ۱۹۲۱ء)، ص ۱۵۸ - علاوہ ازیں ترجمہ از le Strange، در *JRAS*، ۱۹۱۲ء، ص ۸۷۸؛ (۲) حمد اللہ المستوفی : نزھۃ القلوب (طبع le Strange، لائیڈن، ۱۹۱۵ء، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳) ص ۱۲۹ س ۱۶، ۱۳۱ س ۱۹؛ ۱۴۲ س ۸؛ (۳) رشید الدین : جامع التواریخ، جزئی طبع از Quatremére بعنوان *Hist. des Mongols de la Perse*، ۱ (پیرس ۱۸۳۶ء) : ۳۸۲ ببعد؛ مؤخر الذکر تصنیف میں Quatremére عبداللہ بن فضل اللہ (تاریخ وصاف) اور میر خواند کی فارسی تواریخ سے متعلقہ عبارات کے اقتباسات پیش کرتا ہے؛ (۴) حاجی میرزا حسن طبیب شیرازی : فارس نامۂ ناصری (لتھو، طبع تہران ۱۳۱۳ھ)، ص ۴۲۲؛ (۵) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۶۴ ببعد؛ (۶) J. M. Kinnier : *A. Geogr. Memoir of the Pers. Empire*، (لنڈن ۱۸۱۳ء)، ص ۷۳؛ (۷) Malcolm : *History of Persia*، (طبع بعد نظرثانی، لنڈن ۱۸۲۹ء)، ۱ : ۱۹، حاشیہ، ۲۹۵؛ (۸) Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۱۳۷ تا ۱۴۴؛ (۹) Stolze، در *Verhandl. der gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ج ۱۰ (۱۸۸۳ء) ص ۲۶۲ تا ۲۹۵؛ (۱۰) G. N. Curzon : *Persia and the Persian Question*، (لنڈن ۱۸۹۲ء)، ص ۳۱۸ ببعد؛ (۱۱) E. Herzfeld، در *Petermann's Geogr. Mittell*، ۱۹۰۷ء، ص ۸۴ ببعد (مع نقشہ ۷)۔

(M. STRECK [تلخیص از ادارہ]

**قلعۂ سلطانیہ** : عوامی زبان میں اسے عموماً *

چناق قلعه سی ("باسنوں یا برتنوں کا قلعه") کہتے ہیں۔ شہر کے دفاعی استحکامات جو یورپی مصنفین کے یہاں Dardanelles کے نام سے مشہور ہیں، بیغا [رک بآں] ۱ : ۱٦۱؛ دیکھیے نیز Dardanelles، ۱ : ۹۲۲) کی سنجاق کا صدر مقام ہے اور آبنائے کے انتہائی تنگ حصے پر واقع ہے۔ نئی بستی نے قدیم بندرگاہ ابیدس Abydos کی جگہ لے لی ہے۔ پرانا نام در حقیقت سولھویں صدی عیسوی تک اطالوی نقشوں میں Avido اور Aveo کی شکل میں قلعهٔ سلطانیه کے لیے استعمال ہوتا رہا۔

رومی بادشاہت کے زمانے ہی سے یہاں بوزنطیوں کا (قاموس الاعلام، ج ۲) سب سے بڑا جنگی خانه قائم تھا اور ہر جہاز کو جو آبنائے میں داخل ہوتا تھا، عشر ادا کرنا پڑتا تھا۔ (Agathias، ۵ : ۱۲؛ دیکھیے ابیدس کے قواعد چنگی جنھیں A.D. Mordtmann Jun. نے *Athen Mitteil*، ٦ : ۱۸۲ ببعد شائع کیا)۔ چونکه یه مقام کلید دار الحکومت تھا، اس لیے یہاں مضبوط دفاعی استحکامات کیے گئے تھے۔ ۷۰۷ء کے موسم بہار میں اموی سپه سالار مسلمه نے ہلیسپونٹ Hellespont (قاموس الاعلام، ج ۳) کے ساحلی علاقوں کے ساتھ (قاموس الاعلام، ج ٦، ۳) (دارد الله) اسے بھی فتح کر لیا (Theophanes، طبع Bekker، بون ۱۸۳۹ء، ص ۳۹۵)۔ اس زمانے میں یہاں ایک مینار کے ساتھ وہ بڑی زنجیر بندھی ہوئی تھی، جو مسلمانوں کے جہازوں کو داخل ہونے سے روکتی تھی۔ (ابن خرداذبه، طبع de Goeje، در *Bibl. Geogr. arab*، ٦ : ۱۰۳ ببعد؛ دیکھیے یاقوت، ۱ : ۳۴۳.

اسلامی دور حکومت میں اس مقام کو کوئی خاص اهمیت حاصل نه ہوئی تا آنکه محمد ثانی نے ۱۴٦۱ء میں اسے فتح کیا اور یہاں زبردست دفاعی مورچے قائم کیے جن کا مقصد قسطنطینیه کی حفاظت کرنا تھا جسے اس نے حال ہی میں فتح کیا تھا۔ اسی مقام پر اس نے ایک شہر بھی بسایا۔ (Chalkokondylas، طبع Bekker، بون ۱۸۴۳ء، ص ۵۲۹، س ۱۸ ببعد)۔ قلعے میں ۳۰ بڑی توپیں اور متعدد چھوٹی توپیں نصب کی گئیں۔ آبنائے میں داخل ہونے والے تمام جہازوں کے لیے یہاں لنگر انداز ہونا ضروری تھا تاکه اپنے پروانه جات کا معائنه کرائیں اور چنگی ادا کریں (Chalkokondylas : کتاب مذکور، ص ۵۳۰؛ دیکھیے نیز Kritobulos، طبع C. Müller، *Fragm. Hist. Graec.*، ۵ : ۱۴٦)۔ اس وقت سے یه شہر داردانله کا سب سے بڑا دفاعی مورچه بن گیا ہے۔ اگرچه سولھویں صدی کے وسط میں جن یورپی سیاحوں نے آبنائے میں سفر کیا ہے انھوں نے دفاعی استحکامات کے ناکافی ہونے پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ یه تو یقینی ہے که سترھویں صدی کے وسط میں یورپی ممالک کے جہاز آبنائے میں سے بلا روک ٹوک گزر سکتے تھے اور اس کے ایشیائی اور یورپی دونوں کناروں پر جو برج دار فصیل تھی، وه تقریبًا کھنڈر بن چکی تھی؛ اگرچه ۱۵۵۰ء کے قریب بھی دشمن کے جہازوں کو روکنے کے لیے یہاں ۳۲ توپیں نصب تھیں (دیکھیے Charriere : *Négociations*، پیرس ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۴۳، ۳۸۰، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد یه خیال کرنا بھی ممکن نہیں تھا که وه کچھ مقاومت کر سکیں گی۔ یه ایک باہمت شخص سلطانه قاسم کا کام تھا، جس نے کچھ مدت کے لیے اپنے نابالغ پوتے محمد رابع کے سرپرست کی حیثیت سے سلطنت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لی اور وزیر اعظم محمد کوپریلی کی مدد سے در دانیال کے خسته حال قلعوں کی طرف خاص توجه منعطف کی اور تہیه کیا که انھیں نئے سرے سے جدید نقشے کے مطابق تعمیر کیا جائے۔

اس زمانے میں یہ بھی طے ہوا کہ "سدّ البحر" اور "لوم قلعہ" کے نام سے دو نئے قلعے تعمیر کیے جائیں (دیکھیے J.v. Hammar : Gesch. des osman Reiches، Pest ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۵ : ۵۱۶)۔ ۱۶۵۸ء میں امیر در دالیال، عنکبوت احمد پاشا کے زیر نگرانی اور ماہر تعمیرات مصطفٰی آغا کے زیر ہدایت اس تیزی سے کام شروع ہوا کہ اگلے ہی سال ماہ ستمبر ہی میں محمّد رابع نے نئی عمارت کا معائنہ کیا (دیکھیے نعیما، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۶۹۸ ببعد؛ J. v. Hammer، کتاب مذکور، ۶ : ۶۵ ببعد) اور ایک مسجد وقف کی (اولیاء، ۵ : ۳۰۷۔ اس کی رائے میں اسی زمانے میں اس کا نام "قلعۂ سلطانیہ" کوسم والدہ کے احترام میں رکھا گیا، لیکن غالبًا یہ نام اس سے پرانا ہے)۔ اس قلعے کی طرز و شکل اس زمانے کے یورپی سیاحوں کے بیانات سے واضح ہوتی ہے۔ اصل قلعے کے چاروں طرف ایک مضبوط فصیل تھی، جس کے چاروں کونوں میں ایک ایک مستحکم برج تھا، وسط میں قلعے کا بڑا مینار تھا جس کی بلندی اور بڑھا دی گئی تھی۔ یہاں تقریبًا ۳۰ توپیں بلا کسی باقاعدہ ترتیب کے نصب تھیں۔ مورچوں کے پیچھے اصل شہر آباد تھا جس میں زیادہ آبادی ترکوں اور یہودیوں کی تھی۔ ۱۶۸۰ء کے قریب ان کی کل تعداد کم و بیش ۳۰۰۰ تھی (دیکھیے Grelot : Relation Nouvelle d'un voyage de Constantinople، پیرس ۱۶۸۱ء، ص ۲۳، ۲۸، ۳۰۔ اس میں ص ۴۱ پر دردانیال کے استحکامات کی تصویر بھی دی ہوئی ہے)۔ مزید تصاویر در Pitton de Tournefort : Relation d'un voyage du Levant، پیرس ۱۷۱۷ء، ۱ : ۴۵۳ ببعد، ایمسٹرڈم ۱۷۱۸ء، ۱ : ۱۷۵ ببعد)۔ جہازوں کی آمد و رفت منظم کرنے کے لیے یہاں باقاعدہ قوانین نافذ تھے۔ ہر تجارتی جہاز کو اپنی آمد کی اطلاع دینے کے لیے ۳، ۵ یا ۷ گولے چھوڑنے پڑتے تھے اور اس کے جواب میں قلعے سے ایک سے ۵ تک گولے چھوڑے جاتے تھے۔ اس کا جواب جہاز سے پھر ۳، ۵ یا ۷ گولوں سے دیا جاتا تھا اور یہ ضابطہ پورا کیے بغیر جہاز آگے نہیں بڑھ سکتا تھا۔ قسطنطینیہ سے آنے والے ہر جہاز کو معائنہ کرانے اور محصول دینے کے لیے یہاں لنگر انداز ہونا پڑتا تھا (دیکھیے M. de Thevenot : *Relation d' vn voyage fait av Levant*، پیرس ۱۶۶۵ء، ص ۴۲ ببعد؛ Jacob Spon اور George Wheler : *Voyage d' Italie, de Dalmatie, de Greece et du Levant fait aus années 1675 et 1676*، ہیگ ۱۷۲۴ء، ۱ : ۱۲۳ ببعد)۔ ایک وقت میں عیسائیوں کے پانچ سے زیادہ جہاز یہاں سے نہیں گزر سکتے تھے۔ (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۳۰)۔ یہ قوانین اٹھارھویں صدی تک بھی موجود تھے، اگرچہ ان کے نفاذ میں خاصی نرمی سے کام لیا جاتا تھا (دیکھیے R. Chandler : *Travels in Asia Minor*، آوکسفرڈ ۱۷۷۵ء، ص ۱۱)۔ ایک سو سال بعد ان استحکامات کی حالت ایک بار پھر بے حد خستہ ہو گئی؛ اس کا مفصل حال Baron Franz von Tóth (Tott) نے بوضاحت بیان کیا ہے (*Mémoires du Baron de Tott*، ایمسٹرڈم ۱۷۸۴ء، ۳ : ۴۳ ببعد)۔ ۱۷۷۰ء میں روسی جنگی بیڑا بلا روک ٹوک آبنائے میں سے گزر سکتا تھا۔ اس پر Von Tótt نے بڑی تیزی سے استحکامات کی طرف توجہ دی (دیکھیے Edgár Páloczi : *Báró Tóth Ferenc a Daradanellák megérositoje*، بوڈاپسٹ ۱۹۱۶ء)، لیکن اس کی شکستگی اور خستگی کی روک تھام نہ کر سکا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں شہر خاصا آسودہ حال تھا، بقول R. Pococke : *A Description of the East* (لنڈن

۱۷۴۳ تا ۱۷۴۵ء)، ۱۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۴؛ اس کا دور ۱½ میل تھا۔ باشندوں کی تعداد ۱۲۰۰ تھی (۲۰۰ یونانی، ۱۰۰ آرمینی اور ۵۰ یہودی)۔ یہ لوگ ریشم، بادبانی کپڑے اور مٹی کے برتنوں کی تجارت کرتے تھے۔ سالانہ برآمد تخمیناً ۱۵۰۰۰ ڈالر کی تھی۔ قلعۂ سلطانیہ میں ایک فرانسیسی قنصل، ایک ولندیزی ترجمان اور ایک انگریزی ترجمان کے دفاتر تھے۔ مٹی کے برتنوں کی صنعت کو جو معلوم ہوتا ہے ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ یہاں شروع ہوئی، ایک مدت تک اتنی شہرت حاصل رہی کہ اس مقام کا نام ہی چناق قلعسی مشہور ہو گیا۔ یہاں کے باشندوں کی مختلف قوموں کے لیے الگ الگ محلے تھے۔ کہتے ہیں کہ آرمینی جو شاہ طہماسپ کے عہد میں بھاگ کر آئے تھے، یہاں ۱۵۲۹ء ھی میں آباد ہو گئے تھے۔ (بقول Cabanel، در V. Cuinet : ۱ ؛ La Turquir d'Asie، ۳ : ۶۸۹ ببعد)، لیکن ایک باقاعدہ آرمینی نو آبادی کی بنیاد یہاں ۱۶۵۰ء میں رکھی گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس امر کی شہادت بھی ملتی ہے کہ یہاں یہودیوں کی بھی بستی آباد ہو گئی تھی جس نے یہاں کی تجارت میں بہت نمایاں حصہ لیا۔ (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۲۴؛ Baron de Tott کتاب مذکور ۳ : ۵۹؛ J. B. Lechevalier : Voyage de la Propontide، پیرس، ۱ : ۴۱، جو کہتا ہے کہ یہاں کے باشندے تقریباً سب کے سب یہودی تھے جو گزرنے والے جہازوں کو بڑی مستعدی کے ساتھ سامان خوراک بہم پہنچانے کا کاروبار کرتے تھے (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۲۸)۔ انیسویں صدی میں عملی طور پر اس قلعے کی کوئی اہمیت باقی نہ رہی۔ ۱۹ فروری ۱۸۰۷ء کو جب انگریزی بیڑا در دانیال سے بیدھڑک گزر گیا تو دفاعی استحکامات کی مرمت کرانے کی ایک بار پھر ضرورت محسوس ہوئی۔ (دیکھیے Zinkeisen : Gesch. des Osm. Reiches، ۷ : ۴۳۴)۔ ۱۸۳۶ء میں یہاں کے استحکامات کا مکمل بیان Helmut v. Moltke : *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Turkei*، (برلن ۱۸۴۱ء)، ص ۵۱ ببعد، طبع ہشتم (۱۹۱۷ء)، ص ۵۵ ببعد اور Abercromby Grant : *Narrative of a Journey to Greece in 1830*، ص ۴۲۱ (مع خاکہ جات) نے قلمبند کیا ہے۔ جنگ عظیم کے دوران میں قلعۂ سلطانیہ اور اس کے دفاعی استحکامات کو عسکری نقطۂ نظر سے ایک بار پھر اہمیت حاصل ہوئی۔ اس وقت خلیج Saros سے انگریزی اور فرانسیسی بیڑے کی بمباری سے ۱۹۱۵ء میں شہر کو سخت نقصان پہنچا۔ ۹ اگست ۱۹۱۲ء کو ایک زبردست زلزلے نے بھی اسے بڑا نقصان پہنچایا تھا۔ ۱۸۹۰ء کے قریب کل آبادی یہاں کی ۱۱۰۰۰ تھی۔ ۱۱ بڑی اور متعدد چھوٹی مسجدیں تھیں اور ۴ گرجا گھر تھے، لیکن اب ان کی تعداد یقیناً بہت کم ہو گئی ہے۔

**مآخذ** : تصنیفات مندرجہ کے علاوہ دیکھیے (۱) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۶۸۵ ببعد؛ (۲) علی جواد : ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغتی (قسطنطنیہ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء) بذیل مادہ؛ (۳) احمد رفعت : لغت تاریخیہ و جغرافیہ (استانبول ۱۸۸۱ء)، بذیل مادہ؛ (۴) احمد مختار : عثمانلی مملکتلری (استانبول ۱۸۹۶ء)، بذیل مادہ؛ (۵) Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۳ : ۶۸۹ ببعد.

(FRANZ BABINGER)

**قلعۂ شرقات** : کھنڈروں کا ایک مجموعہ جو موصل میں دریاے دجلہ کے دائیں کنارے ۳۵ درجے ۴۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۵ درجے ۱۵ دقیقے طول بلد مشرق (گرینوچ) پر خاصے بڑے رقبے

میں پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ کھنڈر اس صحرا کے کنارے واقع ہیں جو ایک کوہستانی حصے میں ہے؛ اسے بہت سے نالے جگہ جگہ کاٹتے ہیں اور جو جَبَل حُمرین کی مشرقی شاخ خَنُوقہ کے سلسلۂ کوہ سے دجلے کی طرف اترتا چلا آتا ہے۔ قلعۂ شرقات کا نام ازمنۂ وسطٰی کے مصنفین کے ہاں نہیں ملتا اور جہاں تک مجھے علم ہے، اس کے بعد کی صدیوں کے مصنفین نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یوروپین سیاحوں کی کتابوں میں اس کا ذکر پہلی بار Rich کے زمانے (۱۸۲۱ء) کے قریب ہوا۔ اس کے معنی (اسم علم کی حیثیت سے) بالکل معلوم نہیں۔ ترکوں نے بھی اس کا نام طوپراق قلعہ = زمینی قلعہ رکھا (یہ نام ان علاقوں میں اکثر سننے میں آتا ہے جہاں ترکی بولی جاتی ہے) جس کے کوئی خاص معنی نہیں (دیکھیے Rich : کتاب مذکور، ۲ : ۱۳۷، ببعد).

قلعۂ شرقات اس جگہ واقع ہے جہاں اشوریہ سلطنت کا قدیم ترین دارالحکومت شہر اشور آباد تھا۔ اسی کی وجہ سے وہ سارا علاقہ جس پر یہاں سے حکومت کی جاتی تھی، اشور (Assyria) کہلانے لگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود شہر کا نام اس ملک کے قومی دیوتا اشور کے نام پر رکھا گیا تھا۔ اس کا محل وقوع دفاع کے لیے بہت آسانیاں بہم پہنچاتا ہے اور قیاساً جنوبی عراق (بابل) کے باشندوں نے شمال کے وحشی قبائل کے حملوں سے بچنے کی غرض سے فوجی آڑ بنانے کے لیے یہ قلعہ تعمیر کرایا تھا۔ جرمنی کی مجلس مشرقیات کی کھدائیوں سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ عہد عتیق میں اس کی مورچہ بندی کی گئی تھی۔ ان سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ سامی نسل کے لوگوں کے آباد ہونے سے قبل اس پر غیر سامی (سمیری) باشندوں کا قبضہ تھا۔ یہاں سے سمیری بت تراشی کے نمونے برآمد ہوئے ہیں۔ یہ ان بتوں سے بہت ملتے جلتے ہیں جو جنوبی بابل میں مقام تَلوہ Telloh سے ملے تھے۔ (تقریباً ۲۶۰۰ ق م) بابل کے تیسرے شاہی خاندان ار Ur کے عہد (۲۷۸۶ تا ۲۲۹۶ ق م) میں بابل کے تحت اشور ایک چھوٹی سی ریاست تھی۔ ہم بلا خوف تردید یہ کہ سکتے ہیں کہ اشور کی ابتداء ۳۰۰۰ ق م میں بلکہ اس سے بھی پہلے ہوئی تھی۔ اس سلسلے میں دیکھیے Wiedner، در *Der Zug Sargons von Akkad* (*Boghazköi-Studien*، شمارہ ۶، لائپزگ ۱۹۲۲ء)، ص ۹۶۔ ۲۰۰۰ ق م سے خاصی مدت پیشتر سامیوں کے حملے کی وجہ سے اشور میں سمیریوں کی نئی آبادی ختم ہوئی۔ قلعۂ شرقات میں جرمنی کی مجلس مشرقیات نے جو کھدائیاں کی ہیں، ان کی بدولت بہت سے تاریخی کتبے ہاتھ لگے ہیں۔ ان سے غیر متوقع طور پر شہر کی تاریخ اور مملکۃ اشور سے متعلق ہماری معلومات میں وسعت ہوئی ہے، خصوصاً قدیم تر زمانوں کی بابت اس کی پرانی تاریخ اب تقریباً ۲۳۰۰ ق م بلکہ اس سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے۔ پزر اشیر اول (۲۰۸۶ تا ۲۰۷۲ ق م) سے لے کر سقوطِ نینوہ تک فہرست سلاطین اشور کی مدد سے علی الترتیب سب فرمانروایان اشور کے نام معلوم کر سکتے ہیں دیکھیے E. Weidner : *Die kônige von Assyrien, Neue Chronol. Dokumente aus Assur* و، *the Mitt. der Vorderasiat. Aegypt. Gesellsch.* در ج ۲۶ (۱۹۲۱ء)، شمارہ ۲؛ سلاطین اشور کی تاریخ وار فہرست جو وہاں دی گئی ہے اس کا کسی قدر بعد کی فہرست سے جو Schroeder نے (در *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*، شمارہ ۲ (۱۹۲۲ء)، ص ۱۰۱ ببعد) دی ہے، مقابلہ کیجیے۔ دسویں صدی قبل مسیح تک اشور کو دارالحکومت ہونے کا موقع حاصل رہا۔ پرانے

بادشاہوں نے کچھ اور شہر آباد کیے اور انھیں وقتاً فوقتاً عارضی طور پر شاہی مستقر قرار دیا۔ سلاطین متأخرین نے ان دونوں مقامات کو بالاستقلال دارالحکومت بنانے کے لیے انتخاب کیا۔ پھر بھی سقوط نینوہ کے زمانے میں اشور کا شہر باقی تھا دیکھیے Streck : کتاب مذکور، ص ۵۴۴ ۱ (CDXLIV) حاشیہ ۳ اور ص ۵۴۹ ۱، (CDXLIX) حاشیہ ۱۔ اس کا ذکر اس اعلان شاہی میں بھی آتا ہے جو کوروش اعظم (Cyrus) نے باشندگان بابل کے نام جاری کیا تھا اور جو اب تک خط میخی (Cuneiform) میں محفوظ ہے۔ رومی عہد کے بیشتر حصے خصوصاً اشکانیوں (پارتھیوں) کے چار سو برس کے دور میں یہ ایک آباد شہر تھا اور اسی حیثیت سے چند دیگر ناموں سے (کینی Kainai اور غالباً لبّنہ اور لبّہ بھی)۔ اس کا ذکر کئی قدیم مصنفین نے کیا ہے (دریں بارہ دیکھیے E. Herzfeld، در Memnon، ۱ (۱۹۰۷ء) : ۹۸ ببعد، ۲۳۷ ببعد)۔ قلعۂ شرقات کے کھنڈروں کے ان طبقات میں سے جن کا تعلق اشکانی عہد سے ہے، ۳۴ آرامی کتبے ملے ہیں جو زیادہ تر 'یاد رفتگان' سے متعلق ہیں اور جہاں تک ان کی تواریخ کتابت کا تعلق ہے، وہ سلوکی Seleucid عہد (۱۹۹/۲۰۰ تا ۲۲۷ء) تک پھیلی ہوئی ہیں۔ یعنی ساسانی عہد کے آغاز ہی میں ختم ہو جاتی ہیں۔ ان دستاویزات سے ایک اور دلچسپ بات کا پتا چلتا ہے کہ تیسری صدی عیسوی تک بھی اشوری دیوتاؤں کے ساتھ لوگوں کو عقیدت مندی تھی اور ان کے نام باقی تھے۔ ان کتبات کے بارے میں دیکھیے Jenson : در Sitzungsberichte de Berliner Akademie، ۱۹۰۹ء، ۱۰۳ : ۱۰۳۲ تا ۱۰۵۱ و در Mitt. L. deutsch. Orient-Gesellsch.، ۱۹۲۰ء، شمارہ ۶۰۔

بیستون کے قدیم فارسی کے کتبوں سے بھی اشور کا نام اپنی آرامی شکل آثور میں ملتا ہے : دیکھیے Weissbach : Die Keilinschriften der Achae meniden (= Vorderasiat. Bibl.، ۳) ص ۱۲۰۔ غالباً یہاں ہمیں آثور سے سارا اشوریہ نہیں بلکہ اشور کا ضلع مراد لینا چاہیے۔ قدیم یونانی و لاطینی مصنفین اشور کے آرامی مرادفات بشکل 'Atopia, 'Atovpia' دیتے ہیں (دیکھیے Pauly-Wissowa : Realenzykl. d. klass. Altertumswissensch، ۲ : ۲۲۶۰؛ Herzfeld، کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۷)۔ یہ قرین قیاس ہے کہ ساسانیوں کے زمانے میں اشور روز بروز ویران ہوتا گیا ہوگا۔

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویس بھی اثور سے واقف نظر آتے ہیں۔ انھوں نے پہلے تو اسے موصل کا پرانا نام بتایا؛ پھر اس صوبے کا نام جو آگے چل کر عام طور پر الجزیرۃ کے نام سے مشہور ہوا اور آخر میں ایک کھنڈر کا جو السلامیۃ کے قریب واقع ہے۔ بعض اوقات اثور کے بجائے اقور لکھا ہے اور بعض اوقات اثور کو اقور کا اور کبھی اقور کو اثور کا بدل سمجھا جاتا ہے۔ دیکھیے برائے اثور یا اقور ابن رستہ : در Bibl. Geogr. Arab، ۷ : ۱۰۳، س ۶ (ارض اثور = موصل)۔ یاقوت : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۱۱۹، س ۱۶، ۲۳۰، س ۵، ۳ : ۱۱۸، س ۱۸؛ جزیرۃ اقور کے لیے دیکھیے یاقوت : معجم، ۲ : ۷۲، س ۱۳، ۲۳۱ س ۹۔

اقور (علاقہ) اثور کے عین مطابق ہے جس کا تذکرہ المقدسی (Bibl. Geogr. Arab.، ۳ : ۲۰، س ۳؛ دیکھیے لیز ۲۷، س ۱۰، ۲۸، س ۷) ذکر کرتا ہے اور جس کے بیان کے مطابق یہ علاقہ تین بڑی قسمتوں میں منقسم تھا۔ اس امر کے لیے کہ (جزیرۃ) اقور اس جزیرے کا پرانا نام تھا، دیکھیے بھی کتاب جلد ۱

اور G. Le. Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۸۶ .

عرب جغرافیہ نویسوں کے بیانات سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ انھیں ازمنۂ وسطٰی میں بھی اس ویرانے کا علم تھا جو قدیم اشور کے محل وقوع کو گھیرے ہوئے تھا، فقط اتنا ہوا کہ اس کا نام غلطی سے السلامیۃ کے قریب ایک ویران مقام سے منسوب ہو گیا ۔ یہاں یہ بات بھی یاد دلانے کے قابل ہے کہ حسب بیان Layard : *Nineveh and Babylon* (لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۱۶۵) موجودہ زمانے میں نمرود (کلخ) کے کھنڈروں کے کونے پر ایک بلند پہاڑی کو عرب "تل اشور" کہتے ہیں ۔ مزید برآں عرب جغرافیہ نویسوں نے یہ بھی بتایا ہے، جو بالکل درست ہے، کہ صوبۂ الجزیرۃ کا نام جو عملی طور پر رقبے کے لحاظ سے قدیم اشوریہ کے بالکل مطابق ہے، ویران شہر اثور سے ماخوذ ہے ۔ اگر اثور کو غلطی سے زمانۂ مابعد کے دارالحکومت موصل کا قدیم نام سمجھا جائے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بغداد کے سلسلے میں نظر آتی ہے جیسے یورپی سیاح ازمنۂ وسطٰی میں Pietro della Valle (۱۶۱۶ - ۱۶۱۷ء) تک بابل کا مترادف سمجھتے رہے اور ہمیشہ بغداد کو بابل کہتے رہے .

عربی نام اثور یا اقور کے لیے دیکھیے نیز A. Schultens : *Vita et res gestae ... Saladini*، لائیڈن ۱۷۵۵ء، اشاریہ جغرافیہ، بذیل مادۂ موصل (Mosula)؛ Fr. Tuch : *De Nino urbe*، لائپزگ، ۱۸۴۵ء، ص ۱۶ ببعد؛ Tuch : *Kommentar über die Genesis*، بار دوم از Merx (Halle ۱۸۷۱ء)، ص ۱۶ ببعد؛ Layard : *Nineveh and its Remains*، طبع سوم، (لنڈن ۱۸۴۹ء) ۲ : ۲۴۵ .

قلعۂ شرقات کے کھنڈر کافی وسیع رقبے (تقریباً ۱۸۰ ایکڑ) میں پھیلے ہوئے ہیں اور یہ شاہان اشوریہ کے دوسرے دو دارالحکومتوں کلخ (نمرود) اور نینوہ (قُینجق) کے رقبے سے کچھ ہی کم ہے ۔ اس رقبے کی حدود بالکل واضح ہیں اور کسی جانب بھی اس بارے میں شبہہ نہیں رہتا کہ قدیم شہر کہاں تک پھیلا ہوا تھا ۔ اس کی شرقی حد کے ساتھ دریاے دجلہ بہتا تھا ۔ شمالی سرحد چٹانوں کی مسلسل اور قدرتی منڈیر نے قائم کر دی تھی، جسے دفاعی فصیلوں سے مستحکم کر کے ناقابل تسخیر بنا دیا گیا تھا ۔ شمالی سطح مرتفع کے مشرقی حصے کے نفیس ترین علاقے میں شمر شیخ فرحان پاشا نے انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایک نئی بستی کی بنیاد رکھی، جو آگے چل کر ترکوں کی سرحدی چوکی بن گئی اور جنگ عظیم تک فوجی رسالے کے باقاعدہ دستوں یا گھوڑ سوار پولیس کے لیے بارکوں کا کام دیتی رہی ۔ اس عارضی استعمال کے علاوہ کہ گورنمنٹ نے اس کو فوجی مقام بنا لیا تھا، قلعۂ شرقات جہاں تک انسان کا حافظہ کام دیتا ہے، بالکل غیر آباد رہا ہے .

یہ وسیع کھنڈر قدیم زمانے ہی میں یورپی سیاحوں کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے ۔ ان کی اہمیت سب سے پہلے Cl. Rich نے بتائی، جس نے مارچ ۱۸۲۱ء میں دریاے دجلہ کا سفر کرتے ہوئے ان کا بغور معائنہ کیا تھا ۔ دیکھیے اس کی تصنیف *Narrative of a Residence in Koordistan*، (لنڈن ۱۸۳۶ء)، ۲ : ۱۳۷ ببعد ۔ ۱۸۳۶ء میں Ross یہاں پہنچا ۔ اس کا ایک مکتوب *Journ. of the Royal Geogr. Society*، ۹ (۱۸۳۹ء) : ۴۵۱ تا ۴۵۳ میں ملاحظہ کیجیے ۔ اس مقام کے پہلے مفصل اور جامع بیان کے لیے ہم W. Ainsworth کے مرہون منت ہیں ۔ وہ ۱۸۴۰ء میں Layard اور Mitford کے ساتھ ۱۸۴۰ء میں الحضر (دیکھیے

۲ : ۳۰۲) جاتے ہوے یہاں پہنچا تھا ۔ (الحضر جانے والی تجارتی شاہراہ قلعۂ شرقات سے ہو کر گزرتی تھی؛ اس کی روداد کے لیے دیکھیے *Journ. of the Royal Geogr. Society*، ۹ : (۱۴۸۲ء) : ۴ تا ۸) ۔ Layard نے دوبارہ پھر ۱۸۴۶ء میں کھنڈروں کے معائنے کے سلسلے میں قلعۂ شرقات میں دو دن گزارے؛ دیکھیے Layard : *Nineveh and its Remains*، طبع سوم، ۲ : ۴۵ تا ۶۳ ۔ اس کے بعد ۱۸۵۲ء میں H. Rassam نے موقع پر جا کر کھدائی کی ۔ دریں بارہ دیکھیے Layard : *Nineveh and Babylon*، (لنڈن ۱۸۵۳ء)، ص ۵۸۱ اور H. Rassam : *Ashur and The Land of Nimrod*، (نیویارک ۱۸۵۷ء)، ص ۱۳۲۱ ۔

ان کھنڈروں کے پورے سلسلے کا باقاعدہ معائنہ پہلی بار ستمبر ۱۹۰۳ء اور جون ۱۹۱۴ء کے درمیان Deutsche Orientgesellschaf، کی کھدائیوں کے ذریعے کیا گیا جن کی حدود میں عملی طور پر شہر کا سارا رقبہ آ گیا تھا ۔ تمام معائنہ شدہ حصوں کے ٹھیک نقشے تیار کیے گئے ۔ ان کھدائیوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں کے بادشاہوں تگ لتھ پلیسر (Tiglathpileser) اوّل (۱۱۱۵ ق م تا ۱۱۰۳ ق م) اور سلمنسّر (Salmanassar) سوم (۸۵۹ ق م تا ۸۲۵ ق م) نے خاص طور پر آشور کی عمارات کی تعمیر میں بڑی سرگرمی دکھائی ۔ مؤخر الذّکر نے اپنے پیش رووں کی بنوائی ہوئی تقریباً ساری عمارتوں کو از سر نو تعمیر کرایا ۔ شہر کے اندر نمایاں ترین عمارتیں یہاں کے عظیم الشان مندر ہیں ۔ اِشتر کی درگاہ سب سے پرانی ہے جس کے نیچے سمیری طبقۂ ارض کے نشان ملتے ہیں پھر اشور مندر ہے ۔ یہ بھی پرانا ہے اور "ای ۔ خرسنگ کُرکُرّۃ" کہلاتا ہے جس کے اوپر ایک بہت بڑا بُرج (سقرتو Sikkuratu) ہے ۔ آخر میں انو Anu اور ادد Adad کی درگاہیں ہیں ۔ ان کے علاوہ اور بھی چھوٹے منادر ہیں ۔ "جشن نوروز کا مقام" ایک خاص دلچسپی کی چیز ہے جسے سن ہرب Sanherib (۷۰۵ تا ۶۸۲ ق م) نے تیار کیا تھا ۔ یہ شہر کے دروازوں کے سامنے دریافت ہوا ہے؛ کچھ محلات بھی نکلے ہیں، لیکن ابھی تک ان کے تفصیلی حالات معلوم نہیں ہو سکے ۔ آشوری بادشاہوں نے اپنے دارالحکومت کی حفاظت کے لیے جو زبردست استحکامات (دہری دیوار، دریاے دجلہ کا گھاٹ، فصیل اور قلعہ) بنائے تھے، بہت اثر انگیز ہیں ۔ متعدد یادگاریں جو منکشف ہوئی ہیں، ان میں الواح سنگی کی دو متقابل قطاریں خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن میں ابھرے ہوے اور کھدے ہوے حروف میں کتبات ہیں (شمالی قطار بادشاہوں کے نقوش کی ہے اور جنوبی اہلکاروں کی) ۔ یہ الواح چودھویں سے لے کر سترھویں صدی عیسوی تک کی ہیں اور آشوری تاریخ کے مطالعے کے سلسلے میں انھیں بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ اس مقام کی جغرافیائی اور آثار قدیمہ کی تحقیقات نے بالآخر ہمارے سامنے قدیم آشکانیوں کے شہر کی وسعت اور اہمیت کی ایک واضح تصویر پیش کر دی ہے ۔

آشور کے جغرافیے اور تاریخ پر ایک جامع کتاب جس کی بنیاد جرمنوں کی اس کھدائی پر رکھی گئی ہو، جو انھوں نے دس سال تک بڑے وسیع پیمانے پر جاری رکھی، ابھی تک ھاتھ نہیں لگی ۔ فی الحال ہمارے سامنے صرف سرکاری رودادیں ہیں جو تقریباً سب کی سب W. Andrae کی جو آشوریہ کی جرمن مہم کا قائد تھا، مرتب کردہ ہیں ۔ اور *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*، شمارہ ۲۰ تا ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱ تا ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۲ تا ۴۵، ۴۷ تا

۴۳، ۱۵ اور ۳۵ میں شائع ہو چکی ہیں۔ بڑی عبادت گاہوں میں سے دو مندروں، دفاعی استحکامات اور الواح کی قطاروں کے بارے میں Andrae نے علحدہ علحدہ رسائل *Wissensch. Veröffentl. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*، میں شائع کیے، یعنی *Der Anu-Adad. Temple in Assur*، لائپزگ ۱۹۰۹ء) (*Wissensch. Veröffentl.*، شمارہ ۱۰)؛ *Die Stelenreihe von Assur*، (۱۹۱۳ء دو جلدیں = کتاب مذکور، شمارہ ۲۴)؛ *Die Festungwerke von Asur* (۱۹۱۳ء دو جلدیں = کتاب مذکور، شمارہ ۲۳)؛ *Die archaischen Istar-Temple in Assur*، (۱۹۲۲ء = کتاب مذکور شمارہ ۳۹)۔

اشور کی کھدائیوں سے بکثرت کتبے ملے ہیں جو انتہائی اہم ہیں۔ انھوں نے آشوری ترتیب وقائع، تاریخ اور مذہب سے متعلق ہمارے معلومات میں بے حد اضافہ کیا ہے۔ اسی کے مطابق *Wissensch. Veröffentl der Deutsch. Orient-Gessellsch.*، میں ان کے متون بھی شائع کیے جا رہے ہیں۔ اب تک حسب ذیل متون کی اشاعت ہو چکی ہے: *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*، ۲ حصے، لائپزگ ۱۹۱۱ و ۱۹۲۲ء، طبع از Messerschmidt اور Schroeder (= *Wissensch. Veröffentl.*، شمارہ ۱۶ و ۳۷): *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*، طبع Ebeling جلد ۱، ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۹ء (= کتاب مذکور، شمارہ ۲۸) جلد ۲ (حصہ ۱ و ۲) ۱۹۲۰ء (= کتاب مذکور، شمارہ ۳۴): *Altaramäische Urkunden aus Assur* (اشوری سلطنت کے اخیر زمانے سے تعلق رکھتے ہیں)، طبع *Lidzbarski* ۱۹۲۱ء، کتاب مذکور شمارہ ۳۸۔

**مآخذ**: مندرجۂ بالا حوالوں کے علاوہ حسب ذیل ماخذ قابل ذکر ہیں: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۶۶۶ ببعد، ۹۷۱ تا ۹۷۹؛ (۲) Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?* (لائپزگ ۱۸۸۱ء)، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵؛ (۳) جرمن کھدائی شروع ہونے سے پہلے ۱۹۰۳ء میں Delitzsch نے بھی اس شہر (خصوصاً اس کی عمارتوں) کی تاریخ کا خاکہ تیار کیا تھا، جو اس زمانے کے معلوم کتبات پر مبنی تھا۔ یہ *Mitteilungen der Deutsch. Orient Gesellsch.*، شمارہ ۲۰ میں ص ۳۰ تا ۳۶ پر شائع ہوا؛ (۴) M. V. Oppenheim: *Vom Mittelmeer Zum Persischen Golf* (برلن ۱۹۰۰ء)، ۲: ۲۰۳ تا ۲۱۰؛ (۵) E. Herzfeld، در *Memnon*، ۱ (۱۹۰۷ء): ۹۷ تا ۱۱۶، ۲۳۱ ببعد، ۲۳۷؛ (۶) M. Streck: *Die Inschriften Assurbanipals*؛ (لائپزگ ۱۹۱۶ء)، ۳: ۷۷۲؛ (۷) B. Meissner: *Babylonien und Assyrien*، ۱: (ہائیڈل برگ ۱۹۲۰ء) بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ) خصوصاً ص ۲۱ ببعد، ۴۳ ببعد، ۳۰۰ ببعد؛ (۸) قلعۂ شرقات کے علاقے کا بہترین نقشہ عراق اور شام کا وہ نقشہ ہے جو Prussian Survey کے شعبۂ نقشہ کشی نے ۱ : ۴۰۰۰۰۰ کے پیمانے پر تیار کرایا۔ ورق ۴ (سامرّا)؛ (۹) آشورہ کے کھنڈروں کا تازہ ترین خاکہ Andrae کا تیار کردہ ہے اور اس کی کتاب *Die Festungswerke von Assur*، (۱۹۱۳ء) لوحہ ۱ و ۳ میں شائع ہوا ہے؛ (۱۰) قلعۂ شرقات اور اس ضلع کی نباتات کے متعلق E. Herzfeld نے *Orientalist. Literaturzeit*، تکملہ ۲، برلن (۱۹۰۸ء) میں مفصل لکھا ہے۔ یہ بیان اس مجموعے پر مبنی ہے جو اس نے اشوریہ کے جرمن مہم کے رکن کی حیثیت سے ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۵ء کے درمیان جمع کیا تھا۔ علٰی ھٰذا (کسی قدر اضافے کے ساتھ) Sarre - Herzfeld: *Archaeolog. Reise im Emphrat und Tigrisgebiet*، ۴ : (تکملہ برلن ۱۹۲۰ء)، ص ۲۵ تا ۲۶ میں۔ اس نے اس علاقے کے نیم بدوی جبور عربوں کی بولی میں پودوں کے نام بھی دیے ہیں۔

(M. STRECK)

* **قلعۃ نجم** : ایک مشہور قلعے کا نام جو شمالی شام میں دریاے فرات کے دائیں کنارے ۳۶ درجے ۵۳ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۸ درجے ۱۸ دقیقے طول بلد مشرق (گرینوچ) پر واقع ہے۔ اس کی اہمیت کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں سے دریا کی گزر گاہ کے اس مقام کی دیدبانی ہوتی تھی جہاں اسے ایک پل کے ذریعے عبور کیا جاتا تھا۔ شام سے عراق جانے والی تجارتی شاہراہ جو ازمنۂ وسطٰی میں بکثرت استعمال ہوتی تھی، اس جگہ سے دریا کے پار گزرتی تھی۔ یہ شاہراہ حلب سے الباب [رک بآں] کے راستے منبج تک آتی تھی۔ وہاں سے تقریباً ناک کی سیدھ فرات تک اور پھر اسے عبور کر کے ذرا شمال مشرق کی طرف مڑ کر حران چلی جاتی تھی۔ منبج سے قلعۃ نجم کا فاصلہ ۴ فرسخ (ایک مختصر دن کی مسافت) دیا گیا اور فرات سے حران تک دو روز کی مسافت۔ چونکہ قلعۃ نجم کے قریب دریا میں چھوٹے چھوٹے جزیرے ہیں اس لیے کشتیوں کے چھوٹے سے پل کے ذریعے بڑی آسانی سے راستہ تیار ہو جاتا ہے۔

ازمنۂ وسطٰی میں قلعۃ نجم منبج (قدیم بمبیکۃ Bambyke دیکھیے مادۂ منبج) کے لیے دریا پار کے سرحدی مورچے کا کام دیتا تھا۔ منبج ایک بارونق منڈی تھی جسے خلیفہ ہارون الرشید نے صوبۂ عواصم ([رک بآں] ۱ : ۵،۵) کا صدر مقام بنا دیا تھا۔ جب تک منبج عروج پر رہا قلعۃ نجم کی اہمیت بھی قائم رہی۔ منبج پر زوال آتے ہی قلعے کی اہمیت بھی ختم ہو گئی . . . چودھویں صدی عیسوی کے آتے آتے منبج کا بڑا حصہ کھنڈر بن چکا تھا۔ دیکھیے G. le Strange : *Palestine under the Moslem*، لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۵۰۱ کیونکہ دریاے فرات کے پار جانے والے تجارتی راستے رفتہ رفتہ شمالی معبر کی جانب ہٹتے گئے جو مقام البایرۃ (بابر جک : رک بآں) ۱ : ۷۲۳) پر تھا۔ عہد قدیم اور ازمنۂ وسطٰی میں گزرگاہ فرات کے درمیانی حصے کے اس مقام کے نیچے جہاں یہ Taurus سے نکلتا ہے، ایسے مقامات کا سلسلہ چلا جاتا تھا جہاں پل بنے ہوے تھے اور ان کے ذریعے شام اور عراق کے درمیان راستے مربوط تھے۔ ان معابر کے بارے میں جن میں سے بعض نے گزشتہ متعدد صدیوں کے دوران میں بعض دیگر معابر کی جگہ لے لی تھی، مادۂ بابرجک (۱ : ۷۲۳) میں دیے ہوے حوالے ملاحظہ کیجیے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ قلعۃ نجم کے پاس قدیم زمانے میں بھی کوئی پل موجود تھا یا نہیں یا یہ الگ تھلگ چٹان جو دریا کے اس پایاب حصے پر دیدبان ہے اس وقت بھی آباد تھی یا نہیں اور اس کی حفاظت کا کوئی انتظام تھا یا نہیں، لیکن اس امر کا زیادہ احتمال ہے کہ ایک ایسا مقام جہاں قدرت نے اتنی سہولتیں فراہم کر رکھی ہیں مسلمانوں کی آمد سے بہت پہلے کام میں لایا گیا ہوگا۔ قلعۃ نجم کی جگہ پر یا اس کے قرب و جوار میں کون سا قدیم شہر تلاش کرنا چاہیے، اس کا یقینی فیصلہ بہت مشکل ہے۔ غالب ترین احتمال یہ ہے کہ یہاں وہ شہر آباد ہوگا جسے رومی سفر ناموں میں (بیسلیانا) Baeciliana (بطلیموس نے Ka) لکھا ہے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اوّل بذیل مادہ].

**مآخذ** : جسر منبج کے نام کے لیے دیکھیے۔ (۱) ابن خرّداذبہ، در *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع de Goeje، ۶ : ۹۸ س ۴۷۱؛ (۲) قدامۃ : کتاب مذکور ۶ : ۲۳۳ س ۱۳؛ (۳) الاِصطخری : کتاب مذکور ۱ : ۶۲ س ۱۳، ۶۵ س ۱۲، ۷۱ س ۱۷، ۷۶ س ۸؛ (۴) ابن حوقل : کتاب مذکور ۲ : ۱۲۰ س ۸، ۱۲۵ س ۸، ۱۳۸ س ۲، ۱۵۳ س ۲۲؛ (۵) المسعودی : کتاب مذکور ۸ :

۳۳؛ (۶) البلاذری (طبع ڈخویہ)، ص ۱۵۰، س ۱۵؛ (۷) ابن سرپیون Serapion، در Journ. of the Royal Asiatic Society، ۱۸۹۵ء، ص ۱۰، س ۷؛ (۸) المسعودی: مروج الذهب (پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء)، ۱: ۲۱۵، س ۱؛ (۹) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۷۸، س ۸؛ (۱۰) الدمشقی: نخبة الدهر (طبع Mehren)، ص ۹۳، س ۱۸؛ (۱۱) صفی الدّین عبدالمؤمن: مراصد الاطلاع، (طبع Juynboll، ۲: ۱۸۹؛ قلعة نجم کے لیے: (۱۲) الادریسی: نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert بعنوان Geographie d' Edrisi، ۲: ۱۳۹؛ (۱۳) ابن جبیر: الرحلة، طبع Wright و de Goeje، ص ۲۳۸، ۱۰؛ (۱۴) یاقوت: معجم، ۳: ۸۰، س ۲۲، ۳: ۱۶۵، س ۱۸؛ (۱۵) یاقوت: المشترک (طبع Wüstenfeld، ص ۳۵۷، س ۱۳؛ (۱۶) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud اور de Slane، ص ۲۳۳؛ (۱۷) الدمشقی: کتاب مذکور، ص ۲۰۹، س ۱؛ (۱۸) ابن العدیم، در Freytag: Chrestom. Arab.، (بون ۱۸۳۴ء)، ص ۵۰، س ۲۲؛ (۱۹) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ۲: ۹۶، س ۳؛ (۲۰) الشحنه: کتاب مذکور، ص ۱۵۸، س ۱۵؛ (۲۱) Schultens: *Vita et res gestae Saladini* (لائیڈن ۱۷۵۵ء) بعد اشاریہ جغرافیہ، بذیل مادۂ Nedjmum؛ (۲۲) Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۱۰۵۳، ۱۰۶۲ تا ۱۰۶۳؛ (۲۳) Noldeke، در *Nachr. d. Gottinger Gesellsch. der Wissench.*، ۱۸۷۶ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۲۴) G. le Strange: *Palestine under the Moslems* (لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۵۰۱ ببعد؛ (۲۵) G. le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۱۰۷ ببعد؛ (۲۶) J. W. Helfer: *Reisen in Vorderasien und Indien*، طبع Countess P. Nostiz (لائپزگ ۱۸۷۳ء)، ۱: ۲۰۲ ببعد؛ (۲۷) Sachau: *Reise in Syrien und Mesopotamien* (لائپزگ ۱۸۸۳ء)، ص ۱۵۳ ببعد؛ (۲۸) W. R. Ainsworth: *A Personal Narrative of the Euphrates Expedition* (لنڈن ۱۸۸۸ء)، ۱: ۲۲۳، ۲۲۶ تا ۲۳۳؛ (۲۹) v. Oppenheim، در *Byzant Zeitschr.*، ۱۴ (۱۹۰۵ء)، ۷؛ (۳۰) G. L. Bell: *Amurath to Amurath* (لنڈن ۱۹۱۱ء)، ص ۲۳ ببعد، ۳۳ ببعد (بار دوم ۱۹۹۱ء نہیں دیکھا گیا)۔

(M. Streck [تلخیص از ادارہ])

* **قَلْعَة هَوّارة**: ایک شہر جو الجزائر میں (ضلع وہران۔ منة کے مشترکہ پرگنے میں) مَسْکَرة سے ۲۰ میل شمال مشرق میں هِلّل کی ایک شاخ وادی قلعة کے کنارے واقع ہے۔ آبادی (۱۹۱۱ء) ۲۰۷۲ نفوس پر مشتمل تھی جن میں سے ۲۰۳۴ یہاں کے مقامی باشندے تھے۔ ایک زمانے میں یہاں قالین بافی کا کام بڑے فروغ پر تھا، لیکن روبہ زوال ہونے کے باوجود یہ کام اب بھی ہو رہا ہے۔

قلعے کی بنیاد چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں محمّد بن اسحٰق بنی ہُوّارہ کے سردار نے رکھی تھی جو منة کے علاقے میں رہتا تھا۔ اس نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا اور اس کے گردا گرد قبیلے کے لوگوں نیز مُسراتہ کو جو بنو ہُوّارہ کے ایک رشتے دار بربر قبیلے کے تھے، آباد کیا۔ اسحٰق کے اخلاف تلمسان کے عبدالواد کے وفادار خادم تھے اور اس کے صلے میں انھیں علاقۂ توجن کی حکومت ملی تھی۔ جب بنو مَرین نے تلمسان پر قبضہ کر لیا (۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء) تو قلعے کے محصورین نے فاتحوں کی حکومت تسلیم کر لی، لیکن خاندان بنو زیّان کی بحالی کے بعد وہ پھر شاہان تلمسان کے حلقۂ اطاعت میں آ گئے۔ سولھویں صدی میں اَرُوج [ترک امیرالبحر] نے یہ شہر فتح کر لیا (۱۵۱۷ء)، اور یہاں ۴۰۰ سپاہیوں کا ایک محافظ دستہ اپنے بھائی کے ماتحت متعین کر دیا۔ ۱۵۱۸ء میں

ہسپانویوں نے اسے پھر فتح کر لیا، لیکن دوبارہ سلطان تلمسان کے حوالے کر دیا۔ آخرکار سولھویں صدی کے وسط کے قریب یہ قطعی طور پر ترکوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس زمانے کے مصنفین (Marmol, Leo Africanus) نے اس کی بابت لکھا ہے کہ اس کا شمار بنو راشد (جنھیں Leo نے Beni Rasi اور Marmol نے Beni Arax لکھا ہے) کے علاقے کے بڑے بڑے شہروں میں ہوتا تھا۔ ان مصنفین کے بیانات کے مطابق قلعہ ایک بہت مستحکم مقام تھا جہاں سوداگر اور فارغ البال دستکار آباد تھے۔ ترکی دور حکومت میں یہاں بسا اوقات بے، ترکی اہلکار، نیز وہران اور الجزائر کے کئی خاندان پناہ لیتے رہے، چنانچہ ۱۸۳۰ء کے قریب یہاں کی آبادی زیادہ تر قول اوغلوں، یعنی ان مخلوط النسل باشندوں پر مشتمل تھی جو ترکوں کی مقامی عورتوں سے شادی کے نتائج تھے۔ اس شہر کو کئی بار زلزلے سے نقصانات اٹھانے پڑے، لیکن دوسری طرف ۱۷۳۶ء میں المغرب کے بے بوشیلاغم نے اسے بہت زیادہ وسعت دی۔ یہاں کے باشندوں کا پیشہ زراعت اور صنعت و حرفت (صابون سازی اور خصوصًا قالین باف) تھا۔ ۱۸۳۰ء کے بعد قلعے نے [امیر] عبدالقادر [الجزری] کی حکومت تسلیم کر لی اور انھوں نے قول اوغلوں کو یہاں سے نکال دیا؛ ۱۸۴۵ء میں یہاں فرانسیسوں کا قبضہ ہو گیا۔ یہ قلعہ مشہور و معروف مرابط سیدی احمد بن یوسف (نویں صدی ہجری) کا مولد تھا جس سے وہ طنزیہ اقوال منسوب ہیں جو الجزائر میں مقبول عام ہیں (دیکھیے R. Basset : *Les dictons populaires attribués à Sidi Ahmed ben Yusuf*، پیرس ۱۸۹۰ء).

**مآخذ**: (۱) ابن خلدون : *Histoire des Berbères*، طبع de Slane، ۱ : ۱۸۱، ۱۸۲؛ ترجمہ، ۱ : ۲۸۱، ۲۸۲؛ (۲) Leo Africanus : *Description de l' Afrique*، طبع Schefer، کتاب ۴، ۳ : ۳۳؛ (۳) Marmol : *Afrique*، ترجمہ از *Perrot d' Ablancourt*، ۲ : ۳۵۶؛ (۴) E. Graulle : *Notice historique sur la Kala'a des Beni Rached* (*Revue de Monde Musulman*، ۱۹۱۳ء)؛ (۵) Rene Leclerc : *Monographie geographique et historique de la commune mixte de la Mina* (*Bull. de la Soc. de Geogr. de Oran*، ۱۹۰۲ء)؛ (۶) R. Basset : *Notes de voyage* (*Mélanges africains et Orientaux*، پیرس ۱۹۱۵ء)، ص ۹۶ تا ۱۰۳.

(G. Yver)

**قلعی، قلعی** : (۱) عربی زبان میں رانگ یا خاص طور پر اعلٰی قسم کی رانگ کو کہتے ہیں، بعض اوقات اسے الرصاص القلعی (سیسا قلعی) یا الرصاص الابیض (سفید سیسا) بھی کہتے ہیں؛ دیکھیے لسان العرب، ۱۰ : ۱۶۴، س ۱۶؛ Dozy : *Supplement aux Dict. arab.*، ۲ : ۳۹۴ الف؛ Vullers : *Lex. Pers.-Lat.*، ۲ : ۴۳۵ الف؛ Quatremere در *Journ. des Savants*، ۱۸۴۶ء، ص ۴۳۱۔ عربی میں قلعی کے دوسرے ناموں (قصدیر = Κασσίτερος وغیرہ) کے لیے دیکھیے مثلًا الدمشقی : نخبة الدهر (Cosmography، طبع Mehren)، ص ۴۵۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ مشرق اقصٰی سے آیا ہے اور ممکن ہے کہ عربوں نے اسے وہاں سے براہ راست لیا ہو اور جدید فارسی کا واسطہ بیچ میں نہ ہو (اگرچہ یہ بات بھی بعید از امکان نہیں ہے)۔ الجوالیقی (المعرب، طبع Sachau، ص ۱۲۵، س ۶) فارسی واسطے کا قائل ہے (اس صورت میں اصل فارسی لفظ کلہا ہو سکتا ہے)۔ کتاب مذکور میں جو کلہا کی تصحیح کلہی کی صورت میں کی گئی ہے، وہ ابن سعید کی سند پر ہے

جس کا حوالہ G. Ferrand نے *Relations de voyages et Textes géograph ............ relat. a l'extrême-Orient*، (پیرس ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء)، ص ۳۴۳ پر دیا ہے۔ لفظ قَلی (غیلانی: قالب) مازندران کی جدید فارسی بولی میں ملتا ہے: دیکھیے Melgunof، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۲۲ : ۱۹۸۔ لازمی طور پر عربی سے آیا ہوگا۔ عربی زبان سے یہ لفظ ترکی میں بشکل قلای داخل ہوا (سامی: قاموس ترکی، ص ۱۰۳۲) اور وہاں سے جدید یونانی میں بشکل قلای داخل ہوا۔ ایک مستعار لفظ کی حیثیت سے قلعی اس سے آگے بڑھ کر پرتگیزی زبان میں بھی پہنچ گیا (Calin, Calaim = ہندوستانی رانگ): دیکھیے Dozy و Engelmann: *Gloss. des mots espagnols et portugais dérivés de l' Arabe*، بار دوم (لائیڈن ۱۸۶۹ء)، ص ۲۴۵؛ Yule و Burnell: *Hobson-Jobson*، بار دوم، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ص ۱۴۳۔ ممکن ہے کہ اس لفظ کا اصل گہوارا کَلَہ کا علاقہ ہو جو جزیرہ نمای ملّکا Malacca میں اپنی قلعی کی کانوں کی وجہ سے بہت مشہور تھا (دیکھیے مادۂ کَلَہ)۔ عرب جغرافیہ نویس اور قاموس نگار عام طور پر اسم قلعی کا اشتقاق القَلْعَہ سے کرتے ہیں جو ہندوستان میں ہے [کَلَہ رکّ بآن]؛ چنانچہ مثال کے طور پر یاقوت: مُعْجَم (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۱۶۲، س ۶؛ الفیروز آبادی: القاموس، ۳ : ۱۷۰، س ۵؛ دیکھیے نیز حَمْدُ اللہ المستوفی: نُزْہَةُ القلوب (طبع Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۳)، ص ۲۰۳، ۲۰۶۔ اس کے ساتھ ہی، اور یقیناً غلطی سے اس لفظ کا تعلق قلعی کی کانوں کے ایک (مزعومہ) علاقے القلعہ کے ساتھ بتایا جاتا ہے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ لنکا (یاقوت، ۱ : ۲۱، س ۱۳؛ ۴ : ۱۶۲، س ۱۳)، ہسپانیا (یاقوت، ۴ : ۱۶۲، س ۱۵ ببعد؛ حَمْد اللہ المستوفی، ص ۲۰۳، س ۸) یا یمن (یاقوت، ۴ : ۱۶۲، س ۱۷)، ص ۱۷؛ الفیروز آبادی، کتاب مذکور) میں واقع ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ آج کل ملایا میں قلعی کے لیے جو لفظ سب سے زیادہ مستعمل اور مروج ہے وہ تمہ Timah ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان معنوں میں ہمیں اور الفاظ بھی ملتے ہیں جیسے کِلنگ Kaling، کَلِنگ Kaleng۔ یہ لفظ کِلنگ Kelang نہیں جیسا کہ Langlès-Dozy-Quatremère، Engelmann، Yule-Burnell اور دوسرے لوگوں نے لکھا ہے اور جن کے اصل معنی لغات کی رو سے قلعی کی چادر یا قلعی شدہ لوہے کی چادریں ہیں (لیکن پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کے معنی قلعی قدیم تر ہیں؟) دیکھیے Wilkinson: *A Malay-Engl. Diction* (سنگاپور ۱۹۰۱ء)، ص ۴۹۷ ب؛ Wilkinson: *An abridged Malay-Engl. Diction.*، (سنگاپور ۱۹۱۹ء) اور Klinkert: *Nieuw Maleisch-Nederl. Woordenboek* (لائیڈن ۱۹۱۶ء)۔ یہ ظاہر ہے کہ عربی لفظ قلعی کی اصل قلعہ (کَلَہ) میں نہیں بلکہ اسی ملائی لفظ میں ڈھونڈنی چاہیے۔ Quatremère، کتاب مذکور، قلعی کا قطعاً اس قسم کا اشتقاق پیش کرتا ہے؛ Dozy-Engelmann: کتاب مذکور، اور Yule-Burnell: کتاب مذکور اس مسئلے کو فیصلہ کیے بغیر چھوڑ دیتے ہیں۔ کیا نام کی مشابہت محض ایک اتفاقی بات ہے؟ اس امر کا کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ خود ملائی لفظ کَلِنگ عربی لفظ قلعی کی بگڑی ہوئی شکل ہو۔ اس کے بعد اس امکان پر بھی غور کیا گیا ہے کہ شاید علاقہ کَلَہ کے نام کا، جو ملائی لفظ کلنگ سے مشتق ہے، سیدھا سادہ مطلب "قلعی کا علاقہ" ہو۔ یہ نظریہ بہت عرصہ پہلے Langlès نے اپنے

مرتبہ "سند باد جہازی کے بحری سفر" کے نسخے میں جو Savary کی *Grammaire de la langue arabe* (پیرس ۱۸۱۳ء، ص ۴۹۹، بار دوم، پیرس ۱۸۱۴ء، ص ۶۴) میں پیش کیا تھا۔ Yule اور Burnell نے بطور قیاس تمثیلی اس امر کا حوالہ دیا ہے کہ سلنگور Selangor کی مختصر سی ریاست (جو شہر ملاکا کے شمال میں واقع ہے) پہلے لکری کَلنگ (قلعی کی سر زمین) کے نام سے مشہور تھی۔ Wilkinson: *Malay-English Dictionary*، ص ۵۲۶ - ب کے حوالے سے ہم یہاں یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ کِلنگ، کَلنگ دراصل سِلنگور Selangor کے ایک ضلع اور اس ضلع کے ایک قصبے کا نام تھا جو اکثر سِلنگور کی پوری ریاست کے لیے بھی بولا جاتا تھا، شاید لفظ قلعي کی اصل کا سراغ اسی لفظ کَلنگ Kélang میں لگانا چاہیے۔

(۲) ایک خاص قسم کی تلوار کا نام جس کا ذکر اکثر اور بالخصوص قدیم عربي شاعری میں ملتا ہے، دیکھیے مثلاً اَوس بن حَجَر (طبع Geyer، *Sitz.-Ber. d. K. Akad. der Wiss. zu Wien*, Phil.-hist. kl. ۱۸۹۲ء) ۲ : ۲۳؛ رُؤبة بن العجّاج (طبع Ahlwardt: *Sammlungen alter arab. Dichter*، ۳ : ۱۳۷)، شمارہ ۹۴، ص ۳۴؛ شرح معلّقۃ طَرَفہ (در Arnold: *Septem Moallakat*، لائپزگ ۱۸۵۰ء، ص ۶۱)؛ الثعالبي: لطائف، ص ۱۰۲، س ۷؛ ص ۱۳۰، ص ۴ (اقتباس، در Dozy: *Supplem. aux dictionn. arabes*، ۲ : ۳۹۶ - ب) کے لیے دیکھیے Fleischer، در *Sitz.-Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.*، ۱۸۸۶ء، ص ۵۴؛ دیکھیے نیز ابن سعد: الطبقات، ۱/۱ : ۵۰، س ۲۱۔ اس قسم کی تلوار کی بابت مشہور ہے کہ وہ ہندی الاصل ہے (دیکھیے مثلاً الفیروز آبادی: قاموس، بذیل قلع) اور اس میں کچھ شک نہیں کہ عربوں کے ہاں ہندی تلواروں کی بہت شہرت تھی اور عرب شعرا نے ان کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے؛ اس بارے میں دیکھیے Schwarzlose: *Die Waffen der alten Araber*، (لائپزگ ۱۸۸۶ء)، ص ۱۲۷ ببعد اور عبدالستار صدیقی: *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*، (گوٹنگن ۱۹۱۹ء)، ص ۸۸ ببعد۔ عرب جغرافیہ نگار اور لغات نویس اس کے منبع و منشا کی زیادہ تعیین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ القلعہ جہاں سے اس نام کی رانگ آتی ہے، بعض اوقات صحراے عرب و شام (بادیة) یا عراق میں حُلوان کا علاقہ بھی اس کی اصل جگہ بتائی جاتی ہے، دیکھیے لسان اور الفیروز آبادی: القاموس بذیل قلع۔ بعض اوقات قلعي کی تلواروں کا اصل وطن یمن بھی بتایا جاتا ہے، جہاں ہندوستان کے بعد سب سے اچھی تلواریں تیار ہوتی تھیں، مثلاً طَرفہ: معلّقۃ کی مذکورۂ بالا فرہنگ میں Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*، (برلن ۱۸۸۷ء)، ص ۱۴۹، یمن اور بالخصوص قلعۂ عدن کے حق میں فیصلہ دینے پر مائل نظر آتا ہے۔ اس کی تائید میں یہ امر پیش کیا جا سکتا ہے کہ عَلْقَمہ (طبع Socin) کے ایک قصیدے (شمارہ ۴، ص ۴) میں "قلعہ کے موتیوں" (قلعي) کا ذکر ملتا ہے۔ بااین ہمہ میرے نزدیک یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ یہ عربی لفظ شرق الہند کے کسی مقام القلعہ (کَلَہ ملاکا میں؟ رک بہ کَلَہ) سے مشتق ہو۔ یہاں اس کی ضرورت نہیں کہ قَلْعي اور قَلَعي، دو مختلف قسم کی تلواروں کے درمیان باوجود Schwarzlose، کتاب مذکور، ص ۱۳۰، کی راے کے، فرق کیا جائے (دیکھیے Freytag: *Lex. Arab.*، *Lat.*، بذیل مادۂ قلعہ اور قَلَعہ)۔

(M. STRECK)

**قُلْغہ، منگلی گرای**: (آخری حکومت ۸۸۳ *

/ ۱۴۷۸ء تا ۹۲۱ھ / ۱۵۱۵ء) کے عہد سے یہ لقب قریم (کریمیا) کے تاتاری فرمانرواؤں کے ہاں ولی عہد کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ معلوم نہیں۔ مخطوطات میں اسی لفظ کو قاغل‌خای بھی لکھا ہے جس کی بنا پر W. Smirnow (*Krimskoje Chanstvo pod Verchovenstvom ottomanskoi Porti do nacala XVIII vjeka*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۷ء، ص ۳۵۰ ببعد) نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ کوئی غیر ترکی (غالبًا منگول) لفظ ہے۔ ہمارے خیال میں قلغہ کا تعلق شاید وسط ایشیا کے لفظ قُلْغان سے ہے جو بطور لقب اکثر شہزادۂ بلخ (معلوم ہوتا ہے کہ اوزبکوں کے خان کے صدر مقام بخارا کے ساتھ ساتھ بلخ بھی ولی عہد کا محل اقامت تھا) کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اسے بعض اوقات قُبْلغان [بالعین] بھی لکھتے ہیں (جو بلا شبہہ قلغان کی تحریف ہے)؛ دیکھیے J. Senkowski: *Supplément à l'histoire générale des Huns*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۲۴ء، ص ۴۷ ببعد۔ جب محمّد گرای ثانی (۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء تا ۹۹۲ھ / ۱۵۸۴ء) کے عہد میں خان کا بھائی الپ گرای قلغہ قرار پایا، تو خان کے بیٹے شہزادۂ سعادت گرای کے لیے ولی عہد ثانی کا منصب وضع کیا گیا جو آئندہ بادشاہوں کے دور میں بھی قائم رہا۔ اس شہزادے کے اتالیق (اتالیغ) کا نام نورالدّین خود شہزادے اور اس کے منصب کے لیے استعمال ہونے لگا (محمّد رضا: السّبع السیّار، قازان ۱۸۳۲ء، ص ۱۰۲، اور اس سے بھی زیادہ تفصیل سے اس کی مختصر تنقیح میں جو خرمی [خُرّمی] چلبی نے کی ہے اور جو صرف مخطوطے کی شکل میں موجود ہے؛ اس مخطوطے کے بارے میں دیکھیے A. Samojlovic، در *Izv. Tavric. ucenoi arch kom*، شمارہ ۹۳؛ دیکھیے O. Retowski: *Die Münzen der Girei*، ماسکو ۱۹۰۵ء، ص ۳۹، *Trud. Mosk. Numizm. Obsh.*، ۳: ۲۳)۔ اس زمانے سے قلغہ کے ساتھ ساتھ نورالدّین بھی نہ صرف شاہی خاندان کے افراد کے لیے استعمال ہونے لگا بلکہ دوسرے ممتاز ترین خاندانوں، مثلاً شیرین اور منغیت کے افراد کے لیے بھی (دیکھیے Radloff: *Wörterbuch*، ۲: ۹۵۳، جہاں ان دونوں خاندانی ناموں کو غلطی سے اسمائے صفت سمجھا گیا ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **القَلْقَشَنْدی**: قلقشندہ سے نسبت جو قلیوب کے قریب واقع ہے: (۱) شہاب الدّین ابو العبّاس احمد بن علی بن احمد بن عبداللہ [الفَزاری، القاہری]، (مخطوطات میں اکثر اسے مختصرًا احمد بن عبداللہ لکھا گیا ہے)۔ [۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء میں بمقام قلقشندہ پیدا ہوا] اور ۱۰ جمادی الآخرۃ ۸۲۱ھ/۱۵ جولائی ۱۴۱۸ء کو [بعمر ۶۵ سال] فوت ہوا۔ [مصر کا نامور مؤرّخ، ادیب، محقق اور ماہر انشا تھا]۔ اس نے چھوٹی چھوٹی کتابوں کے علاوہ فن مقالہ نویسی اور انشا و ترسل پر ایک کتاب لکھی ہے جو خاص طور پر حکومت مصر کے اہل کاروں کے استعمال کے لیے مرتب کی گئی تھی۔ جس طرح ابن قُتَیبہ [رک بآں] نے اپنی تصنیف عیون الأخبار [بالخصوص ادب الکاتب] میں کاتبوں کے طبقے کو اپنے زمانے کے تقریبًا تمام ضروری علوم و فنون کے بارے میں ایک قاموسی جائزہ لے کر معلومات عامّہ کی موٹی موٹی باتیں بتانے کی کوشش کی تھی، اسی طرح القلقشندی کی اس کتاب میں جو ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء کے بعد لکھی گئی اور جس کا نام صبح الأعشٰی فی صناعة الانشاء ہے، اس زمانے کے قریب قریب سارے علوم و فنون بڑے جامع طریقے پر اور بڑی منظم شکل میں موجود

ہیں؛ نیز اس میں نہایت بیش قیمت معلومات ملتی ہیں، خصوصاً مصر اور شام کی تاریخ اور جغرافیے سے متعلق۔ یہ کتاب دارالکتب الخدیویہ (السلطانیہ) کی طرف سے شائع ہو چکی ہے (قاہرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء تا ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء، ۱۴ جلدیں)؛ دیکھیے F. Wüstenfeld: *Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arab. des Abu l-Abbās al-Calcaschandi*، در *Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Gottingen*، Phil.-hist. Cl.، ج ۲۵ (۱۸۷۹ء)؛ W. v. Ticsenbausen: *Gesch. der Goldenen Horde*، ۱: ۳۹۵؛ H. Sauvaire: *Extraits de l'ouvrage de K. intitule Lumière de l'aurore pour l'ecriture des hommes* (کتاب خانۂ باڈلین کا عربی مخطوطہ)، در *Mem. de l' Acad. de Marseille*، ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء؛ H. Lammens: *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*، در *Revue de l'Orient chrétien*، ج ۹ (۱۹۰۴ء)، ص ۱۵۱ تا ۱۸۷، ۳۵۹ تا ۳۹۲۔ اس کا ایک انتخاب ضوء الصبح المسفر و جنی الدوح المثمر کے نام سے ۱۹۰۶ء میں قاہرہ میں چھپا تھا۔ القلقشندی کی دوسری بڑی کتاب جو اس نے ۸۱۲ھ/۱۴۰۹ء میں لکھی، زمانۂ قبل بعثت نبوی کے عرب قبائل کی تاریخ اور ان کے انساب کے بارے میں ہے۔ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے اعتبار سے ایک فہرست بھی شامل ہے۔ اس کتاب کا نام نہایة الأرب فی معرفة انساب العرب ہے؛ مخطوطات برلن (Ahlwardt: *Verzeichn.*، شمارہ ۳/۹۳۸۲ اور لندن *Cat. Codd. Mss. Or...... in Mus. Brit.*، عدد ۲/۳۴۱؛ بقول Lammens، در *Mel. de la Fac. Orient de Beyrouth*، ۱/۳، ۱۵۰، N ۱)۔ یہ کتاب بغداد میں چھپ چکی ہے (تاریخ ندارد)۔ اس نسخے میں مصنف کا نام محمد بن عبداللہ لکھا گیا ہے۔ Lammens اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ صبح اور نہایة کے مصنف دو مختلف شخص تھے، لیکن یہاں یا تو باپ کو بیٹے (دیکھیے عدد ۲) سے ملتبس کر دیا گیا ہے اور یا مطبوعہ کتاب بیٹے کی تصنیف ہے۔ [اس میں مندرجہ] فہرست بہ ترتیب حروف تہجی کو ابو الفوز محمد امین السویدی نے ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء میں بترتیب شجرہ ہائے انساب مرتب کیا اور اس میں خلفا اور سلاطین کو بھی شامل کرکے اس کا نام سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب رکھا ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۰ھ میں بغداد میں اور ۱۲۹۶ھ میں بمبئی میں طباعت سنگی سے طبع ہو چکی ہے۔ [نہایة الارب کا ایک عمدہ ایڈیشن قاہرہ سے ۱۹۵۹ء میں طبع ہوا جسے ابراہیم الابیاری نے بڑی تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیا]۔ ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء کے بعد القلقشندی نے قلائد الجمان فی التعریف بقبائل عرب الزمان کے نام سے نہایة الارب کا ایک تکملہ لکھا۔ مخطوطات برلن (Ahlwardt: *Verzeichn.*، عدد ۹۳۸۳) اور لندن (Ricu: *Suppl. to the Cat. of the Arabic Mss. in the Brit. Mus.*، شمارہ ۵۹۵) میں موجود ہیں۔ السیوطی کا مرتب کیا ہوا ایک خلاصہ برلن میں ہے (Ahlwardt: *Verzeichn.*، شمارہ ۹۳۸۵)۔ [قلائد الجمان، طبع ابراہیم الابیاری قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے]۔

[مآخذ: (۱) السخاوی: الضوء اللامع، ۲: ۸؛ (۲) ابن تغری بردی: المنهل الصافی، ۱: ۳۳۰؛ (۳) العینی: عقد الجمان، بذیل وفیات سنة ۸۲۱ھ؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذهب، ۷: ۱۴۹؛ (۵) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادة، ۱: ۸۲۱؛ (۶) المقریزی: السلوک، ۳: ۸۲۱]۔

(۲) القلقشندی کے بیٹے نجم الدین محمد نے

اس کی دو بڑی تصنیفات کا تتبع کیا: اس نے صبح کے نمونے پر قلائد الجمان فی مصطلح مکاتبات اہل الزمان (دیکھیے ریو : Suppl.، شمارہ ۱۰۲۰) لکھی اور نہایۃ کے نمونے پر نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب لکھی ۔ مؤخرالذکر کتاب کا انتساب دیباچے عرب کے امیر اعظم زین الدین ابو الجود بکر بن رشید الزینی کی طرف کیا گیا ہے ۔ ۸۴۶ھ/۱۴۴۲ء کا مصنف کا خود نوشت نسخہ پیرس کے ملّی کتاب خانے (Bibl. Nat.) میں ہے (دیکھیے de Slane : Cat.، عدد ۲۰۴۹) ۔ ایک اور قلمی نسخہ کتاب خانۂ خدیویہ میں ہے (فہرست، ۵ : ۱۷۰)، مصنف محمّد بن عبداللہ؛ دیکھیے Vollers : *Zeitschr. d. Dtsch. Morg. Gesellsch.*، ۴۳ : ۱۱۸ ۔ بغداد کے مطبوعہ نسخے کے لیے دیکھیے اوپر) ۔

(۳) ابو الفتح ابراہیم بن علی بن احمد القلقسی برہان (جمال) الدّین (م ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء) محدث، جس کی تصنیفات کی تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان : *GAL*، ۲ : ۷۸ ۔

مآخذ : (۱) وسٹنفلٹ : *Geschichtschreiber*، عدد ۴۶۷؛ (۲) براکلمان : *GAL*، ۲ : ۱۳۴ ؛ [نیز تکملہ] ۔

(C. BROCKELMANN [و ادارہ])

* **قلم** : (κάλαμος، نرسل، سرکنڈا)؛ نے کو کہتے ہیں جسے تراش کر عربی، [فارسی، اردو وغیرہ] رسم الخط میں لکھنے کا کام لیا جاتا ہے ۔ نے کی ایک پور لے کر اس کو موٹے سرے کی طرف سے گرھوں پر سے ترچھا تراشتے ہیں اور نوک نکال کر اس نوک کے بیچ میں اسی طرح شگاف دیتے ہیں جیسے پر کے قلم یا بعد میں لوہے کے قلم میں شگاف دیا جاتا ہے ۔ اسے بہت مضبوط ہونا چاہیے تاکہ جلدی نہ گھسے ۔ بہترین قسم واسط سے آتی ہے اور عراق کے دلدلی علاقوں (بطائح) میں پیدا ہوتی ہے ۔ اسے سن کی طرح پانی میں بھگوئے رکھتے ہیں یہاں تک کہ اس کے چھلکے کا رنگ خوبصورت گہرا بھورا ہو جاتا ہے ۔ اس کے ریشے بالکل سیدھے ہونے چاہییں تاکہ شگاف بالکل سیدھا رہے ۔ شگاف اور قط دینے کے لیے قلم کے تراشے ہوئے سرے کو ہاتھی دانت یا ہڈی کے ایک خاص لمبے چوڑے ٹکڑے پر جو مِقَطّہ (ترکی: مِقْطَع) کہلاتا ہے جما کر رکھتے ہیں ۔ اس کے بعد اس کی نوک کو ایک لمبے دستے والے خاص تیز چاقو (ترکی : قلم تراش) کی دھار سے دبا کر کاٹتے ہیں، یعنی قط لگاتے ہیں اور اس کے سرے میں کسی قدر پیچھے کی طرف تک شگاف دیتے ہیں ۔

نوک کا وہ حصہ جو شگاف کی بائیں جانب ہو "اِنْسی" (انسانی) کہلاتا ہے اس لیے کہ وہ لکھنے والے کی طرف ہوتا ہے اور دایاں وحشی کہلاتا ہے ۔ زیادہ اچھا قلم وہ ہے جس میں انسی وحشی سے قدرے نرم ہو ۔ خط نسخ، ثلث اور رقاع کے لیے یہ ضابطہ مقرر ہو گیا ہے کہ وحشی حصہ انسی سے دگنا چوڑا ہو، لیکن خط دیوانی اور قیرمہ [شکستہ] میں اس کے برعکس ہونا چاہیے ۔ خط نستعلیق ایسے قلم سے لکھا جاتا ہے جس کا شگاف بالکل بیچ میں ہو ۔

قلم کو ٹوٹ پھوٹ سے بچانے کے لیے اسے قلمدان (مِقْلَمہ) میں رکھا جاتا ہے ۔ یہ دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) دھات کا بنا ہوا ایک لمبی اور چپٹی نلکی کی شکل کا بکس جسے ایک طرف سے قبضوں والے ڈھکنے کے ذریعے بند کر دیا جاتا ہے، اور یہ ڈھکنا اکثر منقش ہوتا ہے ۔ اس کے ساتھ ہی ایک سیاہی دان (دوات؛ عام بولی میں دوایہ) ہوتا ہے ۔ اس قسم کا قلمدان عربوں نے مخصوص

ہے ۔ عثمانی ترکی میں اسے دِوِت (عربی لفظ دوات سے) کہا جاتا ہے ۔ زیادہ پہلے عثمانلی ترک اسے قُبور (اصل میں "قبر" کی جمع) بھی کہتے تھے ۔ یہ لفظ اتنا قدیم ہے کہ ابو یوسف کی کتاب الخراج (قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۷) میں بھی پایا جاتا ہے جہاں اس کے معنی "دان" یا "خانے" کے ہیں؛ (۲) گتّی (Gutta percha) کا ایک چھوٹا سا صندوقچہ جسے لاکھ کے کام سے آراستہ کیا جاتا ہے ۔ یہ ایک خانے کی وضع کا ہوتا ہے جس میں ایک دوات بھی رکھی ہوتی ہے ۔ یہ قلمدان خاص طور پر ایران میں استعمال ہوتا ہے اور وہاں اسے قلمدار کہتے ہیں ۔

قرآن مجید کی ایک سورت کو سورۃ القلم کہتے ہیں کیونکہ یہ یوں شروع ہوتی: [نٓ وَ الْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ (۶۸ [القلم]: ۱)، یعنی ن، قسم ہے قلم کی اور اس کی جو وہ لکھتے ہیں) ۔ ان حدیثوں کی رو سے جو الطبری: (تفسیر، بولاق ۱۳۲۲ - ۱۳۳۰ھ، ۲۹: ۱۰۷) نے نقل کی ہیں، قلم سب سے پہلی چیز ہے جو اللہ نے پیدا کی تاکہ اس کے ذریعے وہ آئندہ ظہور میں آنے والے واقعات قلمبند کر دے؛ اس قلم کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے: (۱) مادّی آلۂ کتابت جو دنیوی قلم کی طرح ایک خداوندی عطیہ ہے؛ (۲) ایک نورانی قلم جس کی لمبائی آسمان سے زمین تک کے فاصلے کے برابر ہے اور جس نے قیامت کے دن تک کی تمام ہونے والی باتوں کو منضبط کیا ۔ (دیکھیے فخر الدّین الرّازی: مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۲۷۸ھ، ۶: ۲۳۰؛ مُطَہّر بن طاہر المَقْدِسی: کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ج ۱، متن ص ۱۶۱ ببعد؛ ترجمہ ص ۱۴۹) ۔

قلم سے از روے کنایہ یا رمز غیر فوجی خدمات مراد لی جاتی ہیں اور اس کے مقابلے میں اسی طرح سیف سے مراد عسکری خدمات ہوتی ہیں ۔ ابن الوردی (م ۷۴۹ھ / ۱۳۴۹ء) نے مُفاخرۃ السَّیف و القلم لکھا ہے اور ابن نباتہ (م ۷۶۸ھ / ۱۳۶۶ء) نے بھی اسی نام کی ایک کتاب لکھی ہے ۔ جلال الدّین محمّد بن اسد الدّوانی (م ۹۰۷ھ / ۱۵۰۱ء)، علی بن عبدالعزیز ام الولد زادہ (م ۹۲۰ھ / ۱۵۱۴ء) اور قنالی زادہ (۹۷۹ھ / ۱۵۷۲ء) نے اسی موضوع پر ایک ایک الرسالۃ القلمیۃ لکھا ہے (Brockelmann: Gesch. d. arab. Litt.، ۲: ۱۴۰، ۲۱۱، ۴۳۰، ۴۲۳) ۔

**مآخذ**: (۱) القلقشندی: صُبح الاعشٰی، ج ۲ (قاہرہ ۱۳۳۱ھ)، ص ۴۳۴ تا ۴۳۵؛ (۲) A. P. Pihan: *Notice Sur les divers genres d' écriture......des Arabes*، وغیرہ (پیرس ۱۸۵۶ء)، ص ۴۷ ببعد؛ (۳) Cl. Huart: *Les calligraphes et miniaturistes de l' Orient musulman* (پیرس ۱۹۰۸ء)، ص ۱۳، ۱۶، ۱۷ (مع تصاویر)؛ (۴) L. Th. Bogdanow: *Persia* (روسی زبان میں؛ سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۹ء)، ص ۸۱؛ (۵) F. R. Martin و F. Sarre: *Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer kunts in München 1910*، (میونخ ۱۹۱۲ء)، ج ۲، لوحہ ۱۵۲ ۔

(Cl. Huart)

⊗ **اَلْقَلَم**: (جمع: اقلام)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جسے سورۂ نٓ اور سورۃ القلم بھی کہتے ہیں، مؤخرالذّکر دونوں نام اسے سورۃ العلق سے ممتاز کرنے کے لیے دیے جاتے ہیں کیونکہ العلق کو سورۃ القلم بھی کہتے ہیں ۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے یہ قرآن مجید کی اڑسٹھویں سورت ہے جو سورۃ المُلک [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الحاقّۃ سے قبل درج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ دوسری سورت ہے جو سورۃ العلق [رک بآں] کے بعد اور سورۃ المزّمّل

[رکّ بآن] سے قبل مکے میں نازل ہوئی (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۵۸۴؛ تفسیر المراغی، ۲۹ : ۲۶؛ روح المعانی، ۲۹ : ۲۲)۔ الآلوسی کے قول کے مطابق اس سورت کی آیت (۱۷ تا ۳۳) اور آیت (۴۸ تا ۵۰) مدینے میں نازل ہوئیں۔ باقی سورت ابتدائی مکی سورتوں میں سے ہے (روح المعانی، ۲۹ : ۲۲)۔ امام خازن کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۵۲ آیات، تین سو کلمات اور ۱۲۵۶ حروف ہیں (لباب التأویل، ۴ : ۳۱۴)۔

ماقبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے البحرالمحیط (۸ : ۳۰۷)؛ روح المعانی (۲۹ : ۲۲)؛ تفسیر المراغی (۲۹ : ۲۶) اور لباب التأویل (۴ : ۳۱۴)؛ ربط آیات کے لیے علی المہائمی: تبصیر الرحمٰن؛ اس کے شان نزول کے لیے ابوالحسن النیسابوری کی اسباب النزول (ص ۳۴۹) [اور السیوطی کی لباب النقول فی اسباب النزول]، لغوی، نحوی اور فلسفیانہ مسائل کے لیے تفسیر البیضاوی (۲ : ۲۷۳)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید تمدنی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۲۹ : ۳۸)؛ اس سورت کی آیات میں جدید علوم کے متعلق جو ضمنی اشارات ہیں ان کے لیے الجواہر فی تفسیر القرآن (۲۴ : ۲۳۶)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۶۸)؛ اس کی آیات کی تشریح کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث کے لیے تفسیر ابی الفداء (۴ : ۴۰۰) اور فتح البیان (۱۰ : ۲۱ ببعد) اور اس کی آیات سے مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے التفسیر المظہری (۱۰ : ۵۸)، احکام القرآن لابن العربی (ص ۱۸۴۳) اور احکام القرآن الجصاص (۳ : ۴۷۲) ملاحظہ کیجیے۔

سورت کا آغاز قلم و دوات کے تذکرے سے شروع ہوا اور اللہ تعالیٰ نے قلم و دوات اور تحریر کی قسم کھا کر خُلقِ محمدی کی انتہائی بلندیوں کا پتا دیا ہے جو آپؐ کو تعلق باللہ سے میسر آئے۔ اس کے بعد کفار کے برے اخلاق کا تذکرہ کر کے بتایا گیا کہ اللہ سے دوری کا نتیجہ اخلاق کی گراوٹ کی صورت میں نکلتا ہے۔ پھر اصحاب الجنّۃ، یعنی باغ والوں کا واقعہ بطور مثال پیش کر کے کفار کو عبرت دلائی گئی ہے اور سب سے آخر میں مکذّبین و مشرکین کو انجام بد کی وعید آئی ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو صبر و استقامت کے ساتھ اپنے منصب کو نباہے چلے جانے کی تاکید فرمائی گئی ہے (تفسیر المراغی، ۲۹ : ۴۸؛ فی ظلال القرآن، ۲۹ : ۳۸ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے سورۃ القلم کی تلاوت کی اللہ تعالیٰ اسے بلند اخلاق لوگوں کے ثواب کے برابر اجر و ثواب عطا فرمائے گا (الکشاف، ۴ : ۵۹۷؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۷۳)۔

**مآخذ:** (۱) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف: الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۶) ابوالحسن نیشاپوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۳۱۶ھ؛ (۷) طنطاوی جوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱۹۲۶ء؛ (۸) ابن العربی: تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۹) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) قاضی ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۱) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۲) الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۳) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۴) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **قلماق** (= قالماق): Redhouse اور قاموس الاعلام، بذیل مادہ، قالماق مرقوم ہے۔ ایک منگول قوم کا ترکی نام جو اپنے آپ کو اویرات (Oirat) کہتے تھے [تفصیل کے لیے دیکھیے آ ا، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

**مآخذ**: (۱) Iakinf: *Istoriceskoje Obozrenije oiratov ili kalmikov*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۴ء؛ (۲) Howorth: *History of the Mongols*، جلد ۱، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۳) W. Barthold: *Očerk istorii Semirječija*، ص ۷۸ ببعد؛ (۴) N. Pal'mov: *Očerk istorii kalmizkogo naroda za vremja jego prebivanija v predjelach Rosii*، Astrachan ۱۹۲۲ء؛ (۵) *Oiratskije Izvjestija* جس کی بنیاد ۱۹۲۲ء میں رکھی گئی۔

([تلخیص از ادارہ] W. BARTHOLD)

* **قلندر**: ایک صوفی سلسلہ جس کی بنیاد حاجی بکتاش [رک بآں] کے ایک ہم عصر اندلسی عرب قلندر یوسف [رک بہ قلندری] نے رکھی تھی۔ اسے دمیاط (Damietta) میں شیخ جمال الدّین السّاوی جو ایران کے شہر ساوہ کے رہنے والے تھے، لائے تھے۔ وہ دمیاط میں اسی زاویے میں مدفون ہیں جو انھوں نے خود بنایا تھا۔ انھوں نے اپنی داڑھی اور بھویں منڈوا دی تھیں، کیونکہ اس طرح وہ ایک عشقیہ سانحے سے محفوظ رہے تھے۔ تاہم اس فرقے کا آغاز ضرور اس زمانے سے قبل ہو چکا ہوگا، کیونکہ اس کا ظہور ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ دمشق میں ہو چکا تھا۔ یہ فرقہ اپنے ایک عجیب لباس کی وجہ سے جو ایرانیوں اور مزدکیوں کی تقلید میں اختیار کیا گیا تھا، لوگوں کے لیے جاذب توجہ ہوتا تھا، لیکن ارباب حکومت نے احکام جاری کر کے انھیں اس لباس کو ترک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مملوک سلطان الملک النّاصر حسن نے جو قلاؤون کا پوتا تھا، انھیں داڑھی منڈوانے سے حکمًا روک دیا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق ان کا ایک اصول یہ تھا کہ نہ تو کسی چیز کو ذخیرہ کرنا چاہیے اور نہ کبھی اس دنیا کے مال و متاع کو جمع کرنا چاہیے؛ لیکن اس کے زمانے میں وہ نہ تو موٹے جھوٹے کپڑے پہنتے تھے اور نہ نفس کشی یا اور قسم کی روحانی اور جسمانی ریاضتوں کے عادی تھے۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ان کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ ان کے قلوب راضی برضائے حق ہوں۔ اس سے زیادہ انھیں کسی چیز کی آرزو نہ تھی۔ انھوں نے اس اطمینان قلب کی حالت سے نمایاں تر کوئی اور فضیلت حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان تمام چیزوں سے جو ان کے نصب العین سے خارج تھیں بے نیازی ظاہر کرنے کے لیے قلندروں نے خوش اخلاقی اور شائستگی کے ان تمام قوانین کو بالائے طاق رکھ دیا تھا جن کی معاشرے میں پابندی کی جاتی ہے۔ ان کی اخلاقی حالت بھی بہت کمزور تھی۔ بابا طاہر عُریان ہمدانی کہتا ہے: "میں ایک خانہ بدوش صوفی ہوں، جسے قلندر کہتے ہیں؛ میرے پاس آگ [سامان] ہے نہ گھر اور نہ کوئی زاویہ۔ دن کے وقت میں دنیا میں آوارہ و سرگردان پھرتا رہتا ہوں اور رات کو اپنے سرھانے ایک اینٹ رکھ کر سو جاتا ہوں":

موآن رندم کہ نامم بی قلندر
نہ خون دیرم نہ مون دیرم نہ لنگر
چوروز آید بگردم گرد گیتی
چوشو گردد بخشتی و انهم سر

(رباعیات، عدد ۶، Journ. Asiat.، سلسلہ ۸، جلد ۶، ۱۸۸۵ء، (ص ۶ و ۵؛ [*The Lament of Baba Tahir*، لنڈن ۱۹۰۶ء، ص ۳۵])۔ ان کے عجیب و غریب لباسوں کا حال جو رسالۂ مصنفۂ Chalcocondylas کے فرانسیسی ترجمے از B. de Vigenère (پیرس ۱۶۶۲ء) میں دیا گیا ہے اور جو Nicolas de Nicolay

کی کتاب Navigations (لیونز Lyons ۱۵۶۸ء) سے ماخوذ ہے، اس میں ص ۲۳ پر انہیں میں سے ایک قلندر کی کھدی ہوئی تصویر (engraving) کا عکس ہے۔ یہ اون اور گھوڑے کے بالوں کا بنا ہوا ایک قمیص پہنے ہوے ہے جو مشکل سے اس کے کولھوں کے نیچے تک پہنچتا ہے۔ اس کے سر کے بال خشخاشی ہیں، داڑھی بالکل صفا چٹ، سر پر نمدے کی ٹوپی ہے جس کے گرد گھوڑے کے بالوں کی ایک ہاتھ لمبی جھالر لگی ہوئی ہے۔ اس نے کانوں میں بالے، گردن میں طوق، کلائیوں میں کڑے اور ناف کے نیچے حلقے پہن رکھے ہیں۔ پاؤں میں جوتے نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض قلندر گلی کوچوں میں بالکل برہنہ پھرتے تھے۔ یہ فقط پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ ترکی پولیس قطعی طور پر اس فعل شنیع کو روکنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ اس فرقے کا ایک زاویہ قسطنطینیہ میں موجود تھا، جس کی بنیاد، ایک مسجد اور مدرسے کے ساتھ سلطان محمد ثانی کے عہد میں رکھی گئی تھی (Hammer : Hist. de' l' Empire ottoman، ترجمہ از Hellert (پیرس ۱۸۳۵ - ۱۸۴۳ء)، ۱۸ : ۱۱۰، ۱۲۱۔ بعض اوقات انہیں ملامتیّہ [رک باں] سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔ دیکھیے خصوصاً A. Le Châtelier : Les confréries musulmanes du Hedjaz، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۵۳ ببعد۔

**مآخذ**: (۱) المقریزی: الخِطَط، مطبوعۂ بولاق ۱۲۷۰ھ، ۲ : ۴۳۲؛ اقتباس از S. de Sacy : Chrest. arabe، بار دوم (پیرس ۱۸۲۶ - ۱۸۲۷ء)، ۱ : ۲۶۳ ببعد؛ (۲) Not. et Extr.، ۱۲ : ۳۱۱؛ (۳) ابن بطوطہ : Voyages (پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۹ء)، ۱ : ۶۱ ببعد؛ (۴) فرشتہ : تاریخ ہند (بمبئی ۱۸۳۱ء)، ۲ : ۷۷۴؛ (۵) C. Défrémery ترجمۂ گلستان (پیرس ۱۸۵۸ء)، ص ۲۲۶ حاشیہ؛ (۶) M. d'Ohsson : Tableau de l' empire ottoman، (پیرس ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء)، ۴ : ۶۶۳؛ (۷) Ricaut : Etat present de l' empire ottoman، ص ۲۵۳ ببعد (فرانسیسی ترجمہ، بار دوم، از Briot، ص ۵۶۹)؛ (۸) برہان قاطع، بذیل مادہ؛ (۹) Gibb : History of Ottoman Poetry (لندن ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۵ء)، ۱ : ۳۵۷، شمارہ ۱؛ (۱۰) Garcin de Tassy : Journ. Asiat، ۱۸۴۳ء، ۱ : ۳۷۹؛ (۱۱) R. du Mans : Estat. de la Perse en 1660، طبع Schefer، (پیرس ۱۸۹۰ء)، ص ۲۱۶؛ (۱۲)] The Lament of Baba Tahir، طبع E. Heron, Allen، لندن ۱۹۰۲ء]۔

(Cl. Huart)

* **قَلَنْدَری**: فرقۂ قلندریہ کا مشہور، لیکن افسانوی بانی۔ ان درویشوں کے جو ابتدائی تاریخی حالات دستیاب ہو سکے ہیں ان کی رو سے اغلب یہ ہے کہ یہ فرقہ درویشوں کے دیگر فرقوں کی طرح نہیں ہے جو مشرقی ایران سے آئے، بلکہ یہ ایک نوع کے خانہ بدوش تارک الدّنیا فقیر ہیں جن کی ذہنی اور جسمانی زندگی بسر کرنے کا طریقہ اس سے ملتا جلتا ہے جو المَقْریزی نے قاہرہ کی قلندری خانقاہ کا حال بیان کرتے ہوے الخِطَط (بولاق)، ۲ : ۴۳۲ ببعد، میں ان کی طرف منسوب کیا ہے۔ دیکھیے دریں بارہ de Sacy : Chrest. Arabe، بار دوم پیرس ۱۸۲۶ء، ۱ : ۲۶۳ تا ۲۶۵)۔ اس کی رو سے نیز دیگر بیانات کی رو سے جو مثلاً السُّہْرَوَردی نے (در Silvestre de Sacy : Notices et Extraits des Mss. de la Bibl du Roi، جلد ۱۲، پیرس ۱۸۳۱ء، ص ۳۳۱) یا جامی نے نَفَحاتُ الاُنس، طبع W. Nassau Lees (کلکتہ ۱۸۵۹ء) اور نیز خود سعدی نے (دیکھیے گلستان، ترجمہ از K. H. Graf : Moslicheddin Sa'di's Rosengarten، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ص ۲۹۴ ببعد) اس زمانے کے قلندر درویشوں کے بارے میں تحریر کیے ہیں، یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہمیں ایک قسم کے خانہ بدوش جہانگرد ملامتیّہ

درویشوں کے حالات سے بحث کرتا ہے (دیکھیے المقریزی: الخطط، ۲: ۴۳۲؛ لیکن اس کے برخلاف دیکھیے برہان قاطع، بذیل قلندر، جہاں قلندر، ملامتی اور صوفی کے مابین سختی سے تمیز کی گئی ہے) جن کا نہ تو کوئی معین ٹھکانا تھا اور نہ سارے فرقے کے لیے کوئی مقرر اصول، اور جو مذہب کے قوانین اور معاشرے کی پابندی کو یکسر نظر انداز کرنے والے تھے۔ ابو سعید بن ابوالخیرؒ نے ان پر ایک رباعی لکھی تھی جس میں اس زمانے کے حقیقی قلندر کی بہت اچھی تصویر پیش کی گئی ہے (دیکھیے *Sitzungsber der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch.*، *Phil. Hist. kl.*، ۱۸۷۵ء، ۲: ۱۵۷؛ Ign. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈل برگ، ۱۹۱۰ء، ص ۱۷۲؛ F. Babinger: در *Der Islam*، ج ۱۱، ۱۹۲۱ء؛ ص ۶۶ ببعد)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عام طور پر جس شخص کو فرقۂ قلندریّہ کا مؤسس بتایا جاتا ہے وہ بہ ظاہر اس سے زیادہ کچھ نہ تھا کہ ان خیالات کا زبردست حامی اور طرف دار تھا، اور یہ بات یوسف پر یقیناً صادق آتی ہے جو حسب روایت اندلسی عربوں میں سے تھا اور جسے اکثر قلندریہ فرقے کا بانی بتایا جاتا ہے اور یہی بات شیخ جمال الدّین پر بھی صادق آتی ہے جو ایران کے ایک شہر ساوہ کا باشندہ تھا اور جو بقول ابن بطّوطہ (۱: ۶۱ ببعد) دمیاط (Damietta) میں اقامت پذیر ہو گیا تھا اور جس نے یہیں اپنی آخری عمر گزاردی۔ ابن بطّوطہ نے اس کے لیے جو لفظ قُدْوَۃ استعمال کیا ہے ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہاں ”نمونہ، مثال“ کے سوا کچھ اور نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ قلندروں کا آغاز وسط ایشیا میں ہوا اور وہ ہندی خیالات سے بہت زیادہ متأثر تھے۔ بقول المَقریزی (م ۱۴۴۲ء) وہ اس کے زمانے سے ۴۰۰ سال قبل عرب ممالک میں آئے تھے۔ دمشق میں ان میں سے ایک قلندر پہلی بار ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ ظاہر ہوا (الخطط، ۲: ۴۳۳) اور یہیں ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء (الخطط، ۲: ۴۳۳ میں یہی پڑھیے، ۶۲۲ھ/۱۲۲۲ء نہیں) میں فوت ہوا۔ یہ جوالقی فرقے کا ایرانی شیخ حسن تھا جس نے سلطان الملک العادل کَتْبُغا کے عہد میں عروج پایا اور قاہرہ کے قریب قلندروں کے ایک زاویے کی بنیاد رکھی جو قاہرہ سے زیادہ دور نہ تھا (سریاقوس ہیں، کیریاکوس Kyriakos؟)۔ شاید قلندریہ فرقے کی سب سے بڑی تعداد ایران ہی میں رہی ہو۔ ان کا ایک جمِ غفیر کم از کم سترھویں صدی تک تو اَرْدبِیْل [رک بآں] میں مجتمع نظر آتا ہے جو خاندان صفویہ کا ملجا و ماوٰی تھا (رک بہ صفویہ، دیکھیے Adam Olearius: *Persianische Reisebeschreibung*، کتاب مذکور، ۱۶۵۶ء، ص ۶۸۵: قلندران The Kalendran)۔ اسی طرح آناطولی میں، بلکہ روم ایلی میں بھی عثمانی حکومت کے ابتدائی زمانے سے لے کر سولھویں صدی تک وہ ارباب حکومت پر حملے اور ان کے خلاف شورشیں کرکے بے حد خطرناک ثابت ہوتے رہے تھے (دیکھیے F. Babinger: در *Islam*، ۱۱: ۱۴؛ ہجوی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۲۸۳)۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلجوق عہد میں بھی قلندریہ اسی قسم کی بغاوتیں برپا کرتے رہے۔ ایسے کئی اشارے بھی ملتے ہیں کہ قلندریہ اور بکتاشیہ میں روابط قائم تھے۔

ایک ترکی راگ بھی قلندری کے نام سے مشہور ہو گیا ہے۔

**مآخذ**: مندرجۂ بالا تصنیفات کے علاوہ دیکھیے حسب ذیل: (۱) F. Babinger: در *Der Islam*، ۱۱: ۹۴ اور وہاں مذکورہ حوالے؛ نیز (۲) d' Herbelot: *Bibliothèque Orientale*، پیرس ۱۶۹۷ء، ص ۲۴۴؛ (۳) وہی مصنف: (Maestricht، ۱۷۷۶ء)،

ص ۳۲۲؛ بذیل مادّۂ Calender؛ (۴) Adam Olearius : Persianischer Rosenthal، کتاب ۸، پیرا ۹۷؛ (۵) برھان قاطع، طبع Th. Roebuck (کلکتہ ۱۸۱۸ء)، بذیل مادّہ؛ (۶) J.P. Brown : The Dervishes (لنڈن ۱۸۶۸ء)، جہاں قرلندل وغیرہ سے بھی بحث کی گئی ہے جو غالباً لفظ قلندر کا اصل فارسی مصدر نہیں ہے (علاوہ ازیں دیکھیے Dozy : Supplement، ۲ : ۴۰۰؛ نیز Der Islam، ۱۱ : ۹۴، حاشیہ.

(Franz Babinger)

* **قَلَنْسُوَہ، قُلَنْسِیہ** : (عربی)، ایک قسم کی ٹوپی جو مرد سر پر یا تو عمامے کے نیچے اور یا عمامے کے بغیر پہنتے تھے۔ یہ لفظ جس سے افعال اِسمی یا وصفی (Denominative) مشتق کیے جاتے ہیں بظاہر غیر عربی اصل کا ہے۔ ایک زمانے میں اسے بالعموم لاطینی لفظ Calantica سے منسوب کیا جاتا تھا، جس کے لیے تاہم calantica کی مثال دینا مشکل ہے۔ علاوہ ازیں اس سے مراد عورتوں کا سر کا لباس بھی ہوتا ہے۔ Fraenkel چاہتا ہے کہ اسے آرامی [illegible] کے واسطے سے عربی (قالِس، قالِس دیکھیے ڈوزی : Supplement، ۲ : ۳۹۵) یونانی لفظ κῶνος (Conus) سے مشتق کیا جائے۔ عرب نحویوں اور لغت نویسوں نے جمع مُکَسَّر اور اسم مُصَغَّر کے کثیر التعداد اوزان کے پیش نظر قلنسوہ کو ایسے خواص رکھنے والے اسماے ثلاثی مزید فیہ کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔

مختلف شکلوں کی ٹوپیوں کو قَلَنْسُوَہ کہتے ہیں، اسی کے متبادل نام طُرطُور، بُرنُس، اُرسُوسَۃ، وغیرہ ہیں، بحالیکہ اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ و سلم کے بارے میں روایت ہے کہ وہ سر پر تنگ قلنسوہ (ٹوپیاں) پہنتے تھے۔ بعد میں جس ٹوپی کا رواج ہوا وہ لمبی چوٹی والی مخروط نما ہوتی تھی۔ اندر سے لکڑی کے ٹکڑوں کے سہارے سیدھی رہتی تھی اور جو عموماً طَوِیْلَہ کہلاتی تھی۔ یہ ٹوپی معلوم ہوتا ہے کہ ایران سے آئی تھی (دیکھیے سر کے وہ لباس جو پہلی صدی کی دورۂ صالحیہ کی تصاویر میں H. Breasted کی Oriental Precursors of Byzantine painting، شکاگو ۱۹۲۴ء، میں دکھائے گئے ہیں)، کیونکہ جاہلیت کے عرب اسے ایرانی لباس کی ایک نمایاں خصوصیت سمجھتے تھے (Jacob : Alt-arab. Beduinenleben، بار دوم، ص ۲۳۷) اور کہا جاتا ہے کہ اسے سب سے پہلے اموی خلیفہ (امیر معاویہؓ) کے زمانے میں عباد بن زیاد نے فتح قندھار کے بعد وہاں کے باشندوں کی پیروی میں اختیار کیا تھا (یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۴)۔ اونچی سیاہ قلنسوہ (ٹوپیاں) عباسی خلفا المنصور سے لے کر المستعین تک اور ان کے وزرا اور قضاۃ پہنا کرتے تھے۔ ان میں سے آخرالذکر سب سے زیادہ عرصے تک یہ ٹوپی پہنتے رہے اور اس لیے تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے دوران (اسے دَنِّیہ یا طَوِیلہ بھی کہتے تھے) وہ اور طیلسان ان کا باقاعدہ رسمی لباس بن گیا۔ بعض اوقات اس کا استعمال دیگر طبقوں کے لوگوں کے لیے ممنوع قرار دے دیا جاتا تھا (الکندی، طبع Guest، ص ۳۰۶، ۵۸۶)۔ اس کے برخلاف جب مجرموں کو بازاروں میں پھرایا جاتا تھا تو ان کے سروں پر بھی قلنسوہ پہنا دی جاتی تھی۔ اندلس کے امویوں کے ہاں بھی قلنسوہ پہنی جاتی تھی اور مُقَلِّس اس مفتی کو کہتے تھے جو قالِس پہنتے ہوں۔ سر کا وہ لباس بھی جو امیر تیمور نے اپنی فوج میں رائج کیا تھا قلنسوہ کہلاتا تھا۔

قلنسوہ کا نام ابن بطوطہ کے ہاں کئی بار آتا ہے، جس کے قول کے مطابق (طبع Defremery و Sanguinetti، ۲ : ۳۷۸) بعض لوگ مثلاً قپچاق، اپنی

قلنسوہ کو ایرانی نام کُلاہ سے موسوم کرتے تھے ۔ ایشیاے کوچک کی فُتُوَّہ [رک بآں] الجمنوں (اَخیاۃ الفتیان) کے بارے میں اس کا بیان ہے (۲ : ۲۶۴) کہ ان کے ارکان ایک کے اوپر کئی قلنسوہ ٹوپیاں پہنتے تھے، ایک ریشم کی سر پر، اس کے اوپر ایک سفید اون کی جس کی چوٹی پر کپڑے کی ایک پٹی بندھی ہوتی تھی، دو انگل چوڑی اور ایک ہاتھ (ell) لمبی۔ مجالس میں صرف اس اونی ٹوپی کو اتار دیا جاتا تھا اور ریشمی بدستور سر پر رہتی تھی ۔ اس سے مشابہ کپڑے کی ایک لٹکتی ہوئی پٹی آج کل مصر کے قبطی پادریوں کے لباس کا ایک حصہ ہوتی ہے اور اسے قُلُوسَہ یا قَلَنْسُوَہ کہتے ہیں ۔ لہٰذا یہاں بظاہر خود ٹوپی کا نام اس کے نمایاں ترین اور معروف ترین حصے کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے ۔

ان زمانوں میں جیسا کہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں، جب مسلمان اور عیسائی دونوں قلنسوہ پہنتے تھے، مؤخرالذکر کو اس کے ساتھ مختلف رنگ کی دو گرہیں باندھنا پڑتی تھیں (الطبری، طبع de Goeje، ۳ : ۱۳۸۹)؛ لیکن جب تیسری صدی ہجری میں قلنسوہ کا استعمال مسلمانوں میں متروک ہو گیا تو یہ عیسائیوں کی ایک علامت کے طور پر باقی رہ گئی، اسی لیے یہ لفظ عرب مصنفین کے ہاں اکثر سر کے اس لباس کے معنوں میں ملتا ہے جو عیسائی راہب اور درویش، یونانی پادری بلکہ خود پوپ بھی پہنا کرتے تھے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صلیبی جنگوں کی بدولت اونچی باڑھ کی ٹوپی مع نقاب عورتوں کے لباس کے طور پر مغربی یورپ میں پہنچ گئی ۔

قلنسوہ کا نام اسی شکل کی بعض دوسری اشیا کو بھی دے دیا جاتا تھا، مثلاً قلنسوۃ النحاس، اس مخروطی مینار (obelisk) کی تانبے کی ٹوپی کو جو عینِ شمس [رک بآں] (Heliopolis) کے قریب ہے؛ قلنسوۃ التراب جدید عربی میں ایک کیمیائی ظرف کپھیر؛ "قلنسوہ بقراط" کا نام جراحوں کے ہاں ایک خاص قسم کی سر کی پٹی کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ قالِس (قَوْنِس) ایک پودے کا نام ہے جس کی شکل ایک انسانی سر کی سی ہوتی ہے جو اونچی ٹوپی پہنے ہو ۔ قلنسوہ رملہ کے قریب واقع فلسطین میں ایک قلعے کا نام بھی تھا ۔

**مآخذ** : عام کتب لغات کے علاوہ (۱) Dozy : *Dict. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*، ص ۳۶۵ تا ۳۷۱؛ (۲) وہی مصنف : *Supplement*، ۲ : ۳۹۵، ۴۰۱؛ (۳) Fraenkel : *Die aram. Fremdwörter im Arabischen*، ص ۵۴ ببعد؛ (۴) Mez : *Die Renaissance des Islâms* (ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء)، ص ۲۹، ۳۵ ببعد، ۳۰۱، ۳۱۷، ۳۴۸ ببعد، ۳۶۷؛ (۵) Thorning : *Beitr. z. Kenntnis des Islam. Vereinswesens* (*Türk. Bibl. XVI*)، ص ۲۱۵ ببعد؛ (۶) Lammens : *Remarques sur les mots française dérivés de l'arabe* (بیروت ۱۸۹۰ء)، ص ۷۱ ببعد، (اس نے فرض کیا ہے کہ فرانسیسی لفظ *Calotte* پر قلنسوہ کا اثر ہے) ۔

(W. BJÖRKMAN)

**قَلُوذِیَہ** : یاقوت (معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۶۷) کے مطابق ایک قلعہ جو مَلَطْیَہ کے قریب واقع ہے ۔ یہ بلاشبہہ وہی قدیم قلعہ Claudias ہے جس کا ذکر سب سے پہلے پلینوس (Pliny)؛ *Historia Naturalis*، ج ۵، ۸۵ میں Claudipolis کے نام سے ملتا ہے اور بعد ازاں رومی سلطنت کے ماتحت Samosata اور Melitene کے درمیان مشرقی سرحد پر ایک مستقل قلعہ بند چھاؤنی تھا ۔ اسے غالباً ۷۵۵ء میں قسطنطین پنجم کوپرونائی موس Copronymos نے مَلَطْیَہ کے ساتھ عربوں سے چھین

کر برباد کردیا تھا (البلاذری، طبع de Goeje، ص ۱۸٦ ببعد؛ ابوالفداء: تاریخ، بذیل ۱۳۳ و ۱۳۸ھ؛ Barhebraeus: Kethābhā de Mokhtebhānūth Zabhnē، طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۱۲۲، لیجیے) لیکن جیسے عباسی خلیفہ المنصور نے ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ - ۷۵۸ء) میں دوبارہ فتح کر کے از سر نو تعمیر کیا (البلاذری، ص ۱۸۸ = ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۵: ۳۸۲؛ ابوالفرج: تاریخ مختصر الدول، طبع صالحانی (بیروت ۱۸۹۰ء)، ص ۲۱۰، تاریخ دیے بغیر، بقول یاقوت، کتاب مذکور، ۱۴۱ھ میں) اور عیسائی آبادی قسطنطینیہ میں منتقل کر دی گئی (Michael Syrus: Kethābhā de Mokhtebhānūt Zabhnē، طبع Chabot، ۲: ۵۱۸، ۵۲۲)۔ دسویں صدی کے ربع اول میں ملطیہ (Malitene) کے ضلع میں پھر بوزنطی حکومت قائم ہوگئی اور سلجوقوں کی لشکر کشی سے قبل اسے ان سے دوبارہ چھینا نہ جا سکا۔ دسویں صدی کے نصف آخر کے ایک رسالے περὶ παραδρομῆς πολέμου (de velitatione bellica) میں Melitene کے ساتھ اس کا ذکر بھی τὰ Καλούδια کے نام سے آیا ہے (Leo Diaconus، طبع بون ۱۸۲۸ء، ص ۲۵۰)۔ ۱۰٦٦ء میں ضلع قلوذیہ میں ارمنوں کے گروہ گھس آئے اور انھوں نے یہاں اپنا عمل دخل جما لیا (Michael Syrus، کتاب مذکور، ۳: ۱۵۸)۔ بوزنطیوں کے بعد ان علاقوں میں خاندان دانشمند اوغلو اور پھر ان کے حریف قونیہ کے سلجوقوں کی حکومت قائم ہوئی۔ اس زمانے میں قلوذیہ کا ذکر سریانی وقائع نگاروں نے بار بار کیا ہے اور آخری بار ۱۲۷۳ء میں (Michael Syrus، کتاب مذکور، ص ۳۰۴، سال ۱۱۵۲ء؛ Barhebraeus، ص ۴۰۰، سال ۱۱۸۵ء؛ کتاب مذکور، ۱: ۵۲۲ = ۲: ۵۴۳، سال ۱۲۵۷ء؛ کتاب مذکور، ۱: ۵۴۹ = ۲: ۵۴۷، سال ۱۲۷۳ء)۔ انھوں نے دوسری باتوں کے علاوہ یہ بھی بیان کیا ہے (کہ اکتوبر ۱۱۵۷ء میں ایک زبردست، ہبوط ارض (landslide) کی وجہ سے دریاے فرات میں طغیانی آ گئی اور اس کا پانی قلوذیہ کی پہاڑیوں کے نیچے سے باہر ابل آیا (رک بہ Michael Syrus، کتاب مذکور، ص ۳۰۹ = Barhebraeus، کتاب مذکور، ۱: ۳۴۱؛ ۲: ۳۴۸)؛ حمد اللہ المستوفی (نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۸ ببعد) قلوذیہ سے، جسے وہ ارقلوذیہ کہتا ہے، واقف تھا۔ اس کے بیان کے مطابق یہ ایک زرخیز علاقے میں جہاں غلہ، کپاس، انگور اور پھل بافراط ہوتے تھے، ایک خاصا مستحکم اور قلعہ بند مقام تھا۔ یاقوت کی طرح اس کا بھی یہی خیال تھا کہ المجسطی (Almagest) کا مصنف (بطلیموس Ptolemaeus) یہیں کا رہنے والا تھا اور اسی وجہ سے اسے القلوذی کہتے ہیں۔

اس کے بعد تاریخ میں قلوذیہ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اگرچہ حاجی خلیفہ (سترھویں صدی عیسوی میں بھی) اپنی تصنیف جہان نما میں، ص ۲۰٦ پر ارقلوذیہ کا نام لیتا ہے، لیکن اس کے بارے میں اس کی ساری معلومات حمد اللہ المستوفی سے ماخوذ ہیں اور Otter: Voyage en Turquie et en Perse (پیرس ۱۷۴۸ء)، ۲: ۲۸۴ (اٹھارھویں صدی کے آغاز میں) اپنے معمول کے مطابق محض اس ترک جغرافیہ نویس کے بیانات کا ترجمہ پیش کرتا ہے۔ اس کا محل وقوع تاحال دریافت نہیں ہو سکا، Anisworth: Travels and Researches in Asia Minor (لنڈن ۱۸۴۲ء)، ۱: ۲٦۳، قدیم Claudias اور موجودہ کاختہ [رک بآں] کو ایک ہی ثابت کرنا چاہتا ہے، لیکن یہ ناممکن ہے کیونکہ سریانی وقائع نگار مختلف مقامات پر ایک ہی زمانے میں قلوذیہ اور کاختہ کا ذکر دو مختلف جگہوں کی حیثیت سے کرتے ہیں۔

**مآخذ** : Runge، در Pauly-Wissowa : *Realenzykl. des klass. Altertums*، بذیل مادّۂ Claudia؛ (۲) Tomaschek، در *Beitr. z. alten Geschichte u. Geographie Festschr. für H. Kiepert* (برلن ۱۸۹۸ء)، ص ۱۳۱؛ (۳) Vincent W. Yorke، در *The Geographical Journal*، ۸ : (۱۸۹۶ء) ۳۶۳ و ۴۷۱ .

(J. H. MORDTMANN)

* **قَلْہات** : (مارکو پولو کے ہاں Calatu اور پرتگیز مصنفین کے ہاں Calaiate) جو کسی زمانے میں راس الحدّ کے شمال مغرب میں عُمان کی ایک بارونق بندرگاہ تھی ۔ ابن بطّوطه جو اپنی سیاحت عمان کے دوران میں اس شہر میں بھی گیا تھا، یہاں کے نفیس گلی کوچوں اور شاندار و بلند مسجد جامع کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے جہاں سے بندرگاہ اور دور دور تک سمندر کا نظارہ کیا جا سکتا تھا اور جسے متدیّن بیبی (شریف خاندان کی) مریم نے تعمیر کرایا تھا ۔ یہاں کے باشندے جو ہندوستانی مصنوعات کی تجارت کرکے گزر اوقات کرتے تھے اور بگڑی ہوئی عربی بولتے تھے، فرقۂ اِباضیّه (رَکَ به اِباضیّه) کے پیرو تھے، لیکن اپنے حکمرانوں، یعنی شاہان ہرمز [رَکَ بآن] (دیکھیے نیز ابن الأثیر، الکامل، طبع Tornberg، ۱۲ : ۹۸، لیڈن) سے جو سنّی تھے اپنے عقائد مخفی رکھتے تھے ۔ یاقوت قلّہات کو عمان کا خوبصورت ترین علاقه کہتا ہے اور اس کی بنیاد کی تاریخ بارھویں صدی بتاتا ہے اس کا یہ بیان ہے که اس شہر کا یه خارجی فرقه اپنے عقائد کا اعلانیه اظہار کرتا تھا ۔ سولھویں صدی کے اوائل میں پرتگیزوں نے شاہان ہرمز کے اقتدار و حکومت کو ختم کر دیا ۔

**مآخذ** : (۱) یاقوت : مُعْجَم، ۴ : ۱۶۸؛ (۲) ابن بطّوطه (طبع Defrémery اور Sanguinetti)، ۲ : ۲۲۰، ۲۲۳ تا ۲۲۹؛ (۳) ابن سعید، در *Relations de Voyages et textes géogr. arabes . . . rel. à l' Extrême Orient*، ترجمه از G. Ferrand (پیرس ۱۹۱۳ء–۱۹۱۴ء)، ص ۳۳۶؛ (۴) *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân* از سلیل ابن رُزیک، ترجمه از G. P. Badger (لنڈن ۱۸۷۱ء)، ص ۳۷ ببعد، ۲۹؛ (۵) *The Book of Ser Marco Polo*، ترجمه از Yule، بار سوم، طبع H. Cordier (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ۱ : ۱۲۰، حاشیه ۲ : ۴۴۹ تا ۴۵۱؛ (۶) S. B. Miles : *The Countries and tribes of the Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۴۷۳ تا ۴۷۵، ۵۲۸ ببعد اور اشاریه بذیل مادّۂ Kilhat؛ (۷) Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۳۰۵، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۷۷، ۳۴۸؛ (۸) *Géogr. d' Edrisi* (الادریسی : نُزْهَة المشتاق کا فرانسیسی ترجمه از A. Jaubert)، ۱ : ۱۵۱؛ (۹) J. R. Wellsted : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۱ : ۴۳ .

(J. SCHLEIFER)

* **اَلْقِلی** : جمله اقسام لسک (الکلی alkali، سوڈا soda اور پوٹاش potash) جو مختلف نباتات کی راکھ سے حاصل کیے جاتے ہیں، بالخصوص وہ نباتات جو Sal-solaceae اور اس سے ملتی جلتی انواع میں داخل ہیں؛ بسا اوقات اس سے مراد خود راکھ ہوتی ہے اور وہ محلول (lye) بھی جو اس سے حاصل ہوتا ہے، نباتات میں "الحَمْض" کا خاص طور سے ذکر آتا ہے اور اسی لیے اس سے مراد عام کھٹا ساگ (Sorrel) نہیں ہو سکتا ۔ کہتے ہیں که بہترین راکھ الحُرْض کی ہوتی ہے جس کی تحریف "الأُشْنان" کی گئی ہے ۔ اُشنان کے اصلی معنی تو Saltwort (بحری پودے) کے ہیں، لیکن اب یه وہی چیز تصور ہوتی ہے جیسے arthrocmemium glaucum یا anabasis articulata اور Seidlitzia rosmarinus کہتے ہیں ۔ حُرض اور اُشنان بظاہر خود قدیم عربی میں اسماے جنس ہیں ۔

Seetzeu اپنی کتاب *Reisebeschreibung* میں بہت سی جگہ (مثلاً ۳ : ۶۸) القلی کے حاصل کرنے کا ذکر کرتا ہے، مگر ہمیشہ ایسے پودوں میں سے جن میں نمک ہوتا ہے (لہٰذا اس سے اس کی مراد سوڈا Soda ہے).

القلی سے مراد عام طور سے سوڈیم کاربونیٹ Sodium carbonate یا سوڈا ہوتا ہے، کیونکہ نمکدار پودوں میں سوڈیم سالٹ ہوتے ہیں، لیکن ان سے ایک اور کاربونیٹ (پوٹاشیم کاربونیٹ Potassium Carbonate یا پوٹاش) بھی بنایا جاتا ہے، مثلاً الرازی اپنی کتاب، کتاب الاسرار میں ایک راکھ کے نمک (ملح الرّماد) کا ذکر کرتا ہے جو شاہ بلوط کی راکھ سے نکالا جاتا ہے۔ الکیمیا کی کتابوں میں چنار (Poplar) اور انجیر کے درختوں کی راکھ کا ذکر آتا ہے۔ ایک قلی الخمر (الخمرۃ) بھی ہے، یعنی شراب کی تلچھٹ کی قلی یا اس تلچھٹ کی راکھ سے نکالی ہوئی قلی؛ یہ ٹارٹر tarter کی راکھ ہے؛ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ٹارٹر پوٹاشیم کاربونیٹ ہے (دیکھیے Berggren : کتاب مذکور، ص ۴۴۱).

سوڈے اور پوٹاش میں تمیز کرنا ممکن نہ تھا۔ مختلف قسم کی راکھوں میں سے دونوں کی مختلف مقداریں نکلتی تھیں اور ان میں تمیز کرنے کا بہترین طریقہ بجز چکھنے کے اور کوئی نہ تھا اور چکھنے سے یقینی تمیز حاصل ہونا دشوار ہے۔ مفاتیح العلوم (طبع van Vloten، ص ۲۵۹) میں القلی کے بجائے مِلْح القِلْی کا ذکر ہے۔ J. J. Hass. کے بیان کے مطابق نجد میں اسے دِلو یعنی قِلْو کہتے ہیں.

قلی کے تیار کرنے کا طریقہ تاج میں یہ بتایا گیا ہے کہ بعض لباتات کو جو ابھی خشک نہ ہوئی ہوں، تری کی حالت میں جلایا جاتا ہے؛ ان کی راکھ کو پانی میں بھگو دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اچھی طرح حل ہو جائے اور پھر چھوڑ دیا جاتا ہے حتّٰی کہ پانی اڑ جائے (غالباً حرارت سے بھاپ بن کر) اس کے تہ میں جو بچ جائے وہ القلی ہے [جسے ہم سَجّی کہتے ہیں].

القِلی، یعنی اس کا محلول اصالۃً کپڑے وغیرہ دھونے کے کام آتا ہے۔ الکیمیاء کی کتابوں کے مطابق اس محلول میں چونے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ زیادہ تیز اور صابون سازی کے لیے زیادہ موزوں ہو جاتا ہے۔ قدیم مصری، یونانی اور رومی اس طریقے سے حاصل کردہ راکھ کو چیزوں کے صاف کرنے اور دھونے کے کام میں لاتے تھے؛ ان کے ہاں صابون نہ تھا (دیکھیے اس سے مخالف رائے پر Blümner کی مکمل بحث، در Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopaedia*، بار دوم، بذیل مادّۂ Seife). دوسری جانب عرب صابون بناتے اور استعمال کرتے تھے غالباً وہ سوڈے کا سخت صابون ہوتا تھا۔ قلی صابون جو پوٹاش سے بنایا جاتا ہے، نرم صابون ہوتا ہے۔ ابن دُرید (۳۲۱/۹۳۳ء) پہلا شخص ہے جس نے لفظ صابون استعمال کیا ہے۔ ابن ابی منصور المُوَفّق اپنی تصنیف *Principles of Pharmacology* (مؤلّفہ ۹۶۸ تا ۹۷۷ء) میں اسے کئی بار استعمال کرتا ہے؛ K. Kobert : *Historische Studien*، ۳، ۱۸۹۳ء، ص ۱ تا ۲۷۸) میں سوپ (صابون) کا ذکر کرتا ہے اور نیز سخت قسم کے صابون کا بھی۔ المُستَعینی سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ وہ صابون (الرَّقّی) جو رَقّہ میں بنتا تھا وہ خشک صابون تھا جو موم کی مانند ہوتا تھا۔ اس کے چورس ٹکڑے کاٹ لیے جاتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافی سخت ہوتا تھا (دیکھیے Dozy : *Suppl.*، ۱ : ۷۸۴)۔ طرابلس الشام میں صابون سازی کی پوری کیفیت L. Rawolfen : *Aigentliche Beschreibung* der Reisni وغیرہ، Lauguigen ۱۵۸۲ء، ص ۳۸ تا ۳۹ میں دی گئی ہے۔ وہاں حشیش البحر (Sea reed) جلا کر سخت قسم کا پوٹاش صابون بنایا جاتا تھا؛ اس پر ٹھپا لگایا جا سکتا تھا، اسے پاؤں تلے روند سکتے تھے یا اس پر چل سکتے تھے۔ یہ بات پایۂ یقین کو نہیں پہنچ سکی کہ قلی (محلول) یا نرم صابون بنایا جاتا تھا یا نہیں۔

القلی شیشہ سازی کے کام بھی آتی ہے؛ یہ ریت کو پگھلنے کے درجے پر لے آتی ہے، اسے صاف کرتی اور رنگت قبول کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ شیشہ گر (الزجاجون) اسے کام میں لاتے ہیں۔ شیشے بنانے کے لیے صرف سوڈیم کاربونیٹ استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ پوٹاش سے تیار کردہ شیشہ نہ تو آسانی سے پگھل سکتا ہے اور نہ کٹ سکتا ہے۔ قدیم زمانے کے شیشوں میں پوٹاشیم کا ہونا ایک طبعی امر ہے۔ الحُرض سے حاصل کردہ القلی کو رنگریز رنگنے میں استعمال کرتے ہیں اور اسے قلی الصبّاغین (رنگریزوں کی قلی) کہتے ہیں؛ اسم شبّ العُصْفُر کا تعلق اس القلی سے، زعفران کی پھٹکری سے اور تاج العروس کی ایک عبارت سے ہے؛ شبّ العُصْفُر ایک دالہ ہے جسے زعفران کے ساتھ اسی غرض سے ملاتے ہیں جس غرض سے پھٹکری اور رنگوں کے ساتھ ملاتے ہیں؛ پھٹکری بہت سے رنگوں کے ساتھ اس لیے ملائی جاتی ہے کہ اس سے رنگ تیز ہو جاتا ہے؛ لیکن الکلی کاربونیٹ alkali carbonates کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ انھیں زعفران میں اس لیے ملایا جاتا ہے کہ وہ رنگین مادّے کو، جو خالص پانی میں عملاً ناقابل حل ہوتا ہے، حل کر دے۔

بیان بالا سے یہ چیز واضح ہو گئی ہوگی کہ سوڈے کے متعارف نام الکلی Alkali کو عربی لفظ القلی سے بنا ہوا سمجھنا درست نہیں ہے۔ اس کے طبعی اور دیگر استعمالات پر القزوینی، ابن البیطار، وغیرہ میں پوری بحث کی گئی ہے۔ مزید برآں اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ نباتات کے مختلف ناموں کو صحت سے خاص خاص نباتات پر منطبق کرنا انتہا درجے کا دشوار کام ہے۔

**مآخذ**: (۱) E. Wiedemann: *Beitr*، ج ۲۳، *Zur Chemie bei den Arabern Phys. med. Soc. Erlg 1911*، ۴۳: ۹۲؛ (۲) وہی مصنف: *Beitr. LVI*، *Über Parfüms und Drogen bei den Arabern, ebenda* ۱۹۱۶ء، ۴۸، ص ۳۱۶ و ۳۳۰؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۲: ۲۲۲؛ (۴) J. Ruska: *Aus der Kosmographie von al-Kazwini, Jahresbericht der Oberrealschule Heidelberg*، ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء، ص ۳۱؛ (۵) شمس الدّین: نُخْبَة الدّھر، طبع Mehren، ص ۸۰ تا ۸۱ (ترجمہ، ص ۹۳)؛ (۶) ابن البیطار: کتاب الجامع المُفْرَدات، بذیل مادّۂ القلی؛ (۷) تاج العروس، ۱۰: ۳۰۱ (دیکھیے نیز Lane بذیل مادّہ و بذیل مادّۂ حُرض)؛ (۸) J. Berggren: *Guide français et arabe vulgaire*، اپسالا Upsala ۱۸۴۴ء؛ معلومات فراہم کردۂ پروفیسر J. J. Hess، زیورچ، صابون اور دھونے پر دیکھیے مقالے در دائرۂ معارف اسلامیہ و در Neuburger: *Technik des Altertums*، و در F. M. Feldhaus: *Die Technik etc.*۔

(E. WIEDEMAN)

* **قلیج اَرْسَلان**: ایشیاے کوچک کے کئی سلجوق فرمانرواؤں کا نام: (۱) قلیج ارسلان الاوّل بن سلیمان بقول میتھیو ساکن الرُّھا (Matthew of Edessa) (باب ۲۲۵) اس کے بعد پیدا ہوا جب اس کے باپ نے شرف الدّولہ کی حکومت ختم کی (۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء)، لیکن یہ بیان کچھ قابل قبول نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ۱۱۰۷ء میں جب قلیج ارسلان ہلاک ہوا تو اس کا گیارہ برس کا بیٹا

موجود تھا۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ جب اس کا باپ تُتُش کے مقابلے میں مارا گیا تو وہ کمسن ہی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صلیبی سورماؤں کے خلاف لڑائیوں میں وہ ایک ماتحت حیثیت سے حصّہ لیتا رہا؛ چنانچہ عیسائی وقائع نگاروں نے اس کا ایک بار بھی ذکر نہیں کیا بلکہ ہمیشہ سلیمان (Solimanus) یا سلطان ہی کا نام لیتے ہیں۔ وہ چند ہی روز پہلے اپنے باپ کے دارالحکومت نیقیا Nicaea میں لوٹا تھا، کیونکہ سلیمان کے انتقال کے بعد ملک شاہ نے ایشیاے کوچک، انطاکیہ، الرُّھا اور حلب کے نظم و نسق کو نئے سرے سے ترتیب دیا اور کمسن قلیج ارسلان کو اپنے ساتھ عراق لے گیا تھا۔ ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں جب ملک شاہ نے وفات پائی تو برکیاروق نے قلیج ارسلان کو واپس ایشیاے کوچک جانے کی اجازت دے دی۔ بوزنطی ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ اس نے ازمیر (سمرنا) کے ایک طاقتور امیر زاکس Tzachas کی بیٹی سے شادی کر لی تھی اور یونانی اس رشتے سے خوش نہیں تھے، چنانچہ انھوں نے اس کے اپنے خسر سے تعلقات ناخوشگوار بنانے کی کوشش شروع کر دی اور کہا جاتا ہے کہ وہ اس میں کامیاب ہوے۔ جب صلیبی لشکر نے نیقیا Nicaea کی طرف پیش قدمی کی تو قلیج ارسلان نے بڑی ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوے اپنے آپ کو قلعے میں محصور نہیں ہونے دیا بلکہ ان لڑائیوں میں حصہ لیا جو آگے چل کر ترکوں اور صلیبیوں کے درمیان لڑی گئیں، لیکن جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے، لشکر کی قیادت اس کے نہیں بلکہ ترک امیروں، خصوصاً دانشمند (Tanismanus) کے ہاتھ میں تھی۔ سلاجقہ اور دانشمندیّہ خاندان کے باھمی تعلقات پہلے سے خراب تھے، اگرچہ کچھ عرصے کے لیے انھوں نے اپنے مشترکہ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے اتحاد کر لیا تھا۔ ان کے درمیان شہر مَلَطیہ کی ملکیت کے بارے میں جھگڑا چلا آ رہا تھا جہاں جبریل (Gabriel) نامی ایک ارمنی تتش کے زیر سیادت حکومت کر رہا تھا۔ صلیبی فوجوں کی پیش قدمی کے وقت قلیج ارسلان درحقیقت شہر کا محاصرہ کیے پڑا تھا اور جب اس نے اس پیش قدمی کے باعث مراجعت کی تو دانشمند نے شہر کے گرد و نواح کا علاقہ تاخت و تاراج کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ جبریل نے بوئمنڈ Boemand سے مدد مانگی، لیکن جب وہ بڑی تیزی سے وہاں پہنچا تو دانشمند نے اسے گرفتار کر لیا اور اس طرح ملطیہ کے باشندوں کو دانشمند کے سامنے سر اطاعت خم کرنا پڑا (۱۱۰۰ء)۔ اسے رہائی دلانے کے لیے دیگر مسیحی افواج کی تمام کوششیں اکارت گئیں اور اب ان کے سامنے یہی ایک راستہ رہ گیا کہ فدیے کی بہت بڑی رقوم دے کر بوئمنڈ کی آزادی خریدی جائے۔ جیسا کہ عیسائی وقائع نگاروں کے بیانات سے پتا چلتا ہے، قلیج ارسلان نے فدیے کی رقم میں سے اپنے لیے بھی کچھ حصے کا مطالبہ کیا، جس پر دانشمند سے ایک نئے جھگڑے کا آغاز ہو گیا۔ اس سے مسلمانوں کو بڑی کوفت ہوئی کیونکہ وہ جانتے تھے کہ ان اندرونی تنازعات سے مسلمانوں کے مقاصد کو کس قدر نقصان ہوتا ہے۔ ۱۱۰۶ء میں دانشمند فوت ہو گیا تو قلیج ارسلان نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوے ایک معاہدے کے ذریعے مَلَطیہ پر قبضہ حاصل کر لیا۔ اسی زمانے میں وہ میّافارقین کا مالک بھی بن گیا، اور ایک لشکر جرار کے ساتھ الرُّھا پر حملہ کیا، لیکن کوئی کامیابی نہ ہوئی تو وہ حرّان چلا گیا جہاں وہ بیمار پڑ گیا، لہٰذا یہاں سے وہ ملطیہ واپس چلا گیا۔ یہاں اسے اہل موصل کی درخواست

موصول هوئی جس میں انهوں نے سلجوقی فرمانروا محمّد، یا زیاده صحیح طور پر اس کے سپه سالار جوالی سکاو Djawali Saka'u کے خلاف مدد مانگی تھی، کیونکه سپه سالار مذکور نے محمّد کے گھر سے شهر کے باغی حاکم جَکَرمِش کو قید کر لیا تھا ۔ قلیج ارسلان نے اهل شهر کی التجا قبول کر لی اور ۱۱۰۷ء میں موصل جا پهنچا ۔ یهاں وه خود تخت پر بیٹھا اور خطبے میں محمّد کی جگه اپنا نام پڑھوایا ۔ اس سے فارغ هوتے هی اس نے اپنے بیٹے ملک شاه کو شهر کے ایک امیر کی اتالیقی میں چھوڑا اور خود جاولی کے خلاف دوباره جنگ کرنے کے لیے واپس هو گیا ۔ اس دوران میں جاولی کو رِضْوان حاکم دمشق سے مدد مل گئی تھی ۔ موسم گرما کا بهت گرم دن تھا (= ۳ جون ۱۱۰۷ء) جب دریاے خابور کے کنارے دونوں فوجوں کا مقابله هوا، لیکن تھوڑی سی دیر هی میں یه نظر آنے لگا که قلیج ارسلان کو شکست هو گئی هے ۔ اس نے اپنے بھاری زره بکتر سمیت گھوڑے کو دریا میں ڈال دیا، لیکن گھوڑا اس بوجھ سے دریا میں ڈوب گیا اور قلیج ارسلان بھی غرق هو گیا ۔ بعد ازاں اس کی لاش پانی سے نکالی گئی اور اسے میّافارقین لے جا کر ایک قبے میں، جو خاص طور پر بنوایا گیا تھا، دفن کر دیا گیا ۔ اس کا بیٹا مسعود اسے قونیه لے جانا چاهتا تھا، لیکن اس کی یه خواهش عملی جامه نه پهن سکی ۔

**مآخذ** : رک به مادّهٔ سلاجقه ۔

(۲) قلیج ارسلان الثانی بن مسعود نے ۱۱۵۵ء سے ۱۱۹۲ء تک حکومت کی ۔ اس کے باپ نے اپنی زندگی میں اسے ایشیاے کوچک کے مفتوحه شهروں کا حاکم مقرر کیا تھا اور باپ کی وفات پر وه اپنے دونوں بھائیوں کو بے دخل کرکے اس کا جانشین هو گیا ۔ اس نے جزیرهنما میں خاندان دانشمندیه کا خاتمه کرکے سلاجقه کے لیے یهاں کی مکمل سیادت حاصل کر لی، لیکن یه واقعه کئی سال بعد پیش آیا ۔ یهاں هم اس جھگڑے کی تفصیلات میں نهیں جا سکتے، البته اتنا بیان کر دیتے هیں که خاندان مذکور کا ایک رکن، ذوالنّون ایک بهت زیاده خطرناک دشمن، یعنی مشهور و معروف نور الدّین [زنگی] کو قلیج ارسلان کے مقابلے میں لے آیا ۔ نور الدین سے قلیج ارسلان کے تعلقات اپنی حکومت کے آغاز هی سے کچھ دوستانه نهیں تھے کیونکه جنوب مشرق ایشیاے کوچک کے کئی ایک مقامات کی ملکیت کے بارے میں ان دونوں کے درمیان اتفاق راے نه هو سکا تھا؛ چنانچه جب قلیج ارسلان نے ذوالنّون کے علاقوں پر قبضه کر لیا اور اس نے نور الدّین سے مدد چاهی تو وه ذوالنّون کی حمایت کے لیے گویا تیار بیٹھا تھا ۔ اس نے اپنی فوج لے کر ایشیاے کوچک پر حمله کیا اور مَرْعَش، کَیسوم، بِهِسْنِی، مَرزُبان حتّٰی که سیواس پر بھی قبضه کر لیا (۱۱۷۳ء) ۔ یه دیکھ کر قلیج ارسلان نے صلح کی گفت و شنید شروع کی ۔ اس کے لیے نور الدّین بھی آماده تھا کیونکه عیسائیوں کے خلاف اس کی جنگ کا سلسله جاری تھا ۔ اس نے خاصی کڑی شرائط منوانے پر اصرار کیا اور یه طعنه دیا که تمهارا بوزنطیوں سے ایسا خلا ملا هے که میں تمهیں مسلمان نهیں مان سکتا؛ تاهم صلح طے پا گئی اگرچه جو فوج سیواس میں بھیجی گئی تھی وه نور الدّین کی وفات، یعنی ۱۱۷۴ء تک وهیں مقیم رهی ۔ اس کے مرنے پر قلیج ارسلان نے وه تمام شهر فتح کر لیے جو قبل ازیں دانشمندیه خاندان کے زیر حکومت تھے ۔ صرف ملطیه میں اسی خاندان کے ایک رکن نے ۱۱۷۷ء تک مقابله جاری رکھا اور پھر کهیں اسے چار ماه کے محاصرے کے بعد اس شهر کو بھی جس کے لیے اتنے تنازعے برپا هوتے رهے، قلیج

ارسلان نے سر کر لیا ۔

قلیج ارسلان اور بوزنطیوں کے باہمی تعلقات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہمیشہ دوستانہ ہی رہے ۔ سرحدی علاقوں میں ترک امرا موقع ملتے ہی عیسائیوں کو وقتاً فوقتاً پریشان کرتے رہتے تھے، مثال کے طور پر ۱۱۵۹ء میں جب کہ مینوئل (Manuel) کو کیلکیا (Cilicia) سے مارا مار کوچ کرکے قسطنطینیہ واپس آنا پڑا جس کا اصلی سبب خود قلیج ارسلان سمجھا جاتا تھا ۔ چنانچہ پھر وہ خود قسطنطینیہ گیا جہاں شہنشاہ نے اس کی شاہانہ مدارات کی (غالباً ۱۱۶۱ء میں)۔ [اس کے بعد] باہمی گفت و شنید کا ایک طویل سلسلہ جاری ہوا جس میں سلجوقوں کے دانشمندیہ سے تعلقات بھی زیر بحث لائے گئے ۔ بااین ہمہ اس کے بعد بھی ترک امرا کا رویہ ایسا رہا جس سے اکثر شکایات پیدا ہوتی رہیں ۔ جب ذوالنّون اپنے سرپرست نور الدین کی وفات کے بعد قسطنطینیہ گیا تو شہنشاہ مینول Manuel نے جو کسی صورت بھی یہ پسند نہیں کرتا تھا کہ ایشیائے کوچک کی ساری سیادت سلجوقوں کے ہاتھ آ جائے کیونکہ اس سے یونانیوں کی پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو (divide et impera) کی حکمت عملی پر زد پڑتی تھی، قلیج ارسلان کے خلاف بڑے پیمانے پر فوج کشی کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ قلیج ارسلان نے بڑی ہوشیاری سے کام لیا اور وہ اپنے اس تندخو اور بہادر حریف کے ساتھ دوبدو مقابلہ کرنے سے بچتا رہا، لیکن جب مؤخر الذکر درۂ چاردک (Muriokephalon) میں پڑاؤ ڈالے پڑا تھا، ترکوں نے اچانک حملہ کر دیا اور اس کی فوج کو تباہ کن شکست دی (۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ء) ۔ قلیج ارسلان نے ساری دنیائے اسلام میں اپنی اس فتح کی جائز طور پر تشہیر کی کہ یہ دین کی خاطر اس کے سچے جوش جہاد کا ثبوت ہے ۔ اس نے مال غنیمت کا کچھ حصہ عبّاسی خلیفہ کو بھی بھیجا اور ابن التّعاویذی جیسے شعرائے اسے غازی اسلام قرار دے کر اس کی مدح میں قصیدے لکھے ۔ انھیں دنوں دانشمندیہ کی حمایت میں نیکسار کے خلاف ایک جھڑپ میں بھی بوزنطیوں کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا اور شہنشاہ اینڈرونکوس وٹاٹزس (Andronicos Vetatzes) کا ایک بھتیجا میدان جنگ میں کام آیا ۔ اس کے بعد یونانیوں نے ترکوں کے معاملات میں مداخلت کرنا چھوڑ دی ۔

کچھ عرصہ گزرنے کے بعد قلیج ارسلان کا اس زمانے کے سب سے طاقتور فرمانروا صلاح الدّین سے جھگڑا ہو گیا، پہلے قلعۂ رَعْبان کی ملکیت کے بارے میں جسے مسعود نے فتح کر لیا تھا، لیکن نور الدّین نے اس سے چھین لیا تھا ۔ قلیج ارسلان اس مقام پر قبضہ کرنے کی تیاری میں مصروف تھا کہ صلاح الدّین نے تقی الدّین عمر بن شہنشاہ کے زیر سرکردگی وہاں فوج بھیج دی جس نے ترکوں کو نکال باہر کیا ۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ قلیج ارسلان ایک ایسے قلعے کی خاطر جس کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی، صلاح الدّین سے لڑائی مول لینا نہیں چاہتا تھا (۵۷۵ھ / ۱۱۷۹ - ۱۱۸۰ء) ۔ تاہم جلد ہی حِصن کَیفہ کے اُرتُقی فرمانروا کے رویے سے، جس نے قلیج ارسلان کی بیٹی سلجوقہ خاتون سے شادی کی تھی، دونوں بادشاہوں کے درمیان مزید اختلافات رونما ہو گئے کیونکہ نور الدین ایک مغنّیہ کی خاطر اس کی بیٹی کی طرف توجہ نہ کرتا تھا ۔ نور الدین نے اپنے خسر کے غیظ و غضب سے خوفزدہ ہو کر صلاح الدّین سے اعانت کی التجا کی جس نے قلیج ارسلان کو حکم دیا کہ نور الدّین سے کوئی تعرض نہ کیا جائے، لیکن جب قلیج ارسلان نے انکار کیا تو صلاح الدّین

خود فوج لے کر زغبان چلا، لیکن قلیج ارسلان کے قابل پروانہ (= وکیل) اختیار الدین حسن کی عرض معروض پر جنگ جاری رکھنے سے باز رہا۔ سلجوق شہزادی کے بارے میں یہاں اس قدر لکھ دینا چاہیے کہ وہ بعد ازاں بغداد چلی آئی اور ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں وہیں وفات پا گئی، جیسا کہ ہمیں ایک لوح مزار سے جسے Niebuhr نے اپنے رسالے میں نقل کیا ہے، معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ ان تمام معاملات میں خوش نصیبی نے قلیج ارسلان کا ساتھ دیا تھا، لیکن اپنی زندگی کے آخری ایام میں اسے اور اس کی سلطنت کو بڑی آفات اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ پہلا نقصان تو تیسری صلیبی جنگ سے پہنچا جس میں عیسائی فوجوں نے ۱۱۹۰ء میں اس کے دارالحکومت قونیہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا اور دوسری آفت اس کے متعدد بیٹوں کی باہمی چپقلش سے پہنچی۔ اگر اس کے چند دوسرے رشتہ داروں کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان بیٹوں کی تعداد ایک درجن کے قریب پہنچ جاتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو قلیج ارسلان نے ایک ایک شہر اوز ملحقہ علاقے کی حکومت تفویض کی تھی۔ جب باپ بوڑھا اور کمزور ہو گیا تو انھوں نے خودمختار بادشاہوں کا سا رویہ اختیار کر لیا۔ ان میں سے ایک بیٹے قطب الدّین ملک شاہ نے جو سیواس کا حاکم تھا، قلیج ارسلان کے دل میں اپنے پروانے کی نسبت جو اس کے لیے بہترین قوت بازو تھا، شبہات پیدا کر دیے اور اسے موت کے گھاٹ اتروا دیا (۱۱۸۳ء)۔ اس کے بعد اس نے اپنے باپ کو مجبور کیا کہ وہ اسے اپنے جانشین کی حیثیت سے تخت پر بٹھا دے اور اس کے بعد ایسی روش اختیار کی جیسے صرف وہی بلا شرکت غیرے بادشاہ ہے۔ ضعیف العمر قلیج ارسلان اس کے پنجۂ استبداد سے نکل بھاگا اور اس نے اپنے ایک دوسرے بیٹے کے ہاں پناہ لی اور بالآخر اپنے سب سے چھوٹے بیٹے غیاث الدّین کیخسرو کے پاس برگلو پہنچ گیا، جہاں اسے بیماری نے آ لیا، اور وہ اگست ۱۱۹۲ء میں فوت ہو گیا۔ غیاث الدّین اپنے باپ کی میت پالکی میں ڈال کر قونیہ لایا اور لوگوں پر یہ ظاہر کیا کہ ہنوز وہ علیل ہے۔ غیاث الدّین کا خیال تھا کہ اس طریقے سے وہ سلاجقہ کے دارالسلطنت پر خود قابض ہو جائے گا اور چند دنوں کے لیے ایسا ہوا بھی [رک بہ کیخسرو]۔ اس نے اپنے باپ کو یہاں دفن کیا جس کا مزار اور کتبہ ابھی تک سلامت ہے۔

**مآخذ**: (۱) رک بہ مادۂ سلاجقہ: (۲) اس سلسلے میں میخائل شامی (Michael of Syria) کے وقائع بالخصوص اہم ہیں کیونکہ مصنف قلیج ارسلان سے ذاتی طور پر واقف تھا۔

(۳) قلیج ارسلان الثالث بن رکن الدّین سلیمان ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء میں اپنے باپ کی وفات پر سلطان بنا اور اس نے نذریں لیں، لیکن چند ہی ماہ بعد اسے اپنی سلطنت اپنے چچا غیاث الدّین کیخسرو کے حوالے کرنا پڑی۔

(۴) قلیج ارسلان الرابع بن غیاث الدّین کیخسرو الثانی جو زیادہ تر اپنے لقب رکن الدّین سے مشہور ہے۔ اس کے حالات ۶۵۹ھ/۱۲۶۱ء تک مادۂ کیکاؤس میں بیان کیے گئے ہیں، یعنی اس وقت تک جب اس کے بھائی نے جو اس کا شریک حکومت تھا، بھاگ کر یونانی شہنشاہ کے پاس پناہ لی تھی۔ اس کے بعد رکن الدّین بلا شرکت غیرے سلطان بن گیا، لیکن اصل اقتدار پروانہ معین الدّین سلیمان [رک بآں] کے ہاتھ میں تھا اور جب سلطان اس پروانے کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہونے لگا تو پروانے کے حکم سے اسے دغابازی سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء)۔

(ژ، لائیڈن، بار اوّل)

* **قِلیج آلای** : (ترکی) "تلوار کی رسم" جو "تقلید السیف" یا "تقلید شمشیر" بھی کہلاتی ہے۔ یہ عثمانی سلاطین کی تخت نشین کی رسم تھی جس نے رسم تاج پوشی کی جگہ لے لی تھی۔ یہ عموماً نئے سلطان کی بیعت یا اس سے اظہار اطاعت کے کچھ ہی بعد ادا کی جاتی تھی۔ سلطان اپنے محل سے نکل کر بڑے تزک و احتشام سے اپنے بجرے میں بیٹھ کر ناحیۂ ایوب تک جاتا تھا۔ یہاں اتر کر وہ شیخ الاسلام، قاضی عسکر، صدر اعظم، نقیب الاشراف اور چند دیگر اعلٰی عہدیداروں کی معیت میں ابو ایوب الانصاری کی تربہ [مقبرے] پر حاضر ہوتا تھا۔ تربہ پر پہنچ کر شیخ الاسلام دو رکعت کی مختصر سی نماز پڑھنے کے بعد تلوار باندھنے کی رسم (ترکی میں قلیج قوشاتمق) ادا کرتا تھا۔ واپسی میں سلطان گھوڑے پر سوار ہو کر شہر میں سے گزرتا ہوا آتا اور ہمیشہ باب ادرنہ سے داخل ہوتا تھا۔ دستور یہ تھا کہ نیا سلطان مسجد جامع اور ان مقبروں کی جہاں اس کے اسلاف مدفون تھے، زیارت کے لیے حاضر ہو۔

اس رسم کا حال d'Ohsson (*Tableau de l'Empire Othoman*، ۱ : ۳۰۵ ببعد؛ ۲ : ۲۵۸) اور Von Hammer (*Des Osm. Reiches Statsverfassung*، بہ تقلید تاش ربفاق [کذا، تشریفاتی ؟] زادہ محمد، ۱ : ۳۸۴) نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ یہ بیان ان بیانات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں جو ہمیں سترھویں صدی کے وسط کے متعلق معلوم ہیں (Ricaut : *Etat present de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۱۰، ۱۹) اور نہ اس طریقے سے جس سے قلیج آلای کی رسم انیسویں اور بیسویں صدی میں ادا کی جاتی تھی۔ انیسویں صدی میں شیخ الاسلام کے فرائض بعض دوسرے عہدیدار ادا کرتے تھے، مثلاً ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں سلطان عبدالمجید کی تخت نشینی کے موقع پر یہ فریضہ نقیب الاشراف نے ادا کیا (دیکھیے احمد لطفی : تاریخ، ج ۶، قسطنطینیہ، ۱۳۰۲ھ، ص ۵۱) اور کچھ مدت بعد قونیہ کے گروہ مولویہ کے چلبی افندی نے [رک بہ چلبی]۔ اگست ۱۹۱۸ء میں سلطان محمد سادس کی تخت نشینی کے بعد اس تقریب کی ادائی کے تمام مراسم شیخ سنوسی نے ادا کیے تھے (دیکھیے مفصل کیفیت، در روشن اشراف : ایکی سلطنت ارا سندہ، قسطنطینیہ ۱۳۳۴ھ، ص ۳۴ ببعد)۔ بعض سلاطین نے یہ رسم ادا نہیں کی، مثلاً ۱۶۹۵ء میں سلطان مصطفٰی ثانی اور ۱۸۷۶ء میں سلطان مراد خامس نے (عثمان نوری : عبدالحمید و دور سلطنتی، قسطنطینیہ ۱۳۲۷ھ، ۱ : ۹۱ ببعد)۔

قلیج آلای کی رسم کی ابتدا کا حال غیر واضح ہے۔ d'Ohsson نے جو روایت نقل کی ہے اس میں بتایا گیا ہے آقہ شمس الدّین نے پہلی بار سلطان محمد ثانی کے لیے یہ رسم ادا کی تھی جو وہی بزرگ تھے جنھوں نے حضرت ابو ایوب کی قبر دریافت کی تھی، لیکن ترک وقائع نگاروں کی تصنیفات میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا (دیکھیے خصوصاً اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۴۰۱)۔ ان کتابوں کے مطالعے سے تو خیال ہوتا ہے کہ سلطان محمد ثانی کے زمانے سے اس رسم کا سب سے لازمی حصہ یہ ہوا کرتا تھا کہ نیا سلطان پہلے حضرت ابو ایوب اور پھر دیگر سلاطین کے مقابر کی زیارت کرے (دیکھیے مثلاً سلانیکی : تاریخ ص ۱۳۲ برائے سلطان مراد ثالث، در ۱۵۷۵ء؛ اور نعیما برائے سلطان احمد اوّل، در ۱۶۰۳ء)۔ سب سے پہلے جس سلطان کے متعلق اس رسم کی ادائی کا حال قطعی طور پر تحریر ہے وہ ۱۶۱۷ء میں

سلطان مصطفیٰ اوّل کے بارے میں معلوم ہوتا ہے (نعیما، ۱: ۲۰۲؛ پیچوی، ۲: ۳۶۱)۔ اس سے یہی نتیجہ نکالنا چاہیے کہ بہرحال ابتدائی صدیوں میں اس رسم کو اتنی اہمیت نہیں دی جاتی تھی جتنی زمانۂ مابعد میں حاصل ہوئی۔ تاہم یہ رسم بجائے خود ایک قدیم روایت کی حامل ہے: d'Ohsson (۱: ۳۰۶) اس کا سلسلہ ان رسوم سے ملاتا ہے جن کی پابندی مصر کے مملوک سلاطین کیا کرتے تھے جن کی کمر میں عباسی خلیفہ تلوار باندھتا تھا۔ مثال کے طور پر ایک اسی قسم کی رسم کا حال القلقشندی (صبح، ۳: ۶۲۵ و ۲۸۰؛ بقول Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'Epoque des Memlouks*، ص ۴۲) نے تحریر کیا ہے۔ مصر میں سلطان کو اسی موقع پر خلیفہ ایک سیاہ خلعت [رک بان] کا جبہ پہناتا تھا، لہذا بہت سی باتوں میں یہ رسم ان مراسم سے ملتی جلتی ہے جو خلفاے بغداد اپنے بڑے بڑے باجگزاروں، مثلاً آل بویہ اور سلاجقہ کی خدمات کو سراہنے اور ان کی عزت افزائی کے مواقع پر ملحوظ رکھتے تھے۔ مگر بنو عبّاس کے عہد میں ہمیں تلوار کا کوئی ذکر نہیں ملتا (دیکھیے ابن الأثیر، ۸: ۲۸۶)۔ الغرض یہ ایک یقینی امر ہے کہ قلیج آلای کی رسم ایک بہت قدیم روایت پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ یہاں شیخ الاسلام [رک بان] نے کس طرح وہ منصب اختیار کر لیا جو پہلے زمانے میں خلفا انجام دیا کرتے تھے۔

جہاں تک خود اس تلوار کا تعلق ہے Von Hammer (محل مذکور) اسے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تلوار" لکھتا ہے، اور احمد لطفی خلیفہ حضرت عمر الفاروق رض کی۔ بظاہر یہ بیانات محض خوش عقیدہ لوگوں کے قصّوں پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ مزید براں یاد رہے کہ تقلید السیف کے اصل معنی تلوار کی پیٹی کو گردن میں حمائل کرنا ہیں، اور اس کا سلسلہ قدیم عربوں کے طریقے سے جا ملتا ہے (دیکھیے الشُّرتونی: اقرب الموارد، ص ۱۰۲۹ع)۔

(J. H. KRAMERS)

**قلیج علی پاشا**: رک بہ اُچیالی۔

* **القُلَیعہ**: الگیعہ (Al-Golea یعنی چھوٹا قلعہ)۔ ایک قصر اور نخلستان جو صحرائے الجیریا میں، غَرْدَیۃ سے ۱۶۶ میل جنوب میں، وارگلا سے ۲۴۰ میل جنوب مغرب میں اور عین صالح سے ۲۴۵ میل شمال میں، ۳۰ درجے ۳۱ دقیقے ۱۲ عرض بلد شمالی اور ۲ درجے ۷ دقیقے ۳۰ طول بلد مشرق (گرین وچ) پر واقع ہے، آبادی ۲۵۰۰ ہے۔

الگیعہ دراصل اَلقُلَیْعَۃ ہے جس کا مطلب "چھوٹا قلعہ" ہے، اور جسے بربر تَوْرِت کہتے ہیں۔ یہ دونوں حصوں پر مشتمل ہے، اصل قلعہ "قصر" ایک ؟ "گرت" کے شمالی پہلو میں بنا ہوا ہے اور خانہ بدوشوں کے لیے گودام کا کام دیتا ہے اور زیریں حصے میں مقیم آبادی بستی ہے۔ یہ آبادی قبیلۂ زِناگۃ جو گُرارۃ سے آیا تھا اور آزاد کردہ حبشی غلاموں پر، جو نخلستانوں کے باغوں کی کاشت کرتے ہیں مشتمل ہے۔ مگوئر، زِرگن، مَحیگن اور لوّا کے وِد (واد) یعنی دریا زیر زمین کا پانی مہیا کرتے ہیں، اور اس سے ۷۰۰۰ کھجور کے پیڑوں کے باغ کی بخوبی آبپاشی ہو جاتی ہے۔ اس پانی سے ایک سات میل لمبی اور ۲ میل چوڑی وادی کی بڑی اچھی کاشت بھی ہو سکتی ہے۔ پانی سطح زمین تک (تلی توڑ) فوّاری کنووں کی مدد سے لایا جاتا ہے۔ اسی باعث یہاں ایک جھیل بھی پیدا ہو گئی ہے جسے پل آبد کہتے ہیں اور

جس کے تسرب کی وجہ سے نخلستان کی آب و ہوا بہت مضر صحت ہو گئی ہے۔ شَآنْبَۃ مَوَضْیِ القلیعہ کے مضافات میں بدویانہ زندگی گزارتے ہیں اور پانچ گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

**مآخذ:** (۱) *Voyage d'al-'Aiachi, Explor. scient. de l' Algérie*، جلد ۹، ص ۷۳ ببعد؛ (۲) C. P. Charmettant: *al-Goléa (Sahara) Missions catholiques*، ۱۸۷۶ء، شمارہ ۳۹۳؛ (۳) Choisy: *Le Sahara, souvenir d'une mission à Goléa*، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۱۸۵ تا ۲۷۱؛ (۴) Daumas: *Le Sahara algérien* (پیرس ۱۸۴۵ء)، ص ۲۱۷؛ (۵) Deporter: *L'extrême sud de l'Algérie*، الجزائر ۱۸۹۰ء، حصہ ۱؛ (۶) Duveyrier: *Coup d' oeil sur le pays des Beni Mzab et sur celui des Chamba occidentaux.* Bull.) Soc. de Géogryphie de Paris، اکتوبر ۱۸۵۹ء)؛ (۷) وہی مصنف: *Itineraire de Metlili à Hassi Bergawi et d' al-Golia à Metlili* (*Bull. Soc. de Géographie*، پیرس ۱۸۷۹ء)؛ (۸) Frescaly (Palat کا قلمی نام): *Journal de route*، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۲۶ تا ۱۹۱؛ (۹) E. Foureau: *Rapport sur ma mission au Sahara* ... (اکتوبر ۱۸۹۳ء تا مارچ ۱۸۹۴ء)، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۱۰) Parisot: *La région comprise entre Ouargla et al-Goléa*.

(G. Yver [و تلخیص از ادارہ])

* **قَلْیُوب:** مصر کے حصۂ زیرین کا ایک خاصا بڑا شہر جہاں ریلوے سٹیشن بھی ہے، جو قاہرہ کے مرکزی سٹیشن سے ۱۰ میل شمال میں قاہرہ اسکندریہ ریلوے لائن پر واقع ہے۔ خاص شہر سٹیشن سے تقریباً ایک میل مغرب کی جانب دریاے نیل کے کنارے سے تین میل دور تُرعَۃ الشُّرْدُوسیۃ کے قریب واقع ہے۔ قلیوب گزشتہ صدی کے وسط تک مدیریۃ اقلیوبیۃ کا صدر مقام تھا۔ خدیو اسمٰعیل کے عہد میں مدیریۃ کا دیوان بنہا (یاقوت: معجم، ج ۱) میں منتقل کر دیا گیا۔ اس وقت سے قلیوب ایک مرکز (ضلع کا صدر مقام) ہے۔ یہاں سے زقازیق اور قنطرۃ النیل تک برانچ لائنیں جاتی ہیں۔ باشندوں کی اکثریت مسلم ہے، علی پاشا مبارک کے مطابق قلیوب میں ایک شرعی عدالت (محکمۃ شرعیہ) قائم ہے اور ایک شفاخانہ موجود ہے دیکھیے علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۱۴: ۱۲۰ ببعد؛ Baedeker: *Egypt* (۱۹۱۴ء)، ص ۴۳؛ سامی بے: قاموس الاعلام (استانبول ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء)، ۵: ۳۶۹۳ب جہان (سطر ۲ تا ۳) جنوبندۃ کے بجائے شمالنلۃ پڑھنا چاہیے۔۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

**مآخذ:** تصنیفات محولۂ بالا کے علاوہ (۱) ابن مُیَسَّر: اخبار مصر، طبع H. Massé (قاہرہ ۱۹۱۹ء)، ص ۲۲، ۶۰، ۹۳؛ (۲) ابو شامۃ: کتاب الروضتین، در *Hist. des Crois* ۴: ۱۴۷؛ (۳) الدمشقی: نخبۃ الدہر فی عجائب البر و البحر، طبع Mehren (کوپن ہیگن ۱۸۷۴ء)، ص ۲۳۱؛ (۴) المقریزی: الخطط (طبع Wiet)، ۱: ۳۱۳، باب ۲۵، ۲: ۸۵، حاشیہ ۱؛ (۵) ابن دُقماق: کتاب الانتصار، طبع Vollers، بعنوان *Descr. de l' Égypte* (بولاق ۱۳۰۹ھ)، ۵: ۴۳، ۴۷؛ (۶) القلقشندی: صبح الاعشٰی، در Wüstenfeld: *Calcaschandi's Geographie n. Verwaltung von Ägypten* (*Abh. d. Kgl. Cesellsch. d. Wiss. Zu Göttingen*، ۱۸۷۹ء)، ص ۲۵ ببعد، ۲۸، ۱۰۹؛ (۷) الظاہری، در De. Sacy: *Chrestomathie arabe* (پیرس ۱۸۲۶ء) ۲: ۵؛ (۸) ابن ایاس: تاریخ مصر (بولاق ۱۳۱۱ھ)، ۲: ۴۵، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۹۷، ۲۰۴؛ ۳: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۸۶، ۳۰۲، ۳۱۸؛ (۹) d' Anville: *Mémoires sur l'Égypte*... (پیرس ۱۷۶۶ء)، ص ۲۹؛ (۱۰) الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار (قاہرہ ۱۳۲۲ھ)، ج ۳؛ (۱۱) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ... (بولاق ۱۳۰۵ھ)،

۱۵ : ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ (نیز رک بہ مصر Egypt).

(A. RICHTER [و تلخیص از ادارہ])

* **القلیوبی** : [ابو العباس؛ شہاب الدین، احمد بن احمد بن سلامة] ایک عرب مصنف جو نامور شافعی فقیہ شمس الدین (الشمس) الرملی (م ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء) کا شاگرد تھا۔ اسے اپنے زمانے میں سب متفقہ طور پر ایک مستند عالم تسلیم کرتے تھے: اس نے شوال ۱۰۶۹ھ/جولائی ۱۶۵۹ء کے آخری ایام میں وفات پائی۔ فقہ، جغرافیہ، طب، سری علوم اور ادب میں اس کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں سے ۲۱ محفوظ رہ سکی ہیں۔ براکلمان نے جن ۱۸ کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں حسب ذیل کا اضافہ کرنا چاہیے: کتاب المجربات، در گوٹنجن Göttingen (دیکھیے Verzeichn. der Hss. im Preuss. Staate (Göttingen. Hannover)، ج ۳، برلن ۱۸۹۴ء، عدد ۱۰۰)؛ (۲) معراج النبی، در ظاہریہ یا عمومیہ دمشق، دیکھیے حبیب الزیات: خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیہا (قاہرہ ۱۹۰۲ء)، ص ۴۷، عدد ۳۰؛ Houtsma: Cat. d'une coll. de Mss. arabes et turcs، وغیرہ، (لائیڈن ۱۸۸۹ء)، عدد ۲۴۱؛ (۳) رسالة فی معرفة اسماء البلاد و عروضہا و اطوالہا، در Princeton، دیکھیے Littmann: A list of Arabic Mss. in Princeton Univ. Library (پرنسٹن - لائپزگ ۱۹۰۴ء)، ص ۹، عدد ۳۰؛ (۴) کتاب حکایات، صلحا و زہاد کے حالات، یہ کتاب النوادر سے الگ ہے، دیکھیے Ellis و Edwards: A Descr. List of the Arabic Mss. acquired .. since 1894 (لنڈن ۱۹۱۲ء)، ص ۴۹۲، Or. ۷۰۱۸؛ (۵) مناسک الحج و العمرہ؛ (۶) البدور المنورة فی معرفة رتب الاحادیث المشتہرة].

القلیوبی کی حسب ذیل تصنیفات طبع ہو چکی ہیں: (۱) النووی کی منہاج الطالبین کی شرح از محلی (م ۸۶۴ھ/۱۴۶۰ء) مع حاشیہ از شہاب الدین البرلسی، قاہرہ ۱۳۰۶ھ-۱۳۱۸ھ، ۴ جلد؛ (۲) کتاب الصلوٰت، بولاق ۱۳۰۰ھ؛ (۳) التذکرة فی الطب، السویدی کے تذکرہ کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ اور علیحدہ، قاہرہ ۱۳۰۵ھ؛ (۴) حکایات غریبة و عجیبة یا حکایات و غرائب و عجائب و لطائف و نوادر و فوائد و نفائس جسے عام طور پر مختصراً نوادر القلیوبی کہتے ہیں اور جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی، دیکھیے *The book of Anecdots, Wonders, Marvels, Pleasantries, Rarities and Useful and Precious Extracts*، طبع W. Nassau Lees اور مولوی کبیر الدین، کلکتہ ۱۸۵۶ء، بار دوم ۱۸۶۴ء؛ نیز ۱۲۷۴ھ سے کئی بار قاہرہ میں؛ آخری بار ۱۳۲۳، ۱۳۲۸ھ میں، جس کا خاتمہ طبع کلکتے کی طبع سے مختلف ہے؛ [(۵) تحفة الراغب، قاہرہ ۱۳۰۷ء].

**مآخذ** : (۱) المحبی: خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، ۱ : ۱۷۵؛ اس کے بعد (۲) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، ۱۳ : ۱۱۸؛ (۳) Sanguinetti: *Journ. Asiat.*، ۱۸۶۵ء، ۲ : ۳۵۱؛ (۴) Leclerc: *Hist. de la Médecine arabe* (پیرس ۱۸۷۶ء)، ۲ : ۳۰۳؛ (۵) براکلمان: *GAL*، ۲ : ۳۶۴؛ [تکملہ، ۲ : ۴۹۲ ببعد؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل احمد بن احمد بن سلامہ؛ (۷) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین (دمشق ۱۹۵۷ء)، ۱ : ۱۴۸؛ (۸) سرکیس: معجم المطبوعات، بذیل مادہ].

(C. BROCKELMANN)

* **قمار** : رک بہ میسر.

⊗ **القمر** : (عربی زبان میں پہلی سے تیسری رات تک کے چاند کو ہلال کہتے ہیں اور پھر تین رات کے بعد آخر ماہ تک کے چاند کو قمر کہتے

میں (قمر کی جمع اَقْمار آتی ہے)، نیز قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جیسے سورۃ اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ اور سورۃ اَلْمُبَیِّضَۃُ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سورت کو تورات میں المبیضہ کہا گیا کیونکہ روز حشر میں جب بعض لوگوں کے چہرے سیاہ ہو جائیں گے تو اس سورت کے حامل کے چہرے کو اللہ تعالٰی روشنی اور چمک عطا فرمائیں گے دیکھیے روح المعانی، ۲۷ : ۷۳؛ الدر المنثور، ۶ : ۱۳۲) بھی کہا جاتا ہے۔ عدد تلاوت ۵۵ اور عدد نزول ۳۷ ہے۔ جمہور اہل علم کے نزدیک یہ تمام سورت مکے میں نازل ہوئی، بایں ہمہ مقاتل سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کی تین آیات (۴۴ تا ۴۶) مدنی ہیں؛ بعض نے صرف پینتالیسویں آیت کو مدنی بتایا ہے (روح المعانی، ۲۷ : ۷۳؛ الدرالمنثور، ۶ : ۱۳۲ ببعد؛ فتح البیان، ۹ : ۱۶۱)؛ اس سورت میں بالاجماع ۵۵ آیات اور تین رکوع ہیں۔ الخازن (لباب التاویل، ۴، ۲۱۶) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۳۴۲ کلمات ۱۴۲۳، حروف ہیں۔

سورت القمر کے شان نزول کے لیے اسباب النزول للنیسابوری (ص ۲۲۷ ببعد)، ماقبل سے اس کے ربط و مناسبت کے لیے روح المعانی (۲۷ : ۷۳ ببعد)، البحر المحیط (۸: ۱۷۱ ببعد) اور تفسیر المراغی (۲۷ : ۷۴)، حکیمانہ تفسیر اور فلسفیانہ مسائل کے لیے تفسیر کبیر (۷ : ۷۴۸)، تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۳۹)، جدید علوم و معارف کے سلسلے میں الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۳ : ۲۴۶)، اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۲۷ : ۷۹)، اس سورت کی تفسیر کے سلسلے میں وارد ہونے والی احادیث و آثار کے لیے الدر المنثور (۶ : ۱۳۲ ببعد) اور اس سورت کی مختلف آیات سے فقہی مسائل اور شرعی احکام کے استنباط کے لیے الجصاص: احکام القرآن (۳ : ۴۰۴) ملاحظہ کیجیے۔

سورۃ القمر شروع سے لے کر آخر تک حق کے جھٹلانے والوں کے لیے ایک ہیبت ناک تنبیہ اور اہل ایمان کے لیے گہرے اطمینان اور قلبی تسکین کا باعث ہے (فی ظلال القرآن، ۲۷ : ۷۹ ببعد)۔ سورت کا آغاز قرب قیامت کی پیشین گوئی اور حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے معجزۂ شق القمر کی طرف اشارے سے ہوتا ہے اور بتایا گیا ہے کہ سابقہ امتوں کے مکذبین کی طرح کفار عرب نے بھی معجزات نبویہ کو سحر اور جادو کہہ کر آپؐ کی نبوت کی تکذیب کی۔ اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ان سے اعراض کرنے کا حکم دیا اور تسلّی دی کہ ان مکذبین کا حشر بھی پہلے زمانوں کے مکذّبین جیسا ہوگا۔ پھر قوم نوح، عاد و ثمود اور قوم فرعون کے مکذبین کے قصے اور عبرت ناک انجام کی طرف اشارہ ہوا۔ اس کے بعد مشرکین اور حق کو جھٹلانے والوں کو زجر و توبیخ فرمائی گئی کہ وہ ان عبرتوں سے کچھ نہیں سیکھتے، حالانکہ انھیں اس تکذیب و تحقیر کا مزہ قیامت کے روز ضرور چکھایا جائے گا۔ پھر اللہ کی قدرت مطلقہ اور کائنات کے ہر ذرے پر اس کے نظام قضا و قدر کے غلبے کا تذکرہ کرکے بتایا گیا کہ تمام انسانوں کے اعمال کا حساب رکھنا اور اس پر جزا و سزا دینا بھی اسی قادر مطلق کو زیب دیتا ہے (تفسیر المراغی، ۲۷ : ۱۰۳؛ فی ظلال القرآن، ۲۷ : ۸۲ ببعد)۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے مروی ہے کہ جس نے سورۃ القمر کی ہفتے میں ایک بار تلاوت کی قیامت کے دن اللہ اسے ایسی حالت میں اٹھائے گا کہ اس کا چہرہ چودھویں رات کے چاند کی مانند ہوگا (الکشاف، ۴ : ۲۴۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۴۰)۔

مآخذ: (۱) الخازن: لباب التاویل، قاہرہ

۱۳۲۶ھ؛ (۲) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) وہی مصنف : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۱ء؛ (۵) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۶) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابو الحسن نیشاپوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء.

(ظہور احمد اظہر)

* **قُمّ** : ایران کا ایک قصبہ جو عراق عجم میں ایک ندی کے کنارے واقع ہے جو جرباذکان (گل پایگان) سے آتی ہے اور جس کا پانی مقامی ضروریات کو پورا نہیں کر پاتا ۔ اسے ۲۳ھ/۶۴۴ء میں حضرت ابو موسٰی الاشعریؓ نے فتح کیا تھا ۔ خلیفہ المامون کے عہد میں قم نے بغاوت کی اور یحیی بن عمران کے زیر قیادت محاصل ادا کرنے سے انکار کر دیا ۔ خلیفہ نے علی بن ہشام المروزی کو روانہ کیا جس نے اس کی فصیل منہدم کر کے ستر لاکھ درہم تاوان جنگ عائد کر دیا ۔ المعتز کے دور خلافت (۲۵۲ھ/۸۶۶ء تا ۲۵۵ھ/۸۶۸ء) میں یہ عہد نامہ توڑ دیا گیا ۔ اس پر خلیفہ نے عراق عجم کے عامل موسٰی بن بوغا کے ماتحت ایک فوج بھیجی، بیشتر باشندوں کا قتل عام ہوا اور یہاں کے ممتاز ترین افراد کو بطور یرغمال پکڑ کر لے جایا گیا ۔

الاصطخری کے زمانے میں اس کی چار دیواری تھی ۔ پانی کنوؤں سے فراہم ہوتا تھا اور بڑے وسیع اور مستحکم حوض بنے ہوئے تھے ۔ یہاں کے باشندے ہمیشہ سے کٹر قسم کے شیعہ رہے ہیں اور یہ قصبہ شیعیان علی کا بہت بڑا مرکز ہے ۔ یہاں متعدد (بقول احمد الرازی، ۴۴۴) اولیا اور متقی بزرگوں کے مزار ہیں جن میں امام سابع موسٰی الکاظمؒ کی دختر اور امام ثامن علیؒ الرضا کی ہمشیر فاطمہ کا روضہ شامل ہے ۔ بعد کے صفوی بادشاہ بھی یہیں مدفون ہیں ۔

الاصطخری (*BGA*، ۱ : ۲۳۰) کے زمانے میں یہاں سے ایک منزل کے فاصلے پر مزدکیوں کا ایک چھوٹا سا قصبہ (قریۃ المجوس) تھا ۔ فارسی شاعر نظامی گنجوی کا، جو گنجہ میں پیدا ہوا تھا، خاندان دراصل تفریش سے آیا تھا، جو قم کے قریب واقع ہے ۔

**مآخذ** : (۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۵، ۱۷۵ (= Barbier de Meynard : *Dict. da la Perse*، ص ۴۵۶)؛ (۲) *BGA*، ۱ : ۲۰۱؛ ۲ : ۲۵۲، ۲۶۳؛ ۳ : ۳۹۴، حاشیہ الف، ۳۹۵؛ (۳) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۳۱۲، ۳۱۳؛ (۴) حمد اللہ المستوفی، طبع Le Strange، ص ۶۷، ترجمہ ص ۷۱؛ (۵) الدمشقی، ترجمہ Mebren، ص ۳۰۴؛ (۶) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۳۰۵؛ (۷) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰۹ ۔

(Cl. HUART)

* **قَمِنْچہ** : (Camieniec)، روس کے انتظامی ضلع پودولیا Podolia کا ایک حلقہ (Circle) اور سب سے بڑا شہر ۔ پہلے یہ اہل پولینڈ کا ایک مضبوط قلعہ تھا اور یہاں ترکوں اور ان کے مابین کئی خونریز لڑائیاں ہوئیں ۔ ۱۶۷۲ء میں سلطان محمد رابع کے عہد حکومت میں اس پر احمد پاشا کوپرولوزادہ صدراعظم نے، جو پوڈولیا کی جنگ میں بذات خود شریک تھا، قبضہ کر لیا؛ چنانچہ ترک شاعر نابی نے احمد پاشا کے اعزاز میں اپنی منظوم تاریخ قمنچہ لکھی (مخطوطات، در لنڈن و وی انا، مطبوعۂ استانبول ۱۲۸۱ھ) ۔ Buczacs کے معاہدے کی رو سے قمنچہ اور پوڈولیا ترکی کے قبضے میں آ گئے اور ۱۶۹۹ء، یعنی قارلووچ [رک بان] کے صلح نامے

تک یہ شہر اسی کے پاس رہا۔ ۱۷۹۵ء میں یہ روس کی عمل داری میں آ گیا۔

مآخذ: (۱) Hammer: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۹: ۲۹۰ ببعد، ۶۶۸، ۷: ۱۳؛ (۲) Sax: *Geschichte des Machtverfallas der Türkei*، وی انا ۱۹۰۸ء، ص ۷۲؛ (۳) Jorga: *Geschichte des Osm. Reiches* (گوتھا ۱۹۱۱ء)، ۴: ۱۴۴، ۲۱۲؛ (۴) Gibb: *A History of Ottoman Poetry* (لنڈن ۱۹۰۴ء)، ۲: ۳۱۷۔

(F. GIESE)

* **قنا**: بالائی مصر کا ایک شہر جو دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے۔ یہ اسی نام کے ایک صوبے (مدیریہ) کا صدر مقام ہے جو سات اضلاع (مرکز) میں منقسم ہے جن کے نام یہ ہیں: (۱) دِشْنا؛ (۲) اِسْنا؛ (۳) قِنا؛ (۴) قُصَیر؛ (۵) قُوص؛ (۶) لُقْصُر؛ (۷) نَجْعِ حَمّادی۔ اس مدیریہ کا رقبہ ۱۸۱۰ مربع کلومیٹر ہے۔ ۱۹۶۶ء کی مردم شماری کے مطابق کل آبادی ۱۴۷۸۰۰ ہے۔ ۱۸۹۷ء میں اس مدیریہ کی آبادی ۷۱۱۴۵۷ تھی جس میں سے ۱۲۰۳۳۰ نفوس قنا میں آباد تھے۔ اس علاقے میں کپاس اور غلہ پیدا ہوتا ہے۔ شہر میں کپڑا اور مٹھائیاں تیار ہوتی ہیں، لیکن قنا کو زیادہ شہرت خاص طور پر مٹی کے بنے ہوئے مسام دار برتنوں کی وجہ سے حاصل ہے۔ یہاں کے بنے ہوئے مرتبانوں (قُلّہ) کو بلقاص کہتے ہیں کیونکہ اس نام کا ایک مقام یہاں سے چند میل جنوب میں واقع ہے۔

اس کا عربی نام جیسے بعض جغرافیہ نگاروں نے اِقنا اور قبطی عرب Scalae میں قُونا لکھا ہے، قبطی لفظ KWNH سے نکلا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے لا، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) ابن جبیر، طبع Wright و de Goeje، ص ۷۶؛ (۲) یاقوت، ۴: ۱۷۸؛ (۳) ابن بطوطہ، ۱: ۱۰۶؛ (۴) الاُدْفُوی: الطالع السعید، ص ۷ تا ۸، ۱۹؛ (۵) علی پاشا: الخطط الجدیدۃ، ۱۴: ۱۲۰ تا ۱۲۵؛ (۶) Sourdille: *Durée du voy. d'Herodote*، ص ۱۵۳ تا ۱۵۹؛ (۷) Baedeker: *Egypte*، ص ۲۳۷، ۲۴۳؛ (۸) Massignon: *Sec. note sur l'etat d' advancement des et. archéol ar.*، در *BIFAO*، ۹: ۶؛ Massignon: *Annuaire du monde musulman*، ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۰؛ (۹) J. Maspero و G. Wiet: *Materiaux pour servir a la geogr. de l'Egypte*، ص ۱۳۰، ۱۳۷ تا ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷ تا ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵ تا ۱۹۱؛ (۱۰) البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، ص ۱۳ تا ۳۲۔

(G. WIET [و تلخیص از ادارہ])

* **قَنات**: جمع: قَنَوات، قُنِیّ، قِنِیّ اور اَقْنِیَۃ عربی میں اس کے معنی ہیں: (۱) نہر، کاریز، (۲) نیزہ یا چھڑی (دیکھیے لسان العرب، ۲۰: ۶۶؛ تاج العروس، ۱۰: ۳۰۴؛ Dozy: *Supplement*، ۲: ۴۱۴)۔ یہ دونوں مفہوم اس کے اصل معنوں "سرکنڈا یا نرکل" سے نکلتے ہیں۔ یہ بات خاصے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ سامی زبانوں میں یہ لفظ آشوری یا اکّادی زبانوں سے لیا گیا ہوگا جہاں قَنُو کا مطلب تھا سرکنڈا یا ایک قسم کی گھاس جو دلدل میں پائی جاتی ہے (bulrush)، دیکھیے Zimmern: *Akkad. Fremd-wörter*، لائپزگ ۱۹۱۵ء، ص ۵۹؛ چنانچہ عبرانی میں قنا (Kanā) اور آرامی میں قَنْیا (Kanya) کے الفاظ ملتے ہیں۔ یہ لفظ آرامی کے واسطے سے عربی میں پہنچا۔ اب شام اور مصر کی عامیانہ زبان میں اس کا تلفظ قَنایَۃ، قنایات ہے۔ یونانیوں اور رومیوں نے یہ سامی لفظ κάννα, κάννη (κάνη) اور Canna کی صورتوں میں قبول کیا۔ لاطینی لفظ Canalis کے معنوں میں تغیر و

تبدل جو بالکل عربی سے مشابہ ہے، قابل توجہ ہے۔ پہلے یہ قطعاً اسم صفت کے طور پر مستعمل تھا، یعنی "سرکنڈے کی شکل کا" اور پھر اسی سے "نہر" کا مفہوم پیدا ہو گیا۔ لفظ قنات جدید فارسی میں بھی مستعمل ہے، لیکن وہاں یہ زمین دوز نہر یا نالے کے لیے مخصوص ہے۔ اس خاص قسم کی نہر کے لیے خالص فارسی لفظ کاریز ہے جو پہلے کہریز تھا (Vullers : *Lexic. Pers.-Lat.*، ۲ : ۷٦۷، ۹۲۷)۔ قدیم تر زبان میں آوغون کا لفظ بھی ملتا ہے (دیکھیے Vullers، ۱ : ۵۸)۔ کاریز فارسی سے عربی میں داخل ہوا تو اس کی صورت صہریج (نیز صہارج) ہو گئی، لیکن اس کا مطلب ہے "مخزن آب یا حوض" (دیکھیے لسان العرب، ۴ : ۳٦۳؛ Lane : *Lexicon*، ص ۱۷۳۸؛ نیز دیکھیے یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۲۷٦۔ معجم میں یہ لفظ حوالے کے مطابق نہیں ملا۔ اس لفظ کے یہی معنی تاج العروس، ۲ : ٦۷ میں دیے گئے ہیں۔ صرف شام میں (بقول Moritz : *Zur antiken Topographie der Palmyrene*، در *Abh. Pr. Akad.*، ۱۸۸۹ء، ۴ : ۱۲) ہمیں کہریز، صہریج، عامیانہ چہریز کے الفاظ زیر زمین نالے کے معنوں میں ملتے ہیں۔ یہاں اس امر کی طرف بھی متوجہ کر دینا چاہیے کہ کاریز کے لیے عربی کے دوسرے الفاظ (غالباً سب کے سب) آرامی سے مستعار ہیں، دیکھیے Fränkel: *Die aram. Fremdwörter im Arab.*، لائیڈن ۱۸۸٦ء، ص ۲۳ تا ۲۵۔ مثال کے طور پر قصاطل کو لے لیجیے (Dozy، ۲ : ۳۴۴): آرامی قسطل (Castellum) کے معنی ہیں "کوئی بڑی عمارت"؛ دیکھیے قنطرۃ بمعنی پُل، کاریز، قلعہ۔

اس لفظ کی جمع قنوات شام میں مقاموں کے نام کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، مثال کے طور پر یہ ایک شہر کا نام ہے جو حوران کی مغربی ڈھلوان سطح پر دمشق سے ۵۰ میل جنوب کی طرف واقع ہے اور پانی کی افراط کے باعث اس نام سے موسوم ہے۔ یقیناً یہ بہت قدیم زمانے سے آباد ہے، اگرچہ اس کا اور بائبل کے عہد نامۂ عتیق کے شہر قنات Kēnat (*Numbers*، ۳۲ : ۴۲؛ *Chron*، ۲ : ۲۳) کا ایک ہونا ثابت نہیں، بلکہ Wetzstein اسے قنیّہ (تصغیر قناۃ) سمجھتا ہے جو النُّقرۃ میں ذرعات کے مشرق میں چار گھنٹے کی مسافت پر کرک کے قریب ایک گاؤں ہے (دیکھیے Wetzstein : *Das batanäische Giebelgebirge*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، از Delitzsch : *Psalmenkommentar*، ص ۲۹)۔ قنوات (Κανάθα، Canatha) کی سب سے زیادہ خوشحالی کا زمانہ سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں تھا۔ رومی دور حکومت کی شاندار عمارتوں کے کھنڈر آج بھی اس شہر میں نظر آتے ہیں۔ ٹراجن Trajan کے عہد میں یہاں ایک نئی نہر بنانے کا ذکر بھی ملتا ہے جس سے یقیناً مراد اس نہر کی درستی اور بحالی ہوگی جو زمانۂ قدیم سے چلی آ رہی تھی۔ شہر کے بالائی حصے میں ایک قدیم کاریز آج تک موجود ہے جس کی خوب نگہداشت کی جاتی ہے۔ اس شامی قنوات کے بارے میں دیکھیے (۱) Burckhardt : *Reisen in Syrien und Palästina*، وائمر ۱۸۲۳ء، ص ۱۵۷ ببعد؛ (۲) Seetzen : *Reisen durch Syrien*، برلن ۱۸۵۴ - ۱۸۵۹ء، ۱ : ۷۹ ببعد؛ ۴ : ۵۱ تا ۵۴؛ (۳) J. Porter : *Five Years in Damascus*، لنڈن ۱۸۵۵ء، ۲ : ۹۰ ببعد؛ (۴) G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۸٦؛ (۵) M. V. Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، ج ۱، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۹۴؛ (٦) P. Thomsen : *Loca Sancta*، Halle ۱۹۰۷ء، ص ۷٦ و ۷۷؛ (۷) Georgius Cyprius، طبع Selzer، لائپزگ ۱۸۹۰ء،

ص ۲۰۶ و ۲۰۷؛ (۸) Moritz، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl. d. Klass. Altertumswiss.*، ۱۰ : ۱۸۵۶؛ (۹) Baedeker: *Palästina und Syrien*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۵ ۔

شامی کاریزوں، قنطرۃ زینب اور قناطر فرعون کے لیے رک بہ مادۂ قنطرۃ ۔

ایران میں جس قسم کی زمین‌دوز کاریزیں پائی جاتی ہیں اس قسم کی شام میں بہت کم ہیں ۔ ان میں سے ایک قریتین Karyatēn میں دمشق سے تَدْمُر (Palmyra) جانے والی قدیم سڑک پر واقع ہے (بقول Moritz: *Die antike Topographie der Palmyrene*، محل مذکور) ۔ شہر دمشق میں دریائے بَرَدٰی سے نکالی ہوئی ایک نہر کا پانی آتا ہے جو زمین دوز نلوں کے ذریعے لوگوں کے گھروں میں پہنچا دیا جاتا ہے ۔ شام اور عرب کی نہروں کے بارے میں عام معلومات کے لیے نیز دیکھیے J. Berggren: *Guide française-arabe vulgaire*، Upsala ۱۸۴۴ء، ص ۵۶ و ۵۷، بذیل مادۂ *Aqueduc* ۔

عہد اسلامی کی قدیم ترین کاریزوں میں سے ایک مکّے کی کاریز ہے، جس کی تعمیر امیر معاویہؓ کے عہد میں شروع کی گئی تھی ۔ ہارون الرّشید کی بیوی زبیدہ نے اس مقدس شہر کے لیے پانی مہیا کرکے خاص طور پر شہرت حاصل کی ۔ اس نے ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء میں نہریں بنوائیں جن کے ذریعے طائف کے ضلع، مِنٰی کی وادی اور عرفات سے پانی مکّے میں پہنچایا گیا ۔ بعد کے زمانے میں ان نہروں کی نگہداشت نہیں کی گئی؛ اگر مرمت ہوئی بھی تو بڑی بے پروائی سے ہوئی؛ آخر کار ترک والی عثمان پاشا (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۶ء) نے انھیں دوبارہ درست کرایا ۔

چونکہ ایران ایک خشک ملک ہے، لہٰذا نہروں کے ذریعے مصنوعی طریقوں سے آب پاشی ہمیشہ سے وہاں کی ضروریات زندگی میں شامل رہی ہے (دیکھیے مثلاً Polybius، ۱۰ : ۲۸)، کیونکہ بہت سے مقامات پر دریا کا پانی کافی مقدار میں نہیں ملتا اور بارش بہت کم ہوتی ہے ۔ کھلی نہروں کے پانی کی بڑی مقدار زمین میں جذب ہو کر یا بخارات بن کر ضائع ہو جاتی ہے اور طوفان ابرو باراں اور تند سیلابوں سے بھی انھیں اکثر نقصان پہنچتا رہتا ہے؛ اسی لیے ایران میں عموماً زمین دوز قناۃ یا کاریز (کَہْریز) کے نظام کو ترجیح دی جاتی رہی ہے ۔ اس ذریعے سے ان پدالوں میں جن کی بالائی سطح گلی سڑی نباتات سے پٹی ہوتی ہے، اکثر دور دور سے پانی لایا جاتا ہے ۔ وادیوں کے بلند حصوں خصوصاً پہاڑوں کے دامن میں پانی کے لیے تالاب بنائے جاتے ہیں جن میں پانی با فراط جمع ہو جاتا ہے؛ پھر یہاں سے پانی پہلے زمین دوز نالیوں اور پھر کھلی کھائیوں اور نالیوں (جوز) کے ذریعے ان کھیتوں اور باغوں میں پہنچا دیا جاتا ہے جنھیں پانی دینا منظور ہوتا ہے ۔ یہ نالے اکثر سطح زمین سے ۵۰ فٹ یا اس سے بھی زیادہ نیچے ہوتے ہیں ۔ ان پر چھت ڈال دی جاتی ہے اور ان کی دیواریں اکثر اینٹوں سے پکی بنا دی جاتی ہیں ۔ یہ اتنے بلند ہوتے ہیں کہ آدمی پیٹ کے بل ان میں سے گزر سکتا ہے ۔ ہر تیس یا چالیس قدم پر ایک عمودی راستہ جو اکثر پختہ اور کھوکھلے ستون کی شکل میں ہوتا ہے اور اوپر سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے، بنا دیا جاتا ہے جس کے ذریعے نیچے کے نالے تک اتر سکتے ہیں ۔ ان زمین دوز نالوں کی تعمیر میں ایرانیوں کی بڑی کاریگری ظاہر ہوتی ہے ۔ چشموں کی تلاش اور نہروں کی تعمیر ایک خاص پیشہ ہے جسے مُقَنّی کا پیشہ کہتے ہیں (دیکھیے بالخصوص Bishop، کتاب

مذکور، دیکھیے مآخذ)۔ قنات کی تعمیر پر اس پانی کی مقدار کے تناسب سے جو وہ مہیا کر سکتی ہے لاگت زیادہ لگتی ہے اور اس کی مرمت اور دیکھ بھال کا سالانہ خرچ بھی کچھ کم نہیں ہوتا۔ اس کا خیال رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ پانی مناسب طریقے سے سب کو برابر پہنچے اور اس بارے میں بڑی احتیاط کرنا پڑتی ہے کہ مختلف دیہات باری باری سے اپنی اپنی ضروریات کے مطابق مدت تک اس سے فائدہ اٹھائیں۔ کسی ایرانی گاؤں کے نظم و نسق میں غالبًا اہم ترین کام پانی کی تقسیم ہے۔ یہ فرض ایک خاص اہلکار، یعنی میرِ آب کے سپرد ہوتا ہے۔ اسے نلوں وغیرہ کے درست رہنے کی دیکھ بھال بھی کرنا پڑتی ہے، خصوصًا اس بات کی کہ وہ ہر وقت صاف رہیں؛ دیکھیے دریں بارہ Gordon، کتاب مذکور، دیکھیے مآخذ۔

زمانۂ حال میں بد قسمتی سے ایران کے قناتی نظام کی طرف پوری توجہ نہیں دی جاتی، بہت سی نہریں اب بالکل خشک ہو چکی ہیں، مثلًا نہروں کا وہ حال جو کسی زمانے میں تہران کے قریب رَیّ کے گنجان آباد شہر کو سیراب کرتا تھا اب اتنا تباہ ہو چکا ہے کہ شاہ عبدالعظیم کے گاؤں کو جو رَیّ کے کھنڈروں پر آباد ہوا ہے، بمشکل پانی فراہم کرتا ہے (Polak، کتاب مذکور، ص ۱۱۸)۔ بقول Bishop، کتاب مذکور، تہران کو آج بھی ۳۵ نہریں سیراب کرتی ہیں۔

ایران میں کھیتوں کی مصنوعی نہروں سے آبپاشی کرنے کے ان طریقوں کو زراعت کا آبی نظام اور اس کے مقابلے میں قدرتی طریقے کو دیمی deimi [دائمی ؟] یا بارانی نظام کہتے ہیں، دیکھیے Polak، کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۰؛ Stolz-Andreas (دیکھیے مآخذ)، ص ۸۔

مآخذ: (ایران کے لیے) (۱) J. Morier: A Second Journey through Persia etc.، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ (۲) Pottinger: Travels in Beloochistan and Sind، لنڈن ۱۸۱۶ء، ص ۲۰۹؛ (۳) J. Johnson: A Journey from India to England، لنڈن ۱۸۹۸ء، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۴) Dupré: Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء، ۱ : ۳۵۸، ۳۷۹؛ ۲ : ۲۸۳ ببعد؛ (۵) R. Binning: Journal of Two Years' Travel in Persia, Ceylon, etc.، لنڈن ۱۸۵۷ء، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۷۳؛ (۶) J. Ussher: A Journey from London to Persepolis، لنڈن ۱۸۶۵ء، ص ۵۷۵؛ (۷) J. E. Polak: Persien, Das Land und seine Bewohner، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ص ۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۸) F. Stolze و F. C. Andreas: Die Handelsverhältnisse Persiens، در Petermann's Geogr. Mitteil.، Erg. H.، ۷۷، Gotha ۱۸۸۵ء، ص ۸ و ۹؛ (۹) Mrs. Bishop (J. L. Bird): Journeys in Persia and Kurdistan، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱ : ۲۶۱ ببعد؛ (۱۰) Sir Thomas E. Gordon: Persia Revisited، لنڈن ۱۸۹۶ء، ۱ : ۹۳ تا ۹۸۔

اضافہ: وسط ایشیا میں نہروں کا ایک وسیع جال پھیلا ہوا ہے۔ اس نظام کا منصوبہ تیمور کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن یقینًا یہ اس کے زمانے سے بہت پہلے کا ہے اور کم از کم ازمنۂ وسطٰی کے اوائل میں تعمیر کیا گیا ہوگا۔ انہیں بنانے کے لیے ایسے نخلستانوں کے چشموں کا پانی جمع کیا گیا جو ایک دوسرے سے میلوں دور واقع تھے، بڑے دریاؤں کے رخ تبدیل کیے گئے اور پہاڑیوں کے سلسلوں کے اندر سے سرنگوں کے ذریعے اور وادیوں کے اوپر پل بنا کر نالوں کے ذریعے پانی لایا گیا، تاہم ایران کی طرح یہاں بھی اس قسم کی بیشتر نہریں اب ناقابلِ استعمال ہو چکی ہیں۔ یہاں نہر کو آرک اور نہر کے منتظم کو آرک آق سقال [نہروں کا سفید ریش بوڑھا] [arikasakal] کہتے ہیں۔ وسط ایشیا کے اس نظام آب پاشی کا مفصل

بیان A. Th. V. Middendorf نے اپنے مقالے *Einblicke in das Ferghana-Thal*، در *Mem. de l' Acad. imp. des Sciences de St. Petersbourg*، ۱۸۸۱ء، سلسلۂ ہفتم، ج ۲۹ میں دیا ہے، نیز اس علاقے کے لیے جو بخارا کے مشرق میں واقع ہے، دیکھیے H. Moser: *Durch Central-Asien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۹۔

(M. STRECK)

* **قِنالی زادہ** : عربی میں ابن الحِنّائی (دیکھیے (۱) *ZDMG*، ۱۴ : ۵۴۴ اور (۲) Gibb: *HOP*، ۳ : ۱۹۹، حاشیہ) ترک علما اور شعرا کا ایک خاندان (دیکھیے J. Hammer: *GOR*، ۳ : ۴۳۶) جس کے حسب ذیل ارکان زیادہ اہم اور مشہور ہیں۔

(۱) قنالی زادہ علاء الدّین علی بن اَمرُ اللہ، ایک ترک فقیہ اور مصنف تھا جو ۹۱۶ھ/۱۵۱۰-۱۵۱۱ء میں آناطولی کے ضلع حَمیدلی (رک بآن) میں بمقام سپاٹا پیدا ہوا۔ وہ قاضی اَمرُاللہ (محمّد) کا، جس نے ۹۶۷ھ/۱۵۵۹ء میں وفات پائی تھی، بیٹا اور عبدالقادر حمیدی کا پوتا تھا۔ وہ حسب ذیل شہروں میں قاضی عدالت کے عہدے پر فائز رہا: دمشق، قاہرہ، بورسہ، ادرنہ، اور پھر جمادی الآخرہ ۹۷۸ھ/اکتوبر-نومبر ۱۵۷۰ء) سے قسطنطنیہ میں۔ محرم ۹۷۹ھ/مئی-جون ۱۵۷۱ء میں اسے آناطولی کا قاضی عسکر بنایا گیا اور اسی سال ۶ یا ۷ رمضان/ ۲۲-۲۳ جنوری ۱۵۷۲ء کو وہ ادرنہ میں فوت ہو گیا۔ اس کا بھائی مشہور شاعر مُسلمی تھا جو رودس Rhodes اور دیگر مقامات پر قاضی رہا، اور کہا جاتا ہے کہ ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں فوت ہوا۔ علی کے بیٹوں میں سے فہمی افندی اور حسن چلبی کا ذکر کر دینا چاہیے۔ فہمی افندی بھی ایک ممتاز شاعر تھا اور صرف ۳۲ سال کی عمر میں ۲۸/شوّال ۱۰۰۴ھ کو انتقال کر گیا۔ حسن چلبی (دیکھیے لیجے) شعرا کا مشہور تذکرہ نگار تھا۔

ملاّ علاء الدّین علی بڑا محنتی مصنف تھا، اس نے متعدد کتب دینیہ کی فرہنگیں اور شرحیں لکھیں۔ اس نے اپنی کتاب اخلاقِ علائی کے باعث شہرت حاصل کی جو ۹۷۲ھ/۱۵۵۴ء میں شام کے بیلربی علی پاشا کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کا اصل مسودہ استانبول میں راغب پاشا کے کتابخانے (شمارہ ۹۹۶) میں ہے۔ یہ کتاب (دیکھیے حاجی خلیفہ: کَشف، ۱ : ۲۰۳، شمارہ ۲۸۰) شوال ۱۲۴۸ھ/فروری ۱۸۳۳ء میں بولاق میں طبع ہوئی (۲۳۶+۱۲۷+۵۲ صفحات)؛ دیکھیے (۱) JA ۱۸۴۳ء، ۲ : ۴۰ شمارہ ۶۸؛ (۲) Zenker، ۱ : ۱۳۵۷، جہاں علائی کو غلطی سے عَلَبی لکھا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے مکمل متن یا کچھ حصوں کا ترجمہ ہوا؛ دیکھیے وینسی مترجم Giovanni Medum کے ترجمے کا مسودہ در بون Bonn یونیورسٹی لائبریری، شمارہ ۷۴، در J. Gildemeister: *Katal.*، ص ۱۱۴؛ اس بارے میں دیکھیے G. B. Toderini: *Letteratura Turchesca*، وینس، ۱۷۸۷ء، ۱ : ۹۵؛ نیز R. Peiper: *Stimmen aus dem Morgenlande*، Hirschberg ۱۸۵۰ء، ص ۱ ببعد، ۴۰۳ ببعد؛ اور وہی مصنف: *Das Capitel von der Freigebigkeit*، برسلو Breslau ۱۸۴۸ء، خصوصاً ص ۷۵، ۹۸، ۱۲۸۔ اخلاقِ ملا علی کے بہت سے مخطوطات موجود ہیں؛ دیکھیے Flügel: *Wiener Kät.*، ۳ : ۴۰۴ ببعد؛ Pertsch: *Berl. Türk. Hss.*، ص ۱۶۸ ببعد جس میں مزید تفصیلات دی گئی ہیں۔

اس کی ایک اور تصنیف اس کے مکتوبات کا مجموعہ ہے (منشآت، دیکھیے حاجی خلیفہ: کَشف، ۶ : ۱۸۵)۔ یہ چھے فصلوں پر مشتمل ہے اور اس میں اس نے ایک ایسے زمانے میں جب کہ انشا پردازی رو بزوال تھی، مختلف طرز نگارش کے استادانہ نمونے پیش کیے ہیں۔ اس کتاب کے مخطوطات برٹش میوزیم (Rieu: *Turk. Mss.*،

ص ۴۹)، وی انا، نیشنل لائبریری، شمارہ ۲۸۹ (Flügel : Katal.، ۱ : ۲۶۶ ببعد) اور وی انا Konsular-Akad. (شمارہ xxxiv؛ Kraft : Katal.، ص ۲۸ ببعد) میں ہیں ۔

**مآخذ** : (۱) مکمل ترین سوانح عمری اس کے بیٹے حسن چلبی کے تذکرہ کے مسودے میں ہے؛ (۲) عطائی : ذیل شقائق النعمانیہ، ص ۳۶۱ تا ۳۶۸؛ (۳) عالی : کنہ الاخبار (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۲ : ۵۵۷، شمارہ ۵۷)؛ (۴) سجل عثمانی، ۳ : ۵۰۱ (جس میں خاندان قنالی زادہ کے بارے میں غلط آمیز بیانات ہیں)؛ (۵) J. v. Hammer : GOD، ۲ : ۳۴۰؛ ۳ : ۱۳۱؛ (۶) وہی مصنف : GOR، ۳ : ۷۲۹، (اس میں بھی قنالی زادہ نام کے مختلف افراد کے بارے میں غلطیاں نظر آتی ہیں)، ۴ : ۳۰۳ (جہاں ملا علی کے بھائی ملا عبدالرحیم کرامی چلبی کو جس کا ذکر حاجی خلیفہ : فذلکہ، ۱ : ۷ ببعد میں آیا ہے، م ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء، غلطی سے مکتوبات کے اسی یا کسی اور مجموعے کا مصنف قرار دیا گیا ہے)؛ دیکھیے درین بارہ؛ (۷) W. Pertsch : Berl. Türk. Hss.، ص ۳۷، بر شمارہ ۱۹۳)؛ (۸) بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۱ : ۴۰۰ (تصنیفات کی صحیح فہرست کے ساتھ)؛ (۹) F. Wüstenfeld : *Die Geschichtsschreiber der Araber*، شمارہ ۵۳۲، ص ۲۴۸ ببعد ۔

(۲) قنالی زادہ حسن چلبی، شعرا کا ایک ترک تذکرہ نگار ۔ حسن چلبی مذکورۂ بالا ملا علی کا بیٹا تھا ۔ وہ ۹۵۳ھ (آغاز ۴ مارچ ۱۵۴۶ء) میں بمقام بروسہ [بورسہ] پیدا ہوا جہاں اس کا باپ قاضی تھا ۔ بیس برس کی عمر میں وہ مشہور ابو سعود [رک بآں] کا معاون (ملازم) ہو گیا ۔ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ - ۱۵۶۸ء میں پروفیسر، ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ - ۱۵۸۳ء میں مسجد محمد فاتح کا نگران (صحن)، یعنی مدرس (دیکھیے J. v. Hammer : *GOR*، ۷ : ۱۸۶) اور پھر پانچ سال بعد مسجد سلیمانیہ کا معلم بن گیا جہاں کسی زمانے میں اس کا باپ پہلے مدرس اعلٰی کے عہدے پر مامور رہا تھا (دیکھیے J. von. Hammer : GOR، ۳ : ۳۴۹) - ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ - ۱۵۹۱ء میں اسے حلب کا قاضی بنایا گیا ۔ پھر وہ قاہرہ، ادرنہ اور اس کے بعد ایک بار پھر قاہرہ میں اسی منصب پر فائز رہا ۔ ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں وہ قاضی کی حیثیت سے اپنے آبائی شہر بروسہ اور بعد ازاں گیلی پولی پہنچا، پھر ایوب کا قاضی مقرر ہوا اور صفر ۱۰۱۱ھ/جولائی ۱۶۰۲ء میں اسکی زغرہ کا؛ اس نے ۱۲ شوال ۱۰۱۲ھ/۱۴ مارچ ۱۶۰۴ء) کو مصر میں رشید (Rosetta) کے مقام پر وفات پائی ۔ اس وقت تک اسے ایک ارپالق [جاگیر] (رک بآں) دی جا چکی تھی ۔

حسن چلبی کو شہرت اس کے جامع تذکرۃ الشعراء کی بدولت نصیب ہوئی جو تین فصلوں میں ہے ۔ بقول حاجی خلیفہ (کشف، ۲ : ۲۶۲، شمارہ ۲۸۱۷) تذکرۃ الشعراء، ایک ایسی کتاب ہے جو حسن زبان اور مضمون کی جامعیت کے اعتبار سے اس قسم کی تمام گزشتہ تصنیفات سے بڑھ کر ہے، تذکرہ (جو ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں ختم ہوا اور نامور سعد الدین (خوجہ افندی) کے نام منتسب کیا گیا) تقریباً ۶۰۰ شعرا کے حالات زندگی اور کلام کے نمونوں پر مشتمل ہے، یہ ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس کے متعدد مخطوطات موجود ہیں، لیکن جو تاحال طبع نہیں ہوا ۔ عثمانلی عہد کے تذکروں میں یہ بہترین اور سب سے زیادہ جامع تذکرہ ہے اور اس کی اشاعت بے حد ضروری ہے ۔

**مآخذ** : (۱) عالی : کنہ الاخبار (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۳ : ۷۳۶، ۷۵۶، شمارہ ۱۳۸)؛

(۲) حاجی خلیفہ: فذلکہ، ۱: ۳۰۲؛ (۳) سجلّ عثمانی، ۲: ۱۲۷؛ (۴) J. v. Hammer: *GOD*، ۱: ۳۳؛ ۲: ۳۳۱؛ ۳: ۱۳۱؛ (۵) وہی مصنف: *GOR*، ۳: ۲۳۹؛ ۹: ۳۳۳، شمارہ ۱۳۷؛ (۶) Gibb: *HOP*، بمواضع کثیرہ، خصوصًا ۳: ۱۹۹ ببعد؛ (۹) بروسہ لی محمّد طاہر: عثمانلی مؤلّفلری، ۲: ۳۸۵؛ (۷) المحبّی: تاریخ خلاصۃ الأثر، قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ۲: ۲۹؛ (۸) F. Wüstenfeld: *Die Geschichtsschreiber der Araber*، شمارہ ۵۷۲، ص ۲۵۳۔

(FRANZ BABINGER)

* **قَنْدابِیل**: بُدھا (بِدھیا، متبادل شکل نُدھا) کے علاقے کا ایک شہر جو بلوچستان میں ہے اور آج کل کچی یا کچھ گنڈاوا سے مطابقت رکھتا ہے؛ ظن غالب یہ ہے کہ یہی وہ شہر ہے جو آج کل گنڈاوا کہلاتا ہے اور جسے اب کوئی اہمیت حاصل نہیں رہی۔ قندابیل پر عرب حملہ آوروں نے ۸۹ھ/ ۷۰۷ء میں حجاج بن یوسف کے زمانے میں غالبًا محمّد بن قاسم [رک باں] کے سندھ پر حملے سے پہلے ہی قبضہ کر لیا تھا چچ نامہ میں جو سندھ کی اور مسلمانوں کے اسے فتح کرنے کی تاریخ ہے، بیان کیا گیا ہے کہ قندابیل کو ایک بادشاہ چچ نامی نے فتح کیا تھا جو آرمابیل (لس بیلہ) اور توران (قصدار کے پہاڑی علاقے) سے ہوتا ہوا صحرا کے اندر بڑھا اور اس قلعے پر قابض ہو گیا جو سینی دریا پر واقع ہے (سینی کو بلاشبہہ سیبی پڑھنا چاہیے، کیونکہ ناری کی ایک شاخ سیبی سے گزرتی ہوئی گنڈاوا کی طرف بہتی تھی)۔ یزید ثانی (۱۰۱-۱۰۵ھ / ۷۲۰-۷۲۴ء) کے عہد حکومت میں جب یزید بن المہلّب نے بغاوت کی تو اس نے قندابیل کو اپنے خاندان کے لیے جائے پناہ منتخب کیا۔ الاصطخری اور ابن حوقل اسے بدھ مت کا خاص مرکز قرار دیتے ہیں۔ البلاذری نے بیان کیا ہے کہ خلیفہ المنصور (۱۳۶-۱۵۸ھ / ۷۵۴-۷۷۵ء) کے زمانے میں ہشام ابن عمرو التغلبی نے قندابیل کے مقام پر عربوں کی ایک باغی جماعت پر حملہ کیا اور المعتصم (۲۱۸-۲۲۷ھ / ۸۳۳-۸۴۲ء) کے زمانے میں عمران بن موسیٰ نے محمد بن خلیل پر یہیں فتح پائی اور یہاں کے باشندوں کو قید کر کے قصدار لے گیا۔ زمانۂ حال میں قندابیل یا قندائیل کا نام کہیں نہیں پایا جاتا۔

ریورٹی Raverty نے قندابیل کے گنڈاوا ہونے میں اس لیے شک ظاہر کیا ہے کہ المسالک و الممالک (دیکھیے الاصطخری، ص ۱۷۶، س ۹) میں اسے قصدار سے صرف پانچ فرسنگ کے فاصلے پر بتایا گیا ہے، لیکن یہ اس کی اس جائے وقوع کے مطابق نہیں ہے جو الاصطخری اور ابن حوقل کے نقشوں (دیکھیے *Journ. As. Soc. Beng*، ۱۸۹۲ء، لوحہ ۱) میں دی گئی ہے جہاں اسے مہران کے جنوب میں اور قصدار سے ایک طویل فاصلے پر شمال میں دکھایا گیا ہے۔ درحقیقت اور بھی کوئی جگہ ایسی نہیں جس سے اسے معقول طریقے سے منطبق کیا جا سکے، دیکھیے نیز J. Marquart، *Abh. k. Ges. Wiss. Göttingen' Phil.-hist. Kl.*، نیا سلسلہ، ج ۳، شمارہ ۲، برلن ۱۹۰۱ء)، ص ۱۸۷ ببعد، ۱۹۰۔ گنڈاوا کو ایک اہم مرکزی شہر ہونے کا فخر حاصل رہا، جیسا کہ پندرھویں صدی کی ابتدا کے بلوچی گیتوں سے ظاہر ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ عربوں کا ق مقامی زبان کے گ کی جگہ آگیا ہو، جس طرح کہ گندھارا سے قندھار ہو گیا اور دیگر ناموں میں بھی ہوا۔ قندابیل ایک قدیم فصیل دار شہر ہے جو ایک ٹیلے پر واقع ہے اور مدت دراز تک صوبۂ کچھی کا دارالحکومت رہا جس کی وجہ سے اس کا نام کچھ گنڈاوا ہو گیا۔ اس

لیے تاریخ سے قندابیل کے نام سے غائب ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عربوں کی حکومت کے زوال کے بعد جب یہاں ملکی سلطنت دوبارہ قائم ہوئی تو طبعاً اسے اس کا اصلی دیسی نام پھر دے دیا گیا.

**مآخذ**: الاصطخری، BGA، ۱ : ۱۷۱، ص ۳، ۱۷۹، ص ۵ ببعد، ۱۷۸، ص ۵ ببعد، ص ۶ ببعد؛ (۲) ابن حوقل (BGA، ج ۲) ص ۲۶۶، ص ۹۹، ۲۳۱، ص ۱۳ ببعد، ۳۲۳، ص ۸ ببعد، ۳۲۳، ص ۵؛ (۳) المقدسی (BGA، ج ۳، بار دوم، ص ۴۸۶، ص ۱۰ ببعد؛ (۴) یاقوت: معجم (وستنفلٹ)، ۴ : ۱۸۳، ۱۷۷ ببعد (السندھا)، دیکھیے ...............؛ (۵) الادریسی: نزھۃ المشتاق، ترجمۂ Joubert (پیرس ۱۸۳۶ء)، ۱ : ۱۶۶ و ۱۷۰؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان (طبع de Goeje)، ص ۴۳۵، ۴۳۲، ۴۳۵؛ (۷) الطبری (طبع de Goeje)، ۲ : ۱۳۱۰ و ۱۴۱۲؛ (۸) Elliot اور Dowson: *History of India*، لنڈن ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۷ء)، ج ۱، اشاریہ؛ (۹) Raverty: *The Mihran of Sindh etc,* (در *JASB*، ۶۱ : ۱، ۲۱۶ ببعد، ۱۸۹۲ء)؛ (۱۰) Ch. Masson: *Narrative of various Journeys in Balochistan in Afghadnistan etc.* (لنڈن ۱۸۴۴ء)؛ (۱۱) A. W. Hughes: *The Country of Balochistan, etc.* (لنڈن ۱۸۷۷ء)؛ (۱۲) بیلو Bellew: *From the Indus to the Tigris, etc.* (لنڈن ۱۸۷۴ء).

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قُنْدُز**: شمالی افغانستان کے ایک دریا، قصبے اور ضلع کا نام۔ اس ضلع کی حدود اربعہ یہ ہیں: مشرق میں بَدَخشاں، مغرب میں تَاشْقُرغان، شمال میں دریاے جیحون اور جنوب میں ہندوکش۔ یہاں زیادہ تر اُوزبک آباد ہیں جنھوں نے سولھویں صدی میں شمال سے آ کر یہاں قبضہ جما لیا تھا۔ دریاے قندُز ہندوکش سے نکل کر شمالی جانب بہتا ہے اور یہ شمالی افغانستان کے ان دو دریاؤں میں سے ہے جو دریاے جیحون تک پہنچ جاتے ہیں۔ قصبۂ قندُز ایک خاصے بڑے ضلع کا تجارتی مرکز ہے جہاں سے افغانستان کے بہترین گھوڑے آتے ہیں.

**مآخذ**: (۱) ظہیر الدّین محمّد بابر: بابر نامہ، طبع A. S. Beveridge: GMS، ج ۱؛ (۲) ابو الفضل: اکبر نامہ؛ (۳) خافی خان: منتخب اللّباب.

(T. W. HAIG)

* **قَنْدھار**: افغانستان کا ایک شہر (جس کے نام سے ایک صوبہ ہے)، جو ۳۱ درجے ۳۷ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۶۵ درجے ۴۳ دقیقے طول بلد مشرقی اور ۳۴۶۲ فٹ کی بلندی پر دریاے تَرْنَک اور دریاے اَرْغَنْدَاب کے درمیان واقع ہے اور تجارت اور حکومت کا مرکز ہے۔ اس کی آبادی کا اندازہ ۳۱ ہزار ہے۔ صوبۂ قندھار کو جو آج کل افغانستان کے مشہور دُرّانی قبیلے کا سب سے بڑا علاقہ ہے، ہخامنشیوں (Achaemenians) کے ھَرَنْ وَتی Haranwati، قدیم زمانے کے اَرَکوشیا Arachosia اور ازمنۂ وسطٰی کے زمین دَاوَر اور زابل کا مترادف بتایا جاتا ہے، مؤرخین عموماً یہ مانتے ہیں کہ اس شہر کو سکندر نے بسایا تھا اور اس کا نام Alexandria Arachosia رکھا تھا، لیکن یہ دعوٰی کسی قابل وثوق شہادت پر مبنی نہیں اور یہ احتمال بہت بعید ہے کہ قندھار کا لفظ Alexandria سے بن گیا ہو۔ اس کے برعکس قدیم ہندوستانی سلطنت گندھارا کے نام سے، جو زیریں دریاے کابل کی وادی میں پھیلی ہوئی تھی، اس کی مطابقت خاصی مضبوط نظر آتی ہے، چنانچہ عرب وقائع نگار گندھارا کے لیے قندھار ہی استعمال کرتے تھے، مثال کے طور پر المسعودی کے قندھار کا موجودہ قندھار سے کوئی تعلق نہیں۔ Bellew کے اس نظریے کو قبول کر لینے کی کچھ

گنجائش ہے کہ اراکوشیا میں یہ نام گندھارا سے متعلق ہونے والے لوگ لائے ہوں گے۔ اس ہجرت کا سب سے زیادہ قرین قیاس زمانہ پانچویں صدی معلوم ہوتا ہے، جب چینی زائر سنگ یُن Sung-yun کے بیان کے مطابق جو ۵۲۰ء کے لگ بھگ گندھارا آیا تھا، Ephthalites نے گندھارا فتح کیا تھا۔ قندھار سے باہر سلطان ویس کی خانقاہ میں مہاتما بدھ کا کاسۂ گدائی ابھی تک محفوظ ہے جسے غالبًا پناہ گزین مہاجر بدھ بھکشو اپنے ساتھ لائے ہوں گے۔ تاہم بارھویں یا تیرھویں صدی تک لئے قندھار کی شہرت کا آغاز نہیں ہو سکا۔ عرب مؤرخین نے اپنی تصنیفات میں اراکوشیا (الرُّخج) کی فتح کے ذکر میں اس کا نام نہیں لیا۔ اس زمانے میں یہاں کا صدر مقام بُست تھا جسے عبدالرّحمٰن نے فتح کیا۔ یہی مقام آل صفّار کے عہد میں دارالضّرب تھا۔ جب ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء میں علاء الدّین جہانسوز نے بُست کو تباہ و برباد کر دیا، تب کہیں جا کر قندھار کو اہمیت حاصل ہونا شروع ہوئی۔ خواند امیر کے بیان کے مطابق ہرات کے کُرت فرمانروا شمس الدّین ثانی نے قندھار کا محاصرہ کیا تھا اور چونکہ اس کا عہد ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۸ء سے شروع ہوتا ہے، اس لیے یہ مانا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں قندھار دارالحکومت بن چکا تھا۔ اس کے بعد سے اسے تاریخ میں ایک نمایاں مقام حاصل رہا ہے۔ اسے تیمور نے فتح کیا اور اس نے اپنے پوتے محمّد کو جو صوبہ عنایت کیا تھا اس میں قندھار بھی شامل تھا۔ جب پندرھویں صدی ختم ہوئی تو یہ ہرات کے سلطان حسین بایقرہ کی سلطنت کا حصہ تھا۔ اسی زمانے میں قندھار کا نام پہلی بار اس کے سکّوں پر مضروب نظر آتا ہے۔ حسین کے عہد میں اَرغُون سردار ذوالنُّون بیگ نے دوسرے صوبوں کے علاوہ زمینداور کی حکومت بھی حاصل کرلی اور قندھار کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ جب شیبانی سے لڑائیوں کے دوران میں ذوالنُّون بیگ کی وفات ہو گئی تو اس کے بیٹے شاہ بیگ ارغون کو شہنشاہ بابر نے ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں قندھار سے نکال دیا، لیکن شاہ بیگ نے شیبانی کی مدد سے اسے پھر چھین لیا اور کئی سال تک اس پر قابض رہا۔ بالآخر ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء میں بابر نے اسے مستقل طور پر فتح کر لیا اور پھر یہ ہمیشہ ہندوستان کی مغل سلطنت کی حدود میں شامل رہا، اگرچہ ایران کے صفوی بادشاہ ہمیشہ اسے دراصل خراسان ہی کا حصہ قرار دیتے رہے۔ بابر کی وفات کے بعد کابل اور قندھار کی حکومت کامران کو ملی اور وہ اس پر اس زمانے میں بھی قابض رہا جب اس کا بھائی ہمایوں ہندوستان سے نکال دیا گیا تھا۔ ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۵ء میں ایرانیوں نے قندھار پر ایک حملہ کیا جو ناکام رہا۔ ہمایوں کی جلا وطنی ختم ہونے پر جب بھائیوں کے درمیان جھگڑے اٹھے، تو ہمایوں نے ایرانی فوج کی مدد سے قندھار کا محاصرہ کیا اور اسے تسخیر کرنے کے بعد ایرانیوں کے حوالے کر دیا، لیکن بعد ازاں ان سے واپس لے لیا۔ اکبر کے عہد کے ابتدائی ایام، یعنی ۹۶۵ھ / ۱۵۵۷ء میں طہماسپ شاہ قندھار پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اکبر اپنے عہد کے آخری دنوں، یعنی ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں کہیں جا کر اسے دوبارہ حاصل کر سکا۔ ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء میں ایرانیوں نے اسے پھر جہانگیر سے چھینا، لیکن شاہ جہان کے لشکر نے ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء میں اس پر پھر قبضہ کر لیا۔ یہاں حکومت کا ادل بدل آخری مرتبہ ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں ہوا جب اسے شاہ عبّاس ثانی نے فتح کیا اور اس کے بعد مغل شہنشاہ اس صوبے کو پھر کبھی حاصل نہ کر سکے۔

میر وٗیس کے ماتحت غلزئی قبیلے کے خروج تک (رکّ بہ مادۂ غلزئی) قندھار صفوی بادشاہوں کے زیر نگین رہا۔ اس کے بعد غلزئیوں نے بغاوت کرکے ایرانیوں کو قندھار سے نکال دیا اور اس سے ان کی ہمت اتنی بڑھی کہ انھوں نے خود ایران پر بھی حملہ کر دیا اور محمود شاہِ ایران بن بیٹھا۔ خود قندھار اس کے بھائی کے زیر حکومت رہا اور اس پر غلزئی اس وقت تک قابض رہے جب نادر شاہ نے پرانے شہر سے باہر ایک نیا شہر بسایا اور اس کا نام نادر آباد رکھا۔ اب قرب و جوار کے علاقے سے غلزئی خارج کر دیے گئے اور ابدالیوں کو جنھیں صوبۂ ہرات میں جلا وطن کر دیا گیا تھا واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ اب تک اس صوبے میں یہی لوگ سب سے زیادہ زبردست ہیں۔ ان کے ایک سردار احمد شاہ نے جو نادر شاہ کے ماتحت بڑے بلند عہدے پر سرفراز تھا نادر شاہ کی وفات کے بعد بلا کسی دقّت کے قندھار پر قبضہ کر لیا اور اسے درّانی سلطنت کا جس کی اسی نے بنیاد رکھی تھی، دارالحکومت قرار دیا۔ [رکّ بہ احمد شاہ ابدالی؛ درّانی؛ افغانستان]۔ اس نے ایک نیا شہر آباد کیا اور اس کا نام احمد شاہی رکھا اور اسے ”اشرف البلاد“ کا لقب دیا۔ یہ نام درّانی عہد کے ان سب سکّوں پر جو وہاں مضروب ہوے ملتا ہے، لیکن بارک زئیوں نے اپنے دور میں اس کا نام بدل کر وہی پرانا نام قندھار رکھ دیا، تاہم ابھی قندھار کے انقلابات ختم نہ ہوے۔ زمان شاہ اور اس کے بھائیوں محمود اور شجاع الملک کے درمیان لڑائیوں کے دوران اس پر جلدی جلدی کبھی ایک مدعی حکومت قابض ہو جاتا تھا اور کبھی دوسرا۔ جب دوست محمد بارک زئی کا اقتدار سب پر غالب آ گیا تو ناگزیر رقابت چل پڑی اور مدت تک قندھار پر اس کے بھائیوں کہزوں اور فردل کا قبضہ رہا۔ ۱۸۳۹ء میں شاہ شجاع الملک کی حمایت میں برطانیہ کی ہندوستانی فوج نے قندھار پر قبضہ کر لیا اور انگریز ۱۸۴۲ء تک اس پر قابض رہے جس کے بعد انھوں نے قندھار کو خالی کر دیا۔ دوست محمد کی وفات کے بعد جب اس کے بیٹوں میں خانہ جنگی شروع ہوئی تو قندھار پر پھر مختلف حکومتوں کا دور گزرا [رکّ بہ عبدالرحمٰن خان]؛ ۱۸۷۹ - ۱۸۸۰ء کی جنگ میں یعقوب خان کی معزولی کے بعد کچھ مدت کے لیے قندھار میں وہاں کے والی شیر علی کے ماتحت ایک خود مختار ریاست قائم ہو گئی، لیکن ایوب خان کے حملے اور قندھار کے مقام پر انگریزی فوج کے ہاتھوں اس کی آخری شکست کے بعد انگریزی حکومت نے فیصلہ کیا کہ سارا ملک عبدالرّحمٰن خان کو تفویض کرکے اسے امیر افغانستان تسلیم کر لیا جائے؛ اس طرح قندھار کی علٰحدہ ریاست کا خاتمہ ہو گیا۔ اس وقت سے قندھار عبدالرحمٰن خان اور اس کے جانشینوں کی حکومت میں امن و امان سے قائم چلا آ رہا ہے۔

قندھار کے سیاسی تعلقات کی تبدیلیاں اس کے مختلف سکوں سے ظاہر ہوتی ہیں۔ سب سے پہلے یہاں ہرات کے فرمانروا حسین بایقرا اور اس کے بعد ہمایوں کے عہد میں سکّے ڈھالے گئے۔ پھر ایک طویل مدت تک یہاں صرف ایرانی الاصل تانبے کے سکّے ملتے ہیں۔ جہانگیر اور شاہ جہان نے روپے ضرب کرائے۔ اس کے بعد نامعلوم الاسم ایرانی الاصل تانبے کے سکّوں کا ایک طویل سلسلہ ملتا ہے جن پر ہرنوں، موروں، پنجۂ فاطمہؓ یا [حضرت علیؓ کی تلوار] ذوالفقار کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ غلزئی بادشاہ محمود، نیز نادر شاہ نے بھی یہاں روپے ضرب کرائے جن پر قندھار اور نادر آباد دونوں نام کندہ ہیں۔ پھر تمام درّانی

بادشاہوں کے سکوں کا ایک مکمل سلسلہ شروع ہوتا ہے جس کے بعد "صاحب زمان" اور "امیر کُل میر" کے نام کے نامعلوم الاسم سکے ملتے ہیں۔ سب سے آخر میں بارک زئی خاندان اور حتٰی کہ عارضی بادشاہ شیر علی کے سکے بھی ملتے ہیں۔

قندھار کا محل وقوع کئی بار تبدیل ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر شاہ نے جس شہر کو تسخیر کیا وہ پہاڑی زمین پر واقع تھا۔ بلاشبہہ یہ وہی حسین آباد تھا جسے غلزئیوں نے بسایا تھا اور جس کا نام ایرانی بادشاہ حسین شاہ کے نام پر رکھا گیا تھا، جسے بعد ازاں محمود نے تخت سے محروم کر دیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر آباد اس سے کچھ فاصلے پر کھلے میدان میں بسایا گیا تھا اور بقول Elphinstone احمد شاہی یا موجودہ قندھار قدیم شہر سے نسبةً قریب تر واقع تھا۔ جس پرانے شہر کو نادر شاہ نے تباہ کیا تھا اس کے کھنڈروں کا حال ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ Masson نے لکھا ہے۔ اس کے زمانے میں یہ کھنڈر اس کے زمانے کے شہر سے، جس کے گرد فصیل بنی ہوئی تھی، تقریباً دو میل کے فاصلے پر ایک پہاڑی کی ڈھلوان سطح پر واقع تھے، احمد شاہ کا مقبرہ قندھار میں ہے۔

مآخذ: (۱) بابر نامہ، ترجمہ Erskine، لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۲) واقعات دُرّانی (اردو، کانپور ۱۲۹۲ھ)؛ (۳) Longworth Dames: *Coins of the Durrānis*، (Num. Chron. ۱۸۸۸ء)؛ (۴) White King: *Coins of the Bārakzais*، (Num. Chron. ۱۸۹۶ء)؛ (۵) Elphinstone: *Caubul*، (لنڈن ۱۸۳۹ - ۱۸۴۲ء)؛ (۶) Masson: *Travels*، (لنڈن ۱۸۴۴ء)؛ (۷) Bellew: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۳ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قَنْدَھار**: ۷۷° طول البلد مشرق اور ۱۹° عرض البلد شمالی پر دکن کا ایک قلعہ جس کے نام سے نظام حیدر آباد کی سلطنت کا ایک تعلقہ بھی موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقام دارالضّرب تھا اور ۱۱۵۷ سے ۱۱۵۹ھ تک (۱۷۴۴ تا ۱۷۴۶ء) مغل شہنشاہ محمّد شاہ کے عہد میں قندھار کے بعض رُپے یہیں ضرب ہوئے۔ چونکہ افغانستان کا شہر قندھار ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء سے مغلیہ سلطنت میں شامل نہیں رہا تھا اور محمّد شاہ کے دور میں نادر شاہ کے قبضے میں تھا، لہٰذا اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ مذکورہ رُپے وہاں ضرب ہوئے ہوں۔

مآخذ: (۱) H. Nelson Wright، در *JASB*، نومبر ۱۹۱۰ء، ص ۵۸۰؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۵: ۳۷۷۔

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قَنْدھار**: عرب مؤرخین گندھارا کی ہندوستانی سلطنت کو جو دریاے کابل کی وادی میں واقع تھی اور اس کے اور دریاے سندھ کے سنگم تک پھیلی ہوئی تھی، اس نام سے یاد کرتے تھے۔ البیرونی (طبع Sachau، ۱: ۲۰۶) نے بتایا ہے کہ اس کی راجدھانی وَیہند یا اوہند تھی۔ اور اس سے کچھ مدت پہلے المسعودی قندھار کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ راجپوتوں (زُھبوط) کا ملک تھا اور دریاے کابل پر جو سندھ میں جا کر گرتا ہے، واقع تھا (Sprenger، ص ۳۸۱)۔ یہی وہ قندھار تھا جس کے نام سے دریاے اَرْغسان کے کناروں پر گندھاریوں کی آبادی موسوم ہوئی اور جس نے آگے چل کر موجودہ قندھار کی حیثیت سے شہرت پائی۔

مآخذ: (۱) Sachau: *Alberuni's India*، Trübner's Or. Series، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۲) Bellew: *Races of Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۸۰ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

**قُنْصُل** : (ع)؛ Consul؛ فارسی قونصول؛ ترکی قونصولوس، کسی تجارتی جگہ میں انتظامی اور تجارتی کارندہ جسے مقامی حکومت کے ہاں باقاعدہ مامور کیا جائے۔ ترکی حکومت اپنے قنصلوں کو شاہ بندر کا نام دیتی ہے اور ایرانی کارپرداز کا۔ مسلمان ملکوں میں قنصل، اور اسی طرح اس کے متعلقین قوانین سے بالا تر ہونے (Exterritoriality) کا حق رکھتے ہیں، قنصل آخرالذکر کے قدرتی جج ہوتے ہیں کیونکہ وہ مقامی عدالتوں کے ماتحت نہیں ہوتے اس کے سوا کہ کوئی مخلوط مقدمہ ہو۔ وینس کی قدیم خصوصی مراعات (Capitulations) جمہوریۂ وینس کا یہ حق تسلیم کرتی تھیں کہ وہ باب عالی کے ہاں ایک قنصل رکھے جو بیلو Bailo کہلاتا تھا [رک بہ بالْیُوس (بَیلَسُوس) Balyos]، یعنی ایک ایسا کارندہ جو بوزنطی شہنشاہوں کے زمانے میں ہوا کرتا تھا، ۱۳۰۲ء میں جینوآ کے Podesta (مجسٹریٹ کا یہ لقب تھا "Potestas Sive Consul" (Sauli، ۲ : ۲۱۲)۔ ایک وینسی قنصل کا ذکر مصر میں ۶۳۹ھ/۱۲۳۸ء میں ملتا ہے۔ اس کے عدالتی اختیارات کی توثیق ایک معاہدے سے ہوتی ہے جو الملک العادل ثانی سے کیا گیا تھا۔ فرانسیسی مراعات خصوصی (Capitulations) سے جن میں فرانسیسیوں کے لیے قدیم وینسی مراعات کو مخصوص کر دیا گیا ہے (آخری تجدید ۱۷۴۰ء میں) عثمانی سلطنت میں قنصلوں کی حیثیت کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اپنی قوم کے لوگوں کے درمیان مقدمات کا فیصلہ کرنے کا حق، بغیر مقامی حکومت کی دخل اندازی کے (دفعہ ۱۵، ۲۶)؛ یا باب عالی ان مقدمات کا از خود فیصلہ کرنے کا حق محفوظ رکھتی ہے جن میں قُنصل بھی ایک فریق ہو، اس کے بغیر کہ وہ اسے قید کر سکے اور نہ اس کے گھر کی مہر بندی کر سکے (دفعہ ۱۶)۔ قنصل اپنے مکانوں میں شراب تیار کر سکتے ہیں اور باہر سے بھی منگوا سکتے ہیں، اس کے بغیر کہ کوئی ان سے اس موضوع پر پوچھ گچھ کر سکے (دفعہ ۴۰) یا ان کے حقوق کی چھان بین کر سکے (دفعہ ۵۱)؛ وہ جن مقامی ترجمانوں یا پاسبانوں (یساقچی) کو چاہیں ملازم رکھ سکتے ہیں (دفعہ ۳۵، ۵۰)؛ وہ اپنی ان اقامت گاہوں میں جہاں وہ عرصے سے رہتے آئے ہیں (ماسوا بعض شہروں، مثلاً دمشق کے) اپنے خیمے (Pavilion) پر جھنڈا نصب کر سکتے ہیں دفعہ ۴۹)؛ وہ اپنے ہم قوم لوگوں کے کاغذات کی جانچ پڑتال تختۂ جہاز پر جا کر کر سکتے ہیں (دفعہ ۵۴)؛ وہ قنصل خانے کے حقوق و فرائض کو ملحوظ رکھتے ہیں (دفعہ ۶۱) اور پاسپورٹ اور ویزا جاری کرتے ہیں (دفعہ ۶۳)؛ اگر ان کے ہم قوموں میں سے کسی سے کوئی جرم سرزد بھی ہو جائے تو ان کی خانہ تلاشیوں کے دوران میں جو عمل میں آئیں موجود رہتے ہیں اور مدد دیتے ہیں (دفعہ ۶۵، ۷۶)۔

**مآخذ** : (۱) Belin : *Relations diplomatiques*، در جرنل ایشیاٹیک، سلسلہ ۵/۷، ج/۸، ۱۸۷۶ء، ص ۲۸۶ ببعد؛ (۲) *Capitulations et traites de la France*، ص ۲۷، ۵۵ ببعد۔

(CL. HUART.)

**قِنْطار** : [جمع قَناطِیر] (لاطینی Centenarius * سے ماخوذ ہے، دیکھیے جرمن Zentner اور انگریزی Hundredweight، قدیم عربی نظام اوزان کا ایک عمومی پیمانہ جس کا ذکر بہت پہلے قرآن مجید ۳، [آل عمران] آیة ۱۴ [و القناطیر المقنطرة من الذهب و الفضة] و آیة ۷۵ [ومن اهل الکتاب من ان تأمنه بقنطار یؤدّه الیک] میں آیا ہے۔ اس وزن کی مقدار کے متعلق جو ذخیرۂ احادیث موجود ہے، اس میں سے جو سب

سے زیادہ عام اور لغوی معنوں سے مطابق پیمانہ ہم منتخب کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے : قنطار = ۱۰۰ رَطْل، جو تاہم بہت غیر معین ہے۔ قرآن مجید میں قنطار کی جو اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کے مطابق، اس کا اطلاق زیادہ تر طلائی سکوں کی ایک اچھی خاصی رقم پر ہوتا ہے (عموماً . . . . ، دینار = ۸۵ پاؤنڈ [وزن میں] .

دوسرے اوزان (وَسْق اور کُرّ) کے بارے میں رک بہ مادۂ قفیز .

**مآخذ** : مادۂ حَبَّة ملاحظہ ہو، خصوصاً Sauvaire: *Materiaux*، در *J A* ۱۸۸۶ء، ۴ : ۲۶۱ .

(E. V. Zambaur)

* **قَنْطَرة** : جمع قَناطِر؛ عربی میں اس کا مطلب ہے : (۱) پُل، خصوصاً خشتی یا سنگی پل؛ (۲) کاریز (خصوصاً جمع میں)، بند، اور (۳) بلند عمارت، قلعہ (اسی طرح قَساطِل = کاریز، قَسْطَل = Castelum سے؛ رک بہ قَناة)؛ دیکھیے تاریخ العروس، ۳ : ۵۰۹؛ Dozy : *Supplément*، ۲ : ۴۱۲؛ de Goeje، *B G A*، ۴ : ۳۳۴؛ اور بالخصوص R. Geyer، در *S. B. Ak. Wien*، ۱۹۰۵ء، ج ۱۴۹، شمارہ ۶، ص ۱۱۴ تا ۱۱۹ . اس لفظ کے اصل معنی جو قدیم ترین عربی لغات میں ملتے ہیں؛ محراب یا قوس (Arch) (دیکھیے Dozy و de Goeje : *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*، ص ۳۶۹) جِسْر، یعنی چوبی یا کشتیوں کا پل قَنْطَرة کی ضد ہے جو پتھر کا بنا ہوتا ہے؛ تاہم امتداد زمانہ سے یہ دونوں الفاظ مترادف ہوگئے (دیکھیے Dozy، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۳) .

اس لفظ کے اصل ماخذ کے بارے میں اب تک کوئی اطمینان بخش توضیح پیش نہیں کی گئی۔ اس کا قدیم ترین حوالہ طَرَفَة، ۴ : ۲۲؛ دیکھیے *The Diwans of the six Ancient Arabic Poets*، طبع Ahlwardt، ۱۸۷۰ء، ص ۵۵ کے ایک شعر میں ملتا ہے :

[كَقَنْطَرَةِ الرُّوْمِيِّ أَقْسَمَ رَبُّهَا
لَتُكْتَنَفَنْ حَتَّى تُشَادَ بِقَرْمَدِ]

قدیم زمانے ہی سے اس لفظ کے پائے جانے کی بنا پر یاقوت (مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۷) اسے اصل عربی لفظ سمجھتا تھا، لیکن ہم خاصے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک مستعار لفظ ہے۔ Vollers اور Geyer کا خیال تھا کہ اسے لاطینی یا یونانی سے مستعار لیا گیا تھا۔ اوّل الذکر نے *ZDMG*، ۵۱ : ۲۸۷؛ *Z A*، ۸ : ۱۰۰ ببعد) یہ خیال ظاہر کیا کہ قنطرہ کا تعلق ازمنۂ وسطٰی کے لاطینی لفظ *Cintrum* (فرانسیسی: Cintre کمان، محراب) سے ہے۔ اس کے برعکس Geyer (کتاب مذکور، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) کی رائے میں اس کی اصل کا سراغ κανθήλιος (ٹوکری، Cantherius بید کی بنی ہوئی چٹائیاں جو چھتوں اور عمارتوں کی تعمیر میں استعمال ہوتی ہیں) میں تلاش کرنا چاہیے یا κάμπτρα, κάμπτριον (گودام میں (دیکھیے نیز καμπτάς گھیرنا)، جس سے Vollers کے نزدیک (*Z D M G*، ۵۱ : ۳۰۲) مصری عربی لفظ قِنْطَر نکلا ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ ان تمام تشریحات کو رد کر دیا جائے کیونکہ علم الاصوات کے اعتبار سے ان پر اعتراضات کیے جا سکتے ہیں اور ایک حد تک مذکورہ الفاظ کے معانی کے بارے میں متروک اور دوراز کار حواشی سے کام لیا گیا ہے؛ اس کے مقابلے میں دیکھیے Fränkel، در *Z A*، ۱۹ : ۲۷۰ ببعد اور Nöldeke (کتاب مذکور، ص ۴۰۸)۔ اغلب یہ ہے کہ قنطرة آرامی سے نکلا ہے اور جیسا کہ Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۴۰۸) کا خیال ہے اس کی پہلی صورت قِطارا ketārā "بندھن، قوس" ہوگی (دیکھیے Payne-Smith : *Thesaur, Syriac*،

عمود ۳۵۹۱؛ بالخصوص حاشیہ بربہلول، Lexic. عمود ۱۷۶۸، میں قطارتا keqārtā خاص طور پر قابل غور ہے) مذکورۂ بالا لفظ جِسْر بھی آرامی سے ماخوذ ہے (Fränkel : *Die aram. Fremdwörter im Arab.*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۸۵ اور D.H. Müller، در *W Z K M*، ۱ : ۲۱)، لیکن درحقیقت اس کا سلسلہ آشوری یا اکادی سے ملایا جا سکتا ہے؛ دیکھیے Meissner، در *Z A*، ۹ : ۲۹۹، اور Zimmern: *Akkadische Fremdwörter*، لائپزگ ۱۹۱۵ء، ص ۳۱۔

القَنْطَرَۃ ہسپانوی زبان میں اسم مصغّر alcantrilla = ”چھوٹا پل، نالہ“ اور alcantrillado = ”محراب دار کاریز“ کی شکل میں باقی رہ گیا ہے؛ دیکھیے Dozy-Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*، لائیڈن ۱۸۶۹ء، ص ۴۷؛ *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*، میڈرڈ ۱۸۹۹ء، بذیل مادہ۔

ان علاقوں میں جہاں ازمنۂ وسطیٰ میں عربی بولی جاتی تھی یا دور حاضرہ میں بولی جاتی ہے، القنطرۃ اور القناطر کے الفاظ بعض مقامات کے ناموں کی شکل میں اور بعض اوقات اضافت بیانیہ کے ساتھ (مثلاً (قناطر فرعون) اکثر ملتے ہیں، مثلاً شہر کے محلّوں کے ناموں میں (خصوصاً بغداد میں)۔ یاقوت نے معجم البلدان (طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۰، ۱۸۷ تا ۱۹۲؛ ۹ : ۱۷۹ و ۱۸۰) میں القنطرۃ نام کے بارہ اور قناطر نام کے چار شہروں کا ذکر کیا ہے؛ نیز دیکھیے مثلاً اشاریہ الطبری، طبع de Goeje، ص ۷۵۹ و ۷۳۰، اور ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۳ : ۷۹۰۔ بغداد کے ان متعدد حصوں کے بارے میں جن کا نام عہد خلافت میں کسی خاص پل پر رکھا گیا، دیکھیے اشاریۂ Guy le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۳۶۸۔

ان مقامات میں سے جن کا نام القنطرۃ ہے، حسب ذیل مقامات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

(۱) ایک نخلستان جو الجزائر میں کوہ اطلس کی جنوبی ڈھلانوں پر ایک درے کے مخرج پر واقع ہے اور جہاں سے قسنطین [رک بآں] سے صحرائی علاقے کی جانب جانے والی سڑک اور ریل گزرتی ہے۔ یہ قسنطین - بسکرہ لائن پر ایک اسٹیشن اور بسکرہ سے ۳۵ میل شمال میں ہے۔ یہ افریقہ کا انتہائی شمالی نخلستان ہے اور اس میں تین گاؤں ہیں جن کی آبادی تقریباً ۳۵۰۰ ہے اور کھجوروں کا ایک بڑا گھنا باغ ہے۔ اپنے محل وقوع کی وجہ سے یہ ایک اہم فوجی چھاؤنی تھی اور جیسا کہ ان کتبات سے جو یہاں ملے ہیں پتا چلتا ہے، یہ قدیم زمانے سے آباد تھا۔ یہ غالباً وہی چھاؤنی ہے جسے رومی سفر ناموں میں Ad Calcem Herculis لکھا ہے؛ دیکھیے Dessau، در Pauly - Wissowa: *Realenzyklop. der Klassischen Altert.-Wissensch*، ۳ : ۱۳۴۵۔ القنطرۃ کا نام اس رومی پل سے نکلا ہے جسے ۱۸۶۲ء میں فرانسیسیوں نے نئے سرے سے قابل استعمال بنایا اور جو اس ڈیڑھ سو فٹ چوڑی خندق پر فقط ایک عظیم محراب کے اوپر قائم ہے۔ اس خندق کو (مقامی باشندوں کی زبان میں) فُمّ الصّحراء کہتے ہیں اور اس میں سے ندی واد القنطرۃ گزرتی ہے؛ دیکھیے مثلاً Viven de St. Martin: *Diction. de Geographie Universelle*، پیرس ۱۸۷۹ء، ۱ : ۶۶ اور Kobelt: *Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۲۲۔

(۲) القَنْطَرۃ (Alcántara)، ایک نہایت قدیم شہر جو ہسپانیہ کے صوبۂ Cáceres (ضلع

(Estremadura) میں پرتگال کی سرحد کے قریب واقع ہے اور جس کی آبادی ۳۲۰۰ ہے۔ اس کا نام ایک عظیم الشان سنگی پل پر رکھا گیا جو ۱۰۵ء میں تعمیر ہوا تھا۔ یہ پل شہر کے شمال مغرب میں دریاے تاجہ (Tagus) پر چھے بڑی بڑی محرابوں پر قائم ہے۔ یہ مقام اس لیے بھی مشہور ہے کہ یہاں ۱۱۷۶ء میں سرحدوں پر موروں کے حملے روکنے کے لیے مسیحی جانبازوں کی ایک جماعت قائم کی گئی اور جب اس کا صدر مقام ۱۲۱۳ء میں اس شہر میں منتقل ہوا تو اسے جانبازان القَنطَرہ کی جماعت کہنے لگے، دیکھیے Baedeker : *Spain and Portugal*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۴۵۹؛

(۳) القنطرہ، مصر کا ایک چھوٹا سا شہر جس میں ایک مسجد بھی ہے، نہر سویز کی ایشیائی جانب پورٹ سعید اور اسمٰعیلیہ کے عین درمیان میں واقع ہے۔ یہ ان دونوں شہروں کو ملانے والی ریلوے لائن کا ایک اسٹیشن ہے۔ یہ شمال میں منزلہ کی بڑی اور جنوب میں بَلاح کی چھوٹی جھیل کے درمیان ایک بلند اور لمبے قطعۂ زمین کی نشیبی تنگنائے میں واقع ہے، لیکن اس شہر کا نام اس "زمینی پل" (Land bridge) کی وجہ سے مشہور نہیں ہوا اسے یہ نام ایک ایسے پل کی بنا پر دیا گیا جو ازمنۂ وسطیٰ کے ابتدائی ایام میں بھی موجود تھا۔

عرب جغرافیہ نویس ابن فضل اللہ العمری نے جو تقریباً ۷۴۹ھ/ ۱۳۴۹ء کا ایک مصنّف ہے، ایک پل جسے قنطرة الجِسْر کہتے تھے کی محراب کا ذکر کیا ہے۔ یہ قافلوں کی قدیم منزل العَقولہ کے قریب تھا اور اس میں سے دریاے نیل کی طغیانی کے دنوں میں فالتو پانی صحرا میں نکل جاتا تھا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں بھی یہاں ایک پل موجود تھا جو مذکورۂ بالا دونوں جھیلوں کو ملانے والی نہر پر بنا ہوا تھا۔ آج کل کا القنطرۃ اپنی موجودہ جگہ پر نہر سویز کے بننے کے بعد آباد ہوا ہے۔ قدیم آبادی یہاں سے مشرق جانب صرف آدھ گھنٹے کی مسافت پر واقع تھی اور اب اس کے نشانات تَلِّ ابو سیفہ (نقشوں میں تَلُّ الأحْمر بھی کہا گیا ہے) کے کھنڈروں کی صورت میں موجود ہے۔ اس مقام کو مصر کی کنجی سمجھنا چاہیے کیونکہ فاتحین نے اسے ہمیشہ وادی دریاے نیل کے دروازے کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ اس کی عسکری اہمیت کے باعث انتہائی قدیم زمانے میں بھی اس پر قبضہ ہوتا رہا ہے۔ تَلُّ ابو سیفہ (جس میں ریمسیس (Rameses) ثانی کے ایک مندر کے کھنڈر اور بطلیموسی و رومی عہد کے آثار موجود ہیں) قدیم مصری شہر زَرُو (Zaru) (ت، رو) کے محل وقوع کو ظاہر کرتا ہے جو مصر زیریں کے چودھویں ضلع کا صدر مقام اور وسطی سلطنت کے زمانے میں بھی ایک قلعہ تھا، بعد کے کلاسیکی اور بوزنطی ادب میں اس کا ذکر سِیلة Sile، سِیلة Sele (سِلّة Selle) کے نام سے آیا ہے۔ یہاں سے دریافت شدہ ایک لاطینی کتبے کی رو سے ۲۸۸ء میں یہاں رومیوں کا ایک حفاظتی دستہ متعین تھا اور زمانۂ مابعد میں یہ ایک اسقف کا صدر مقام بھی تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں یہ العَقولة کے نام سے مشہور تھا (العقولة موڑ کے بارے میں رک بہ مادۂ دَیْر العاقُول)، عہد ممالیک میں کچھ دنوں کے لیے اس کا نام بجاے العَقولة کے قلعة القُصَیر پڑ گیا تھا۔ جنگ عظیم اوّل (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے دوران نہر سویز پر قبضہ کرنے کی لڑائیوں میں القنطرہ کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔ نومبر ۱۹۱۴ء سے مارچ ۱۹۱۶ء تک وہاں انگریزی اور ترکی فوجوں میں اکثر جھڑپیں ہوتی رہیں۔ اس سلسلے میں دیکھیے، مثلاً Baer : *Der Völker-*

krieg. Eine Chronik der Ereignisse seit dem Juli 1914، Stuttgart ۱۹۱۴ء ببعد، ۳: ۲۲۰ تا ۲۲۳؛ ۸: ۳۶۷؛ ۱۱: ۳۱۸، ۱۷، ۴۷ ببعد، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲۔

انتہائی قدیم زمانے میں نیز ازمنۂ وسطٰی کے آخری ایام میں اور عصر حاضر میں بھی، مصر سے شام جانے والے قافلوں کے سفر کا آغاز القنطرة ھی سے ھوتا تھا۔ جنگ عظیم کے زمانے سے شام کو جانے والی پورٹ سعید تا سویز ریلوے لائن کی ایک شاخ یہاں سے نکلی ھے جو القنطرة سے قَطْیَہ، العریش اور غزّة کے راستے لُدّ تک جاتی ھے جہاں وہ یافا سے یروشلم جانے والی لائن سے جا ملتی ھے۔

**مآخذ:** (۱) Baedeker: *Palästina und Syrien* (۱۹۱۳ء)، ص ۱۰۱، ۱۷۷؛ (۲) C. Küthmann: *Die Ostgrenze Ägyptens*، ۱۹۱۱ء، Berliner Dissert، ص ۳۸ تا ۴۹؛ (۳) R. Hartmann: *ZDMG*، ۳۶: ۶۸۸، ۶۹۱، ۶۹۶، ۷۰؛ ۳۸۶ ببعد، ۵۱۱ و در *Petermann's Geogr. Mittell*، ۱۹۱۶ء، ۳۶۲؛ ۳۷۲ تا ۳۷۷؛ در *set Palästino jahrbuch des deutsch. evangel. Instituts*، ۱۰، برلن ۱۹۱۴ء، ص ۱۰ تا ۱۹ و Dalman، محل مذکور، ج ۲۰، ۱۹۲۴ء، ص ۴۴ تا ۴۶؛ (۴) القنطرة کے علاقے میں کھدائیوں اور دریافت شدہ اشیا کے بارے میں دیکھیے Clédat، در *Recueil de travaux relatifs à l'archéol. égyptienne et assyrienne*، پیرس ۱۹۱۵ء، ۳۷: ۳۸ ببعد اور ۱۹۱۶ء، ۳۸: ببعد، ۷۰ ببعد؛

(۴) القنطرة، جزیرہ نمائے سینا (Sinai) میں پترا Patra کے قدیم کھنڈروں میں ایک عبادت گاہ؛ دیکھیے Savignac: *La Sanctuaire d'el Kantara*، در *Rev. Biblique*، سلسلۂ جدید ۱۹۰۶ء، ۳: ۳۹۱ ببعد؛

(۵) قنطرة الزّینب، شام کی وادی، نہر بیروت میں ایک قدیم رومی کاریز جس کے موجودہ زمانے میں بہت سے آثار موجود ھیں؛ عرب اساطیر کی رو سے اسے ملکۂ زنوبیہ (زینب [زبّاء]) نے بنایا تھا؛ دیکھیے Fr. Müller: *Studien über Zenobia and Palmyra*، Diss. Konigsberg ۱۹۰۲ء، ص ۳۰ ببعد؛

(۶) قناطر فرعون، جنوبی شام کی ایک بڑی کاریز ھے جو (حوران کے مغرب میں) لجا Ledja کے لاوے سے بنی ھوئی سطح مرتفع کے مغربی دامن میں جلّی Dilli سے نکل کر کوئی ساٹھ میل تک جنوب مغربی سمت میں بہتی ھوئی مَکیس Mukēs (غَدَرة) تک جاتی ھے اور موسم گرما میں بہت سے گاؤں کے لیے پینے کا پانی فراہم کرتی ھے۔ Wetzstein کے خیال میں جو غالبًا درست ھی ھے، یہ وھی قناطر ھے جس کا حمزہ الاصفہانی: (*Annales*، طبع Gottwaldt، ص ۱۱۷) نے ذکر کیا ھے، لیکن حمزہ نے جو یہ لکھا ھے کہ جَبلَہ بن حارث الغسّانی جو ۵۰۰ء میں حکومت کرتا تھا اس شاندار تعمیر کا بانی تھا، اس کا باور کرنا مشکل ھے؛ دیکھیے Nöldake: *Die ghassan. Fürsten* ......، در *Abh. Pr. Akad.*، ۸، ۳: ۵۰۔ یہ بات ضرور ھے کہ اس کی تعمیر قدیم زمانے ھی میں ھوئی ھوگی۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے Wetzstein: *Reische richt über Hauran und die Trachonen*، برلن ۱۸۶۰ء، ص ۱۲ تا ۱۲۵۔ اسکی تصغیر قُنَیْطِرة Kunaitira (عمومًا قُنَیطرة Kunetra یا قُنَیطرہ Kenētré) بعض اوقات مقامات کے نام کے طور پر مستعمل ھوتی ھے، مثلاً ضلع جَولان (شرق اردن) کا ایک گاؤں؛ دیکھیے Baedeker: *Palestine and Syria*، بار پنجم ۱۹۱۲ء، ص ۲۶۸۔

(M. STRECK)

* **اَلْقَنطَرة:** رک بہ قَنطَرة؛

* **قُنْفُذَة:** حلی سے ۵۴ میل دور بحیرۂ قلزم کی ایک بندرگاہ؛ یہ قصبہ مستطیل صورت کا ھے۔

اس کے چاروں طرف فصیل ہے اور جا بجا برج بنا کر اسے مستحکم کیا گیا ہے۔ اس کے تین دروازے ہیں۔ پتھر سے بنی ہوئی (سنگین) جتنی عمارتیں ہیں وہ قریب قریب سب بندرگاہ پر واقع ہیں۔ یہیں بازار بھی ہے جہاں یک منزلہ گودام بغیر کسی ترتیب کے بنائے ہوئے ہیں۔ جامع مسجد بھی یہیں ہے اور پست مینار والی دوسری چھوٹی چھوٹی مسجدیں ہیں یہاں سے تقریباً چوتھائی میل کے فاصلے پر جو ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے وہاں ایک مختصر سا قلعہ بنا ہوا ہے جو شریف مکہ کے نمائندے کی سکونت گاہ کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اس قصبے کی آبادی کا اندازہ ۱۸۸۲ء میں Langer نے صرف ۲ ہزار لگایا ہے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ اس میں اضافہ ہوتا گیا۔ بندرگاہ جو چاروں طرف چھوٹے چھوٹے ریتلے جزیروں سے گھری ہوئی ہے اور جہاں صرف درمیانی جسامت کے عربی جہاز ہی داخل ہو سکتے ہیں اسے بڑے نامساعد حالات کا سامنا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ یہاں کشتیاں نہیں اتر سکتیں۔ تجارت اور بیوپار اوسط درجے کا ہے۔ قنفذة سے جو مال برآمد کیا جاتا ہے اس میں عسیر سے جمع کردہ (خوشبو دار گوند) نیز کھالیں ہیں اور شہد۔ پہلے اس بندرگاہ میں اکثر غلاموں کے تاجر بھی آتے تھے جو یہاں فروخت کرنے کے لیے حبشہ سے غلام لایا کرتے تھے، لیکن انگریزی حکومت کی سخت نگرانی سے چوری چھپے غلام درآمد کرنا ناممکن ہوگیا ہے۔ اندرون ملک کے ساتھ تجارت کا انحصار اشیائے خور و نوش اور روزمرہ ضروریات کی چیزوں کے تبادلے پر ہے اور اس پر معمولی سی پابندیاں عائد ہیں۔ اس سے کہیں زیادہ اہم بندرگاہ حدیدة ہے جو ذرا اور جنوب میں ہے اور ایک مدت سے تقریباً ساری تجارت کا مرکز بن چکی ہے۔ یہاں کے باشندوں کی غربت تو اسی سے عیاں ہے کہ بانسوں اور پوال کی کھلواں چھتوں والی جھونپڑیوں میں رہتے ہیں اور یہ جھونپڑیاں سارے ساحلی میدان کی امتیازی خصوصیت ہیں۔

قُنفُذہ غالباً بہت پرانی آبادی ہے۔ بہر حال یہ علاقہ قدیم علوم کے طلبہ کے لیے بڑی دلچسپی کا حامل ہے کیونکہ یہ دبی (Debae) کی سر زمین ہے۔ بلیناس (Pliny) نے جسے علاقۂ کناویہ (Canauna) کا نام دیا تھا۔ اس کے بارے میں A. Sprenger اور B. Moritz نے بتایا ہے کہ یہ وہی ہے جس کا ذکر الہمدانی نے قنول کے نام سے کیا ہے، لیکن یہ قصبہ اسی نام کی وادی کے دہانے پر واقع ہے۔

**مآخذ**: (۱) الہمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع D. H. Muller، لنڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۱۷؛ (۲) de Barros: *Terceira decada de Asia de Joam*، لزبن ۱۵۶۳ء، ۱: ۳؛ (۳) E. Ruppel: *Reise in Abyssinien*، فرینکفرٹ ۱۸۳۸ء، ۱: ۱۷۶ تا ۱۷۹؛ (۴) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، برلن ۱۸۴۶ء، ۸/۱: ۹۲۱، بعد ۹۳۰، بعد ۹۳۳، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۸۲، ۱۰۱۵، ۱۰۲۵، ۱۰۲۹؛ (۵) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۷۵؛ (۶) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۵۲؛ (۷) S. Langer: *Irrfahrten an der sudarbischen kuste*، در *Ausland* ۱۸۸۲ء، ص ۳۵۲؛ (۸) E. Glaser: *Skizze der Geschichte und Geografhie Arabiens*، ۲: ۳، ۲۳۵؛ (۹) H. Burchardt: *Reiseskizzen ans dem Yemen*، در *Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin*، ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۳؛ (۱۰) M. Hartmann: *Die arabische Trage, der Islamische Orient, Berichte und Forschungen Braunschweig*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ۲: ص ۵۴۰؛ (۱۱) F. Stublmann: *Der Kampf un*

Arabien Hamburgische Forschungen، ۱۹۱۶ء، ۱ : ۸۸؛ (۱۲) S. Grohmann : Sudarabien als Wirtschaftsgebrit، وی انا ۱۹۲۲ء، ۱ : ۱۲۳، ۱۴۷؛ (۱۳) B. Moritz : Arabien, Studien Zur Physiko- dischen und historischen Geographie der Landes هنوور ۱۹۲۳ء، ص ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۰ ۔

(ADOLF GROHMANN [تلخیص از ادارہ]) ۔

* **قِنَّسْرِین** : ایک شہر جو شمالی شام میں اس مقام پر واقع ہے جہاں نہر قویق، مطخ کی دلدلی جھیل میں گرتی ہے ۔ قدیم زمانے میں یہ Chalcis ad Belum کے نام سے مشہور اور 'APa' Bwv واقع تھا (Diodorus : Bibl، ۳۳ : ۴ الف)؛ شاید استیفانوس بوزنطی (Stephen of Byzantaim) کے حاشیے میں اسی کی جانب اشارہ ہے ۔ اس کی رو سے عرب مہاجرین (Movixoc) نے چلکس (Chalkis) کے نام سے ایک شہر بسایا تھا ۔ کلاسیکی زمانے کے آخری دور میں شامی عربوں کی سرحد کا ایک حصہ τό Μείτον Χαλκίδος کے نام سے موسوم تھا (Malalas، ص ۲۹۶، سطر ۵) ۔ اس خطے میں عرب بہت قدیم زمانے میں بوزنطی علاقے کے اندر نقل مکانی کر آئے تھے ۔ ضلع قنسرین میں الحیار (آگے چل کر حیار بنی القعقاع) کے مقام پر ۵۵۴ء میں الحارث الغسانی نے الحیرہ کے لخمی فرمانروا منذر پر ایک فیصلہ کن فتح پائی تھی (Nöldeke : S. B. Ak. Berlin، ۱۸۳۷ء، ص ۱۸ بقول Herzfeld : Jarbuch d. Preuss Kunstsammlungen، ۱۹۲۱ء، ۴۲ : ۱۲۳؛ الحیار (موجود قصر ابن وردان ہے) اس کا سریانی نام قنشرین (اسے خانقاہ قنشری کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے جو دریاے فرات کے کنارے واقع ہے کیونکہ اسے بھی قنشرین ہی لکھا جاتا ہے دیکھیے G. Hoffman : Auszuge aus Syr. Akt. Pers. Mart.، ص ۱۶۱) ۔ ۶۳۷ء میں حضرت ابو عبیدہؓ نے اسے فتح کیا (البلاذری : فتوح، ص ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۴ ببعد) ۔ اس کے بعد اسے ایک انتظامی ضلع کا صدر مقام بنا دیا گیا (البلاذری : کتاب مذکور، ص ۱۶۳، ۱۸۹ ببعد) ۔ [اسلامی دور میں اس شہر کی بڑی تاریخی اہمیت رہی ہے تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول بذیل مادہ] ۔

**مآخذ** : (۱) الاصطخری، در BGA، ۱ : ۶۱؛ (۲) ابن حوقل، در BGA، ۲ : ۱۱۸؛ (۳) المقدسی، در BGA، ۳ : ۱۵۶، ۱۵۶؛ (۴) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸ : ۱۲۳؛ (۵) ابن جبیر، طبع Wright، ص ۲۵۵؛ (۶) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۳؛ (۷) ابوالفداء، طبع Reinaud-de-Slane، ص ۲۶۷؛ (۸) Annales Mus Lemici، طبع Reiske، ۱ : ۲۲۶؛ ۲ : ۹۰؛ ۳ : ۲۱۲؛ (۹) الطبری، طبع ڈخویہ (de Goeje) اشاریات؛ (۱۰) البلاذری، محل مذکور اور بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) مسعودی : مروج، ۵ : ۲۴۷؛ ۶ : ۸۳؛ (۱۲) یحیٰی بن سعید الانطاکی، طبع Krackovskij و Vasiliev، در Patrol. Orient.، ج ۱۸، ۱۹۲۴ء، ص ۸۰۵؛ (۱۳) طبع Rosen : Zapiski Imp. Akad. Nauk.، ۴۴ : ص ۱۵، سطر ۱، روسی ترجمہ ص ۵۶؛ دیکھیے حاشیہ ص ۲۵۲ و ۲۶۰؛ (۱۴) خلیل الظاہری : زبدۃ، طبع Ravaisse، ص ۳۵، ۱۱۹؛ (۱۵) Le Strange : Palestine under the Moslems، ص ۴۸۶ ببعد؛ (۱۶) کائتانی (Caetani) : Annali dell' Islam، ۳ : ۹۰۷ (نیز دیکھیے اشاریہ، ج ۳ تا ۵، ص ۹۴)؛ (۱۷) کمال الدین از J. J. Muller : Historia Merdasidurum، بون ۱۸۲۹ء، ص ۱۳، ۲۹، ۴۳، ۵۳، ۵۶، ۶۸، ۸۳؛ (۱۸) ابن شحنہ : الدر المنتخب فی تاریخ حلب، در Kremer : Denkschr. Akad. Wiss. Wien، ۱۸۵۲ء، ص ۳۲؛ (۱۹) Gandefroy-Demonbyner : La Syrie a L'epogrre des Mamelouks، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۰ و ۸۲

ببعد (از قلقشندی: صبح الاعشٰی فی صناعۃ الانشاء)؛ (۲۰) Michael Syrus، طبع Chabot بمواضع کثیرۃ (دیکھیے Table Generale، ص ۲۱)؛ تل بنی عیس کے کتبات (۲۱) Littmann: American Archaeol. Exped. to Syria، حصہ ۴ (سامی کتبات ۱۹۰۵ء)، ص ۱۲۰؛ (۲۲) Van Berchem، در Beitrage Zur Assyriol، ج ۷، ۱۹۱۳ء، ص ۳۳ ببعد۔

(E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

* **قنّوج**: (کنوج یا گنوج، سنسکرت کنیا کبجا (عرب مصنفین کے ہاں یہ قنوج یا قنّوج کے نام سے معروف ہے)؛ مسلمانوں کے حملوں سے پہلے ایک طاقتور سلطنت کا صدر مقام تھا۔ اب یوپی (اترپردیش بھارت) کے ضلع فرخ آباد سے ۳۱ میل جنوب مشرق میں گنگا کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ ہے اور عطریات و بخورات کے لیے بہت مشہور ہے (۲۷ درجے ۲ دقیقے، ۳۰ ثانیے شمالاً اور ۷۹ درجے ۵۸ دقیقے شرقاً)۔ جس ملک کا یہ دارالحکومت تھا وہ پنچالہ کہلاتا تھا۔ طوائف الملوکی اور تھوڑے تھوڑے دن کی متعدد بادشاہتوں کے بعد یہ شہر "گرجرا پرتیہارا" بادشاہوں کا دارالحکومت بن گیا۔ انھوں نے ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی جو دو سو برس تک حکمران رہا۔ اس نسل کا سب سے طاقتور بادشاہ بھوج تھا (۸۴۰ تا ۸۹۰ء)۔ اس کے تحت قنوج ایک وسیع مملکت کا دارالحکومت تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ شمالی ہند کا تمام میدانی علاقہ اس مملکت پر مشتمل تھا، یعنی ستلج سے لے کر بہار تک اور جنوب میں گجرات و شوراشٹر تک مغرب کی طرف اس کی سرحد سندھ سے ملتی تھی جو اس زمانے میں مسلمانوں کے ممالک محروسہ میں تھا۔ المسعودی نے (۳۳۲ھ/۹۴۳ - ۹۴۴ء) میں لکھا ہے کہ قنوج کا راجا اس ملک پر حکومت کرتا ہے جس کی سرحد ملتان اور سندھ سے ملتی ہے اور جس کے جنوب کی طرف المانکیر ہے، یعنی بلھرا (ولبھی راجاؤں) کا ملک۔ البیرونی [رک بآن] نے بیان کیا ہے کہ (امیر) محمد بن القاسم بن منبہؓ جب سجستان کی راہ سندھ میں داخل ہوئے تو قنوج تک بڑھتے چلے گئے، لیکن اس حملے کی تاریخ نہیں دی۔ غالباً یہ فاتح وہی محمد بن القاسم بن محمد رضی اللہ عنہم ہیں جنھوں نے سندھ فتح کیا تھا اور حسب روایت چچ نامہ انھوں نے قنوج کے راجا سے جنگ کی تھی، لیکن ایسا کوئی حملہ اگر ہوا بھی ہوگا تو وہ خود قنوج کے شہر پر نہیں ہو سکتا بلکہ محض اس کی ان سرحدوں پر ہوا ہوگا جو سندھ سے ملحق تھیں۔ یہ باور کرنے کی معقول وجہ نہیں کہ (سلطان) محمود غزنویؒ سے پہلے کوئی مسلمان حملہ آور قنوج تک اس طرح فاتحانہ بڑھتا ہوا چلا گیا ہو۔ البتہ اس کی فتوحات کی وجہ سے 'پرتیہارا' خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ویسے یہ حکومت راشٹر کوٹیوں کے حملوں سے پہلے ہی کمزور ہو چکی تھی۔ سلطان محمود غزنویؒ کے حملے کے وقت جیپال پر فتح پانے کے بعد گندھارا کی "شاہی"، یعنی دارالحکومت قنوج پر راجا پال کی حکومت تھی۔ اس نے شہر خالی کر دیا اور گنگا کے مشرقی کنارے باری کی طرف ہٹ گیا۔ یہی شہر پھر اس کی راجدھانی بنا۔ سلطان محمودؒ کے واپس ہو جانے پر چندیلوں نے قنوج پر قبضہ کر لیا اور راجا پال مارا گیا۔ اگلے سال سلطان محمودؒ نے پھر یلغار کرکے چندیلوں کو شکست دے دی اور قنوج کی سلطنت اب ایک چھوٹی سی ریاست رہ گئی جو بالآخر گڑھوار راجپوتوں کے ہاتھ آئی۔

۵۸۹ھ / ۱۱۹۳ء میں ہندوؤں کی حکومت کو غزنین کے غوری حکمران سلطان معزالدین

محمد بن سام کے حملوں نے تہس نہس کرکے رکھ دیا اور قنوج کی مقامی اھمیت ختم ھو گئی۔ غالباً سلطان محمود کے ھاتھوں تباہ ھونے کے بعد ھی یہ شہر دوبارہ پنپ نہ سکا تھا کیونکہ البیرونی جو ایک معاصر صاحب قلم ھے لکھتا ھے کہ جب دارالحکومت باری کی طرف منتقل ھوا تو اس وقت قنوج کھنڈر بن چکا تھا۔ سلطان معز الدین نے اپنا سکہ قنوجی سکے ھی کے طرز کا ڈھالا۔ اس پر سنسکرت کے کلمات لکھے ھوئے تھے اور غالباً یہ قنوج ھی میں فتح کے بعد ڈھالے گئے تھے۔ اس کی بعد کی تاریخ میں کوئی خاص سیاسی اھمیت کے واقعات رونما نہیں ھوئے۔ (تاھم سرسری روداد کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن باراول، بذیل مادہ)۔ (البتہ اس شہر میں علم کا خاصا چرچا رھا اور اس کی خاک سے متعدد جید عالم پیدا ھوئے جن میں سے ایک نواب صدیق حسن خان قنوجی بھی ھیں)۔

**مآخذ:** (۱) Bbl. Geogr. Arab (الاصطخری)، ۹ : ۱۲، ۱۳؛ ۲ - (ابن حوقل) ۴۱ : ۸، ۲۲۷، سطر ۵؛ ۳ - (المقدسی)، ص ۴۷۷، سطر ۱۰، ۴۷۸، سطر ۲، ۴۸۰ سطر ۵ ببعد، ۴۸۵، سطر ۵؛ (۲) المسعودی: مروج الذھب، طبع پیرس، ۱ : ۱۶۲، ۱۷۸، ۳۷۲، ۳۷۴ (ترجمہ Sprenger، ص ۱۷۵، ۱۹۳، ۳۸۰، ببعد ۳۵۲)؛ (۳) البیرونی: India، طبع Sachau، ص ۱۱، ۹۶ (ترجمہ، ص ۲۰، ۱۹۹)؛ (۴) ابن الاثیر: طبع Tornberg، ۹ : ۱۸۶، سطر ۱۴ - ۲۰، ۲۱۷ زیریں ببعد؛ (۵) Elliot و Dowson: History of India، طبع لنڈن ۱۸۶۷ء، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۹، ۸، بمدد اشاریہ؛ (۶) M. Reinaud: Mem. Sur L'India، طبع پیرس ۱۸۴۹ء، ص ۱۳۶-۱۴۴؛ (۷) وھی مصنف: Geogr. d' Aboulfeda، ۱ : ۳۳۶ ببعد ۳۴۸؛ ج ۲، حصۂ دوم، ص ۱۲۰؛ (۸) Relgions de Voyages et textes geogr، وغیرہ، ترجمہ G. Ferrand، ج ۱، ۲ (طبع پیرس ۱۹۱۳-۴ء)، بمدد اشاریہ؛ (۹) I. Marquart: کنوج (Kanudj)؛ Eransahr، طبع برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۱۰) Vincent A. Smith: Early History of India، بار سوم، آکسفرڈ ۱۹۱۴ء؛ (۱۱) Walters: Yuan Chwang، O.T.F. لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۱۲) Mc Crindle: Ancient India of Ptolemy، بمبئی ۱۸۸۵ء؛ (۱۳) Beal: Travels of Buddhist Pilgrims، لنڈن ۱۸۹۹ء۔

(M. LONGWORTH DAMES [تلخیص از ادارہ])

⊗ **قَنُّوجی:** رک بہ صدیق حسن خان قنوجی۔

⊗ **قُنُوت:** (ع)؛ مادہ ق ن ت: قَنَتَ، یَقْنُتُ، قُنُوت؛ عربی لغت کی رُو سے قنوت کے اساسی معانی اطاعت، دعا اور قیام کے ھیں (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ابن سیدہ اور راغب الاصفہانی نے قنوت کے اصلی معنی اطاعت کے بتائے ھیں اور دیگر مفاھیم کو جن میں یہ لفظ استعمال ھوتا ھے معنی اطاعت ھی کے متعلقات قرار دیا ھے۔ قال ابن سیدہ القنوت الطاعة: ھذا ھوالاصل و منہ قولہ تعالٰی وَالْقَانِتِیْنَ وَ الْقَانِتَات ثُمّ سُمّی القیام فی الصلٰوۃ قنوتاً . . . وقَنَتَ اللہُ یَقْنُتُہ اطاعہ، و قولہ تعالٰی کُلٌّ لَّہٗ قَانِتُوْنَ ای مطیعون (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ راغب نے مفردات میں تصریح کی ھے کہ قنوت کے معنی اطاعت کے ھیں اور اس میں خضوع بھی شامل ھے؛ چنانچہ آیۃ وَ قُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ کے معنی طائعین اور بعض مفسرین نے خاضعین بیان کیے ھیں۔ اِنَّ اِبْرٰھِیْمَ کَانَ اُمَّۃً قَانِتًا میں قَانِتًا کے معنی مُطِیعاً لِلّٰہ اور حضرت مریمؑ کے بارے میں الفاظ قرآنی وَ کَانَتْ مِنَ الْقٰنِتِیْنَ کا مفہوم بتایا ھے کہ وہ فرمانبرداروں میں سے تھیں۔ (الراغب الاصفہانی: مفردات القرآن، بذیل مادہ)۔ [الزبیدی نے قنوت کے متعدد معانی

بیان کیے ہیں، مثلاً سکوت، خشوع و خضوع، اطاعت، عبادت، دوام اطاعت، صلوٰۃ، طول قیام اور حالت قیام میں دعا، وغیرہ (تاج العروس، بذیل مادہ)]۔

قیام کو اطاعت کے ساتھ یہ مناسبت ہے کہ جب انسان کسی کی اطاعت کے لیے آمادہ ہوتا ہے تو اس کے احکام کی تعمیل میں کھڑا ہو جاتا ہے ۔ جسمانی طور پر یا ہر اس صورت کے مطابق جس میں تعمیل حکم کا تقاضا ہوتا ہو ۔ دعا کی والہانہ کیفیت بھی حالت قیام ہی میں منعکس ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے قنوت کا اطلاق اس دعا پر بطور خاص کیا گیا ہے جو بحالت قیام ہو ۔ لسان العرب میں بتایا گیا ہے کہ عموماً اہل لغت میں قنوت کے معنی دعا مشہور ہیں ۔ تاہم اس کے ساتھ یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ القانت کے اصلی معنی المطیع ہیں اور قیام، دعا اور ذکر و عبادت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ یہ سب مفہوم، معنی اطاعت کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں ۔ والمشہور فی اللغۃ ان القنوت الدعاء و حقیقۃ القانت انہ القائم بامر اللّٰہ، فالداعی اذاکان قائماً خصّ بان یقال لہ قانت لانہ ذاکر للّٰہ تعالٰی وھو قائم علی رِجْلَیْہ، فحقیقۃ القنوت العبادۃ و الدعا للّٰہ عزّوجلّ فی حال القیام، ویجوز ان یقع فی سائر الطاعۃ لانہ ان لم یکن قیام بالرجلین فھو قیام بالشیٔ بالنیۃ والقانت القائم بجمیع امر اللّٰہ تعالٰی (لسان العرب، بذیل مادہ) ۔

نسبۃً وسیع تر اطلاقات میں لفظ قنوت، نماز کے لیے، نماز میں طول قیام کے لیے، حالت نماز میں مطلوب سکوت کے لیے اور خشوع کے لیے بھی بولا جاتا ہے ۔ ان معانی مختلفہ کے ساتھ احادیث میں قنوت کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے (لسان، بذیل مادّہ) ۔ احادیث میں قنوت کا ایک اطلاق اس بددعا کے لیے بھی ہوا ہے جو رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے مسلسل ایک ماہ تک بحالت نماز قبائل رِعْل و ذَکْوان کے ان سنگدل افراد کے حق میں کی جنھوں نے بِئْر مَعُوْنَہ [رکَ بآں] پر رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کے بھیجے ہوئے مبلغین قُرّاء صحابہؓ کو شہید کر دیا تھا (البخاری: الصحیح، کتاب الوتر) ۔

علاوہ ازیں بعض دوسرے کفار و منافقین کے خلاف بددعا یا اہل ایمان کے حق میں دعا کے لیے کچھ کلمات روایات میں منقول ہیں جو رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے بحالت نماز استعمال فرمائے، ان کلمات پر بھی قنوت کا اطلاق کیا گیا ہے ۔ نماز میں بحالت قیام قنوت کے خاص دعائیہ کلمات پڑھے جانے پر بعد میں عمل جاری رہا (صحاح ستہ، بمدد وِنسنک: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی) ۔ محدثین اور فقہا کے مابین اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قنوت کس وقت کی نماز میں کس موقع پر پڑھی جائے ۔ اس دعا کے کلمات بھی باختلاف روایات مختلف منقول ہوئے ہیں ۔ اکثر فقہا اس بات کے قائل ہیں کہ قنوت وتر میں پڑھی جائے (الطحاوی: معانی الآثار) ۔ فقہائے احناف کہتے ہیں وتر کی تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہو کر نمازی کے لیے ضروری ہے کہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہے اور اس کے بعد قنوت پڑھے ۔ قنوت میں ایسے کلمات پڑھے جائیں جو ثنائے باری تعالٰی اور دعا کے مفہوم پر مشتمل ہوں، البتہ مسنون قنوت وہ ہے جو حضرت عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ کی روایت میں وارد ہے (الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، ۱: ۲۳۶) ۔ حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد [دعا کے لیے ہاتھ اٹھا کر] قنوت پڑھنا [اور دعا کے اختتام پر دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا] مسنون ہے ۔ شوافع کے نزدیک بھی وتر کی آخری رکعت میں

قنوت مسنون ہے، مگر صرف رمضان کے نصف آخر میں ۔ اس کے علاوہ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد پڑھی جائے ۔ مالکیہ وتر کے بجائے فجر کی نماز میں قنوت کے مندوب ہونے کے قائل ہیں ۔ دشمن کی طرف سے خطرے یا دیگر خطرات و مصائب کے مواقع پر قنوت نازلہ مشروع ہے جس کے طریق اور کلمات، فقہا کے مسالک میں بیان کیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الفقه علی المذاهب الاربعة) ۔

[دعاے قنوت (وتر) : اَللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَ نَسْتَغْفِرُكَ وَ نُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَ نُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَ نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَ نَخْلَعُ وَ نَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ ۔ اَللّٰهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَ نَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعٰى وَ نَحْفِدُ وَنَرْجُوا رَحْمَتَكَ وَنَخْشٰى عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ ۔

علاوہ ازیں کتب احادیث میں یہ دعا بھی مذکور ہے : اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنَا فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنَا فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لَنَا فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، فَإِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ، إِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَّالَيْتَ وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَ تَعَالَيْتَ، نَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوبُ إِلَيْكَ (وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ) ۔

دعاے قنوت نازلہ : اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، وَأَلِّفْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ، وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِهِمْ، وَانْصُرْهُمْ عَلٰى عَدُوِّكَ وَعَدُوِّهِمْ، اَللّٰهُمَّ الْعَنِ الْكَفَرَةَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِكَ وَيُكَذِّبُونَ رُسُلَكَ وَ يُقَاتِلُونَ أَوْلِيَاءَكَ، اَللّٰهُمَّ خَالِفْ بَيْنَ كَلِمَتِهِمْ، وَزَلْزِلْ أَقْدَامَهُمْ وَ أَنْزِلْ بِهِمْ بَأْسَكَ الَّذِي لَا تَرُدُّهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ۔ بعض روایات میں مزید کلمات بھی منقول ہیں] ۔

[**مآخذ** : (۱) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنه بذیل مادۂ قنوت؛ (۲) ابن قدامة : المغنی، بار اول، ۱ : ۷۸۸ تا ۸۰۰؛ (۳) الطحاوی : معانی الآثار؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : فتح الباری، بار اول، قاهره، ۲ : ۳۳۴ و بمواضع کثیره بحوالۂ صحیح البخاری : (۵) العینی : عمدة القاری؛ (۶) ابن حزم : المحلّٰی؛ (۷) سحنون : المدونة؛ (۸) الشوکانی : نیل الاوطار؛ (۹) عبدالرحمٰن الجزیری : الفقه علی مذاهب الاربعة؛ (۱۰) السرخسی : شرح المبسوط؛ (۱۱) عبدالشکور لکھنوی : علم الفقه، جلد دوم؛ (۱۲) محمد عاصم : فقه السنة؛ جلد اول] ۔

(عبدالنبی کوکب [و اداره])

* **قواله** : ایک بندرگاه جو بحیرۂ ایجه کے کنارے، جزیرۂ تاسو Thasos کے سامنے روم ایلی (Thrace) اور مقدونیه کی درمیانی سرحد پر واقع ہے ۔ قدیم زمانے میں اس جگہ یکیشہر Neapolis تھا جو شہر فیلیپه Philippi کی بندرگاه تھی جو آج کل قواله ضلع دْرامه کی بندرگاه ہے ۔ اس شہر کا ایک حصه تو اس پر تعمیر کیا گیا ہے جواب تک ازمنۂ وسطٰی کی بنی ہوئی فصیل سے گھری ہوئی ہے، اس کے دونوں پہلوؤں پر ایک ایک بندرگاه ہے ازمنۂ وسطٰی کا ایک پکا نالا بھی باقی رہ گیا ہے، مراد اول کے عہد میں جس نے روم ایلی (Thrace) فتح کیا تھا، ترکوں نے بوزنطیوں سے قواله لے لیا . . . بعد کی تفصیل کے لیے دیکھیے [[ا]]، لائیڈن، بار اول، بذیل ماده ۔

([تلخیص از اداره] J. H. KRAMERS)

* **قوبان** : رک به قپان؛ المیزان ۔

* **قوپوز** : (ترکی)؛ ایک آلۂ موسیقی؛ ستار کی قسم

کا ایک ساز جس میں صرف ایک تار ہوتا تھا اور جسے وسط ایشیا کے بھاٹ گیت گانے وقت ساتھ بجاتے تھے۔ اس ساز کا جوف کدو سے بنایا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) کوپرولو زادہ محمد فؤاد: ایلک متصوّفلر، قسطنطینیه ۱۹۱۹ء، ص ۱۳؛ (۲) احمد وفیق پاشا: لہجۂ عثمانی، ۲: ۹۳۳؛ (۳) Barbier de Meynard: Dict. Turk-farncais، ۲: ۳۱۸، ۵۳۶؛ (۴) Radlof: Opit، ۱: ۶۵۳، ۶۶۲؛ (۵) Pavet de Courteille: Dict. turk oriental، ص ۳۲۲؛ (۶) سلیمان افندی: لغات چغتائی، ص ۲۳۱۔

(Cl. Huart)

* **قوجه ایلی**: سلطنت عثمانیه کے علاقوں کی قدیم تقسیم کی رو سے ایک سنجاق کا نام یه سنجاق بیتینیه (Bithynia) کے شمال مغربی حصے پر مشتمل تھی اور اس میں خلیج نیقومدیه (Nicomedia) کا سارا ساحل شامل تھا۔ اس سے شمال میں بحیرۂ اسود تھا، مشرق میں باسفورس اور خلیج نیقومدیه، جنوب میں برسه کی اور مشرق میں بولی کی سنجاق تھی۔ اس جانب دریاے سقاریه ایک قدرتی سرحد بناتا ہے، لیکن انتظامی تقسیم کے اعتبار سے اس دریا کا مشرقی کناره اسی سنجاق میں شامل تھا۔ قوجه ایلی کا نام آقچه قوجه سے وابسته ہے جو ایک مشہور غازی اور معرکۂ کار زار میں سلطان عثمان کا دست راست تھا۔ مؤخر الذکر کے عہد کے آخری سالوں میں آقچه قوجه اور اس کے رفقا، مثلاً قره مرسل نے اس علاقے میں جنگوں کا سلسله شروع کر دیا اور اس طرح اورخان کے لیے تخت نشینی کے بعد ازنکمید اور دوسرے شہر فتح کرنے کا راسته صاف ہو گیا۔ جب ازنکمید [ازمید] کا شہر ترکوں کے قبضے میں آیا (حدود ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء؛ تاریخ یقینی نہیں [رک به ازمید]) تو اس وقت آقچه قوجه فوت ہو چکا تھا، لیکن قوجه ایلی بطور جاگیر اس کے رفیقان جنگ کو دے دیا گیا جنھیں یونانیوں کے حملوں سے اس علاقے کو بچانا پڑتا تھا نو مفتوحه علاقے کی سنجاق اورخان کے بیٹے سلیمان پاشا کو عطا کی گئی۔ سرحد کے ان جاگیردار محافظین کی اولاد زمانۂ ما بعد میں بھی اس علاقے میں ملتی تھی۔

سترھویں صدی عیسوی میں قوجه ایلی اور بیغه قپودان پاشا کی ایالت کا حصه بن گیا اور باسفورس کے مغربی کنارے کا نظم و نسق براہ راست قسطنطینیه سے کیا جاتا تھا۔ بعد ازاں قوجه ایلی ایالت خداوندگار میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۸۶۴ء کے بعد اس کا پرانا نام ترک کر دیا گیا اور اس کی جگه اس کے صدر مقام کے نام ازمید نے لے لی اور ۱۸۸۸ء میں اس علاقے کو ایک خود مختار متصرّفلق کی حیثیت حاصل ہو گئی اور یه براہ راست وزیر داخله کے ماتحت کر دیا گیا۔ باسفورس کے مشرقی ساحل کے ساتھ ساتھ کا ایک وسیع علاقه اس زمانے میں ولایت قسطنطینیه میں شامل تھا۔ اس متصرّفلق میں پانچ قضائیں تھیں (ازمید، قره مرسل، آطه بازار، قاٹ دره [= قندره]، گیوه)، حاجی خلیفه نے ان میں ۱۰ قضاؤں کے نام لیے ہیں۔ [نیز رک به ازمید]۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زاده: تاریخ، ص ۹۳؛ (۲) تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۱۲ و ۱۳؛ (۳) Babinger: Die früh osmanischen Jahrbücher des Urudsch، طبع Hanover ۱۹۲۵ء، ص ۶، ۸۹؛ (۴) سعدالدین: تاج التواریخ، قسطنطینیه ۱۲۷۹ھ، ۱: ۳۳؛ (۵) حاجی خلیفه: جہان نما، ص ۶۶۱، ۶۶۲؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۵: ۳۷۱۳؛ (۷) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۳ء، ۴: ۳۰۳ ببعد، ۳۷۱۔

(J. H. Kramers)

* **قوچان**: ایران کا ایک قصبه جو صوبۂ خراسان [رک بآں] کے شمالی حصے دریاے اترک

[رَک بآں] کی بالائی گزر گاہ پر واقع ہے۔ غالباً یہ قدیم شہر اَشَک یا آرسَکہ ہی ہے جسے عرب جغرافیہ نگاروں نے خُبوشان اور بعد ازاں خوجان لکھا ہے، مثلاً (مُقدسی B. G. A. ۳: ۳۱۹ س ۳ اور بیہقی طبع Morley، ص ۷۶۱؛ نیز یاقوت، بذیل استوی (۱: ۲۴۳ س ۲۰) بروے سمعانی (G M S ج ۲۰ ورق ۳۱ الف)؛ یاقوت کے بیان (۲: ۴۸۷ س ۲۱) کے مطابق اس کا عام مقامی تلفظ خوشان تھا؛ سمعانی نے ورق ۲۰۱ الف پر بھی اس کی صرف ایک شکل خوجان لکھی ہے (سمعانی خود وہاں ہو آیا تھا)۔ رشید الدین (طبع Quatremère، ص ۱۸۳) نے پتا چلایا ہے کہ اس کے تلفظ قوچان کی ابتدا مغول (منگولوں) کے ہاں ہوئی تھی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، وآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

**مآخذ**: (۱) W. Tomaschek: Zur historischen Topogrphie von Persien، ۱۸۸۲ء، ۱۰۲: ۸۵؛ (۲) S.B. Ak. Wien ۱۰۲: ۲۲۷؛ (۳) J. B. Fraser: Narrative of a Journey into Khorasan، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۵۵۵ ببعد؛ (۴) Curzon: Persia and the Persian Question، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱: ۹۳ ببعد؛ (۵) C. E. Yate: Khurasan and Sistan، ایڈنبرا و لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۷۳ ببعد؛ (۶) W. Barthold: Istoriko-geograficeskiy obzor Irana، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۶ ببعد؛ (۷) G. Le. Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۹۳ ببعد؛ (۸) سیاحت نامۂ ناصر الدین، فارسی، لیتھو، بلا سرورق، پہلا سفر ۱۲۸۳ - ۱۲۸۴ھ، سال خرگوش = ۱۸۶۷ء، لیتھو طبع ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء؛ دوسرا سفر ۱۳۰۰ھ، سال میش = ۱۸۸۳ء، لیتھو طبع ۱۳۰۶ھ، سال موش = ۱۸۸۸ء، ص ۱۱۶ ببعد و ۱۲۴۔

(W. BARTHOLD [و تلخیص از ادارہ])

* **قُوچ حِصار**: ایشیاے کوچک کے متعدد مقامات کا نام۔ اگر یہ محض قوجہ حِصار کی بگڑی ہوئی صورت نہ ہو تو اس کا مطلب ہے "مینڈھے کا قلعہ" اور اس کا مقابلہ قویون حصار [بھیڑ کا قلعہ]، طُوقلو حِصار [بزغالے کا قلعہ]، کیچی حِصار [بکری کا قلعہ] جیسے اسماے معرفہ سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ **قوچ حِصار**: سنجاق کنغری میں ایک چھوٹا سا شہر جو دورک چای کے کنارے شہر کنغری سے ۲۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ قسطنطینیہ سے بولی، آمَسیہ اور ارز روم [رَک بآں] جانے والی شاہراہ پر قَرْجَہ وِیران اور طوسیہ کے درمیان آباد ہے۔ بقول اولیا چلبی عثمان نے ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء میں اسے فتح کرکے بالکل برباد کر دیا تھا، لیکن قدیم ترکی مؤرخین میں سے کسی نے اس بیان کی تصدیق نہیں کی۔ اس زمانے میں ملک قسطمونی خانوادۂ اِسفَندیار اوغلو کی حکومت میں ہوگا۔ سترھویں صدی میں شہر سے باہر ایک قلعہ تھا۔

**مآخذ**: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۳۶، ۶۷۳؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۱۷۸؛ ۳: ۲۵۱؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۵: ۳۷۱۹؛ (۴) C. Ritter: Erdkunde، ۱۸: ۳۰۶؛ (۵) F. Taeschner: Das anatolische Wegenetz، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ج ۱، لوحہ ۲۶۔

۲۔ **قُوچ حِصار**: ایک چھوٹا سا شہر جو سنجاق قُونیہ کی ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر قونیہ سے ۹۰ میل شمال مشرق اور قیصریہ سے ۱۱۵ میل مشرق میں ایشیاے کوچک کی وسطی سطح مرتفع میں طوز گولی نامی وسیع نمکین جھیل کے کنارے پر آباد ہے۔ یہ شہر جو باغوں اور تاکستانوں سے گھرا ہوا ہے، لق و دق وسیع صحراؤں کے درمیان ایک نخلستان کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انقرہ سے آق سرای جانے والی اس سڑک پر واقع ہے جہاں بہت کم آمد و رفت ہوتی ہے۔ یہاں گلیم اور سجادے بننے کی تھوڑی بہت صنعت

موجود ہے، یہ قضا اسپ کِشان کے نام سے مشہور تھی .

**مآخذ** : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۲۰؛ (۲) اولیا چلبی، ۳ : ۱۹۴؛ (۳) Ritter : Erdkunde، ۱۸ : ۹۳، ۹۷۰؛ (۴) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۱۵؛ ۱ : ۷۵۵ .

۳۔ **قُوچ حِصار** : ایک چھوٹا سا شہر، ایک قضا کا صدر مقام جو قِزِل ارماق [رَک بآں] کے دائیں کنارے پر، سِیواس کے ۲۰ میل شمال مشرق سِیواس سے زَارا اور اِرْز روم جانے والی سڑک پر واقع ہے ۔ ایک قدیم فصیل کے آثار آج بھی موجود ہیں اور مضافات میں انسان کے بنائے ہوئے کئی غار ملتے ہیں جو انتہائی قدیم زمانے سے تعلق رکھتے ہیں .

**مآخذ** : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۲۷؛ (۲) Taeschner : Das anatolische Wegenetz، ج ۲، لوح ۳۹؛ (۳) Cuinet : La Turquie d' Asie، ۱ : ۶۹۵ .

۴۔ **قوچ حِصار** : ایک گاؤں جو ماردین سے ۱۰ میل جنوب میں واقع ہے اور ایک جنگ کی وجہ سے مشہور ہے، جو یہاں ۱۵۱۵ء میں ترکی سپہ سالار بِیقلی محمد پاشا اور قرہ خان کے زیر قیادت ایرانی فوجوں کے درمیان ہوئی تھی [رَک بہ سلیم الاول] ۔ قدیم ترین مؤرخین اس جنگ کے سلسلے میں اس مقام کا ذکر نہیں کرتے ۔ منجّم باشی، ۳ : ۶۰۴، لکھتا ہے کہ یہ جنگ اسکی قوچ حِصار میں ہوئی تھی .

**مآخذ** : (۱) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۱۹؛ (۲) von Hammer : Gesch. d. osm. Reich، ۲ : ۴۳۳ .

(J. H. Kramers)

**قُوْچی بیگ** : نیز المعروف بہ گوریجہ‌لی قوجہ مُصطفی بیگ، سلطنت عثمانیہ کے عہد زوال کا مؤرّخ .

قوچی بیگ گُورچہ (Korytze) کا رہنے والا تھا جو مقدولیہ (یونان) میں واقع ہے (دیکھیے H. Gelzer : Vom. Hl. Berg und aus Makedonien، [لائپزگ ۱۹۰۴ء]، ص ۱۰۲ ببعد) اسی لیے وہ غالباً البانوی نسل سے تھا ۔ دیگر بیانات کے مطابق وہ گُومُولْجِنہ کا باشندہ تھا، مگر یہ بات غلط ہے، وہ کم عمری ہی میں قسطنطینیہ چلا آیا تھا، اس کی پرورش سرای [محل سلطانی] میں ہوئی اور پھر سلطان احمد اوّل سے لے کر مراد رابع کے عہد تک سرکاری ملازمت میں رہا ۔ مراد رابع کی اس پر خاص نظر عنایت تھی، چنانچہ وہ اس کا معتمد مشیر بن گیا، اس حیثیت میں اس نے اپنے بادشاہ کے لیے رسالۂ قوچی بیگ تحریر کیا جس میں اس نے بڑی بے باکی اور صفائی سے عثمانی سلطنت کے زوال کے اسباب بیان کیے ہیں ۔ اس کے نزدیک اس روز افزوں انحطاط کا باعث یہ تھا کہ آئین مملکت کے قدیم اصولوں سے بے پروائی برتی جاتی تھی اور انھیں توڑا جاتا تھا ۔ قوچی بیگ نے جسے ہم عثمانی ترکوں کا مونٹسکیو Montesquieu ایک مشہور فرانسیسی فلسفی و مصنف (م ۱۷۵۵ء) کہہ سکتے ہیں، اپنے تذکرے میں عالمگیر سلطنت کی حیثیت میں ترکی کے زوال کو سیاسی اور اعداد و شمار کے اعتبار سے بہترین انداز میں واضح کیا ہے، جس سے ان تمام بدنظمیوں کا پردہ چاک ہو جاتا ہے جو سلطان مراد ثالث سے لے کر مراد رابع کے عہد حکومت تک وہاں کی سیاست میں پیدا ہو گئی تھیں ۔ یہ دستاویز ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء میں مرتب ہوئی تھی، لیکن ایک عرصے تک اس کی طرف کوئی توجہ نہ دی گئی، یہ کئی بار چھپ چکی ہے: طبع اول استانبول ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء (دیکھیے J.A.،

۱۸۶۳ء، ۲ : ۲۳۱، شمارہ ۱۳۴۳)؛ اور مقام طباعت (الندن) دیے بغیر، طبع احمد وفیق پاشا ۱۲۷۹ھ، چھوٹی تقطیع (octavo) کے ۳۲ صفحات اور استانبول ۱۳۰۳ھ، چھوٹی تقطیع کے ۱۲۴ صفحات۔ W. F. A. Behrnauer نے اس کا جرمن ترجمہ ZDMG (ج ۱۵، ۱۸۶۱ء، ص ۲۷۲) میں شائع کیا (نیز دیکھیے ZDMG، ۱۱ : ۱۱۱؛ ۱۶ : ۲۷۱) اور J. Thury نے هنگری کی زبان میں اس کا مختصر ترجمہ Török törtenetirok (ج ۲، ۱۸۹۶ء، ص ۳۰۶ ببعد، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء میں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک کتاب موسومہ *Canon de Sultan Suleiman II représenté à Sultan Mourad IV pour son instruction, traduit du turc en françois par* M [= Pétis de la croix]، (پیرس ۱۷۲۵ء، ۱۲°) میں اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ شامل تھا۔ ترکی متن کے ساتھ اس کا روسی ترجمہ Vassilij Dmitrievič Smirnov نے در *Kotschybeg Gümüld-zinskij (i) drugie osmanskie pisateli XVII. veka* سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۳ء میں پیش کیا۔ سجل عثمانی، ۴ : ۶۳، کی رو سے قوچی بیگ نے غالباً نعیما کے تتبع میں سلطان ابراہیم (۱۶۴۰ تا ۱۶۴۸ء) کے لیے اسی قسم کا ایک اور رسالہ تصنیف کیا۔ وہ جلیل القدر ترک مؤرخ نعیما [رک باں] کا استاد تھا، اس نے محمّد چہارم (۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء) کے عہد کے ابتدائی دنوں میں وفات پائی اور بیان کیا جاتا ہے کہ اسے اس کے آبائی شہر میں دفن کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کا بھائی خرّم بیگ روس بھاگ گیا تھا اور وہاں جاکر عیسائی ہو گیا۔

**مآخذ** : (۱) سجلّ عثمانی، ۴ : ۶۳؛ (۲) J. v. Hammer : GOR، ۴ : ۴۳۳ ببعد؛ ۵ : ۲۹۱ (مع رسالہ قوچی بیگ کے مضامین کے ایک نفیس اور جامع خلاصے کے)؛ (۳) Behrnauer، در ZDMG، محل مذکور؛ (۴) بروسہ لی محمّد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۱۱۹ ببعد (مع خاندان کے بارے میں دلچسپ حواشی کے)؛ (۵) Pertsch : *Berl. Türk. Hss*، ص ۲۴۴ ببعد، شمارہ ۲۰۵؛ (۶) Flügel : *Wiener kat.*، ۲ : ۲۵۵، شمارہ ۱۰۳۵۔

(FRANZ BABINGER)

**قُودتکُو بِیلِیک** : رک بہ یُوسف خاص حاجب۔ *

**قُورَاما** : (یا قُورَمہ) رک بہ کُرَمہ۔ *

**قُوربُقّہ** : ابو سعید قوام الدّولہ فرمانروائے * الموصل برکیارُوق کے چچا تُتُش بن الپ ارسلان [رک باں] آق سُنقُر اور بُوزان کے دو باغی عاملوں کے خلاف جس جنگ کا آغاز کیا تھا، اس کا انجام ان دونوں کی گرفتاری اور سزائے موت پر ہوا، اس جنگ میں امیر قوربقہ بھی اسیر ہو گیا جسے برکیارُوق نے ان کی مدد کے لیے بھیجا تھا، جب صفر ۴۸۸ھ/فروری ۱۰۹۵ء میں تتش مغلوب ہوا [رک بہ برکیارُوق] تو قُوربقہ کو اس کے بیٹے رِضوان نے رہا کر دیا اور پھر اس نے اپنے بھائی آلتون طاش کے ساتھ مل کر طالع آزماؤں کی ایک جماعت اکٹھی کر لی اور حرّان پر قابض ہو گیا، اب محمد بن مسلم بن قریش فرمانروائے نصیبین نے اس سے اپنے بھائی علی کے خلاف مدد کی درخواست کی جسے تتش نے الموصل کا عامل مقرر کر رکھا تھا قوربقہ نے محمّد سے معاہدہ کر لیا، لیکن نصیبین فتح کرنے کے بعد اسے قتل کرا دیا اور الموصل کی طرف بڑھا۔ طویل محاصرے کے بعد علی کو سپر انداز ہونا پڑا (ذوالقعدہ ۴۸۹ھ/اکتوبر۔نومبر ۱۰۹۶ء)۔ الموصل کی فتح کے بعد اس نے اپنے پریشان کن بھائی آلتون طاش سے نجات حاصل کی اور الرِّحبَة پر قبضہ کر لیا۔ ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں برکیارُوق نے اسے ایک بڑی فوج کے ساتھ انطاکیہ

کو دوبارہ تسخیر کرنے کے لیے روانہ کیا جسے انھیں دنوں مسیحیوں نے فتح کر لیا تھا۔ قوربقہ نے سرراہ رھا (Edessa) کا بھی، جو اسی زمانے میں مسلمانوں سے چھینا جا چکا تھا، محاصرہ کر لیا، لیکن اسے یہ محاصرہ ترک کرنا پڑا اور جلد ھی وہ انطاکیہ کے سامنے نمودار ھو گیا، جب مسیحیوں نے باہر نکل کر دلیری سے کام لیتے ہوے محاصرین پر حملہ کیا تو اس کے باوجود کہ ان کی تعداد نسبةً زیادہ تھی، قوربقہ نے انھیں بڑی تباہ کن شکست دی، کہا جاتا ھے کہ قوربقہ کا اپنا رویّہ اس تباھی کا ذمّے دار تھا کیونکہ اس کے غرور و تکبّر کی وجہ سے اس کے سپہ سالار اس سے بیزار ھو چکے تھے اور اس کا ساتھ چھوڑ دینے کے لیے محض کسی مناسب موقع کے منتظر تھے، رجب ۴۹۳ھ/جون ۱۱۰۰ء میں برکیاروق اور اس کے بھائی محمّد کے درمیان جو جنگ ھوئی اور جو اوّل الذّکر کی شکست پر منتج ھوئی، اس میں برکیاروق کے میسرہ کا سالار قوربقہ تھا، اگلے سال اسے آذربیجان بھیجا گیا جہاں اس نے ملک کا بیشتر علاقہ فتح کر لیا لیکن خُوَی کے قصبے کے نزدیک پہنچا تھا کہ بیمار پڑ گیا اور اپنی مہم کو جاری نہ رکھ سکا۔ اس نے سونقورجہ کو اپنا جانشین مقرر کرنے کے بعد ذوالقعدہ ۴۹۵ھ/اگست۔ستمبر ۱۱۰۲ء میں وفات پائی۔

**مآخذ:** (۱) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰؛ بمدد اشاریہ؛ (۲) ابوالفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۳: ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۳۶؛ (۳) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳: ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۳ تا ۱۶۹ء۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**قُورچی:** (مشرقی ترکی کے لفظ قُور بمعنی "حفاظت، مدافعت" اور لاحقہ "چی" سے مرکب پیشے جس سے پیشے مراد ہیں) جو شخص ہتیار، تلوار، باندھے ھو، میر شکار (Pavet de Courteille: *Dict. Turk. Or.*، ص ۴۲۵)؛ اسلحہ ساز، شمشیر ساز، محافظ دستے کا کپتان، گشتی دستے کا افسر، سپاہیوں کا دستہ، کسی قلعے یا قصبے کا حاکم (سلیمان افندی: لغت چغتائی، ص ۲۳۲)؛ سنتری، پہریدار، محافظ، نگران (Vambéry: *Caghataische Sprachstudien*، ص ۳۱۶)۔

صفوی دور میں یہ لفظ ایرانیوں نے مستعار لیا اور اس کا اطلاق اس محافظ دستے پر ہونے لگا جو بادشاہ کی ذاتی حفاظت کے لیے مامور ھوتا تھا اور جنگ میں اس کے ھمراہ رھتا تھا۔ جنگ چلدران میں جو ایرانی قورچی اسیر ھوے وہ سلطان سلیم اوّل کے سامنے پیش ھوے اور قتل کر دیے گئے تھے (I. von Hammer: *Hist. de l' empire ottomane*، ۴: ۲۰۰)۔

**مآخذ:** (۱) Raphaël du Mans: *Estat de la Perse*، ص ۲۵، شمارہ ۸ (Ch. Schefer)۔

(CL. HUART)

**قُورح:** رک بہ قارون۔ *

**قُور قود:** عثمانی سلطان بایزید ثانی کا سب سے بڑا بیٹا جو ایشیاے کوچک کے صوبۂ تِکّہ کی حکومت پر مامور ھوا۔ اس نے صدر اعظم علی پاشا کی دشمنی مول لے لی، جو اس پر اس کے بھائی احمد سلطان کو ترجیح دیتا تھا، چنانچہ جب صدر اعظم نے اس کے صوبے کی بعض جاگیروں پر قبضہ کر لیا، تو اس نے اپنے باپ کی مملکت چھوڑ دینے کا عزم کیا: حج بیت اللہ کی اجازت لینے کے بعد وہ محرّم ۹۱۵ھ/اپریل ۱۵۰۹ء میں ۸۷ نفوس کو ساتھ لے کر پانچ کشتیوں میں روانہ ھوا، جن کی کمان رئیس آق باش کے ھاتھ میں تھی۔ پانچ دن کے سفر کے بعد وہ سکندریہ میں

اترا۔ قاہرہ میں مملوک سلطان نے اس کا پرشکوہ استقبال کیا، لیکن سلطان ترکی کی ناراضی کے خوف سے اسے اپنے علاقے میں سے گزرنے کی اجازت نہ دی۔ یہ دیکھ کر اسے اپنے باپ کے وزیر سے سمجھوتا کرنا پڑا اور اسے اپنی ولایت واپس مل گئی۔ جب وہ کیلیکیا (Cilicia) کو واپس جا رہا تھا تو راستے میں رودس Rhodes کے صلیبی سورماؤں (Knights of Rhodes) نے اس کے مختصر بیڑے پر حملہ کرکے اسے شکست دی اور شہزادے کو مجبوراً قریب ترین ساحل پر اترنا پڑا۔ صوبۂ تکہ سے گزرتے وقت المالو کے قریب رہزنوں نے اس کا ساز و سامان لوٹ لیا جن کا سردار قرہ بیق المعروف بہ شاہ قلی تھا (دیکھیے *Der Islam*، ۹ : ۸۸ بعد)۔ اس شبہے کی بنا پر کہ اس کے بھائی اس کے خلاف سازشیں کر رہے ہیں، وہ بھیس بدل کر قسطنطینیہ پہنچا، اور ینی چریوں کی مسجد میں مقیم ہوا، لیکن ینی چری اس کی نااہلیت کی وجہ سے اس پر اعتماد نہیں رکھتے تھے، اس لیے بعد ازاں وہ [سلطان] سلیم سے مل گئے۔ جب سلطان بایزید تخت و تاج سے مجبوراً دست بردار ہو گیا تو اس کی جانشینی کی ساری امیدوں پر پانی پھر گیا (۸ صفر ۹۱۸ھ/۲۵ اپریل ۱۵۱۲ء)۔ شاہی خاندان کے شاہزادوں کے قتل عام کے بعد قورقود کو اپنی جان انتہائی خطرے میں نظر آنے لگی۔ سلیم خلاف توقع شکار کے بہانے بروسہ سے روانہ ہوا اور پانچ روز بعد صوبۂ صارو خان [رک بآں] کے صدر مقام مغنیسیہ آ پہنچا جو اس کے بھائی کی سلطنت میں تھا۔ قورقود اپنے محل کے پچھلے دروازے سے نکل بھاگا، اس کے ساتھ اس کا واحد معتمد علیہ پیالہ تھا۔ بیس روز تک ایک غار میں چھپے رہنے کے بعد ان دونوں نے بھیس بدل کر صوبۂ تکہ میں پناہ لی۔ یہاں پیالہ نے سامان خور و نوش لانے کے لیے ایک ترکمان کو اپنا گھوڑا عاریۃً دیا جس کا قیمتی ساز دیکھ کر ترکمان اس قدر متعجب ہوئے کہ انھوں نے وہاں کے حاکم قاسم بیگ کے پاس مخبری کر دی۔ چنانچہ قور قود گرفتار ہوا، اپنے رفیق سے علٰحدہ کیا گیا اور پھر سلیم کے حکم سے قپوجی باشی سنان کے آدمیوں نے رات کے وقت اسے گلا گھونٹ کر مار ڈالا (نومبر ۱۵۱۲ء)۔

قورقود شاعر اور موسیقی دان بھی تھا۔ اس نے حریمی تخلص اختیار کیا اور نظمیں لکھیں، ان میں سے ایک جس کا عنوان "غذاے روح" ہے، اب بھی مشہور ہے۔ اس نے اپنے دربار میں ادیبوں اور عالموں کو جمع کر لیا تھا۔ وہ موسیقاروں کا بڑا سرپرست تھا اور ان کی صحبت سے بہت محظوظ ہوتا تھا۔ بروسہ کا شاعر غزالی جو اپنی عجیب و غریب خوش طبعی کے باعث دلی برادر، یعنی "پاگل بھائی" کے نام سے مشہور تھا، اسی کے دربار سے منسلک تھا۔ اس نے بعد ازاں اپنے سرپرست کا مرثیہ بھی لکھا تھا (von Hammer: *Gesch. d. Osm. Dichtkunst*، ۲ : ۲۰۱)۔ ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ قورقود فقہا کے حلقوں میں بھی شامل ہوتا تھا، چنانچہ اس نے قور قودیہ کے نام سے ایک مجموعۂ فتاوی مرتب کیا تھا —— ترکی میں اس کے نام کا مطلب ہے "دہشتناک" [از مصدر قورقمق بہ معنی ڈرنا]۔

**مآخذ** : (۱) سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۱۲۱ بعد، ۱۹۶ بعد، ۲۲۰ بعد؛ (۲) Gibb : *Hist. of Ottoman Poetry*، ۲ : ۳۷؛ (۳) J. v. Hammer : *Hist. de L'empire Ottoman*، ۴ : ۹۵ بعد، ۱۱۸ بعد، ۱۵۰ بعد؛ (۴) وہی مصنف : *Geschichte der osman. Dichtkunst*، ۱ : ۱۵۸؛ (۵) سہی : تذکرہ، استانبول ۱۳۲۵ھ، ص ۱۷ بعد؛ (۶) لطیفی : تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۹۵ بعد؛ (۷) G. B. Menavino، در

Fr. Sansovino : Historia Universale dell'Origine ..... de' Turchi، وینس ۱۶۵۴ء، ورق ۳۴۴ ببعد؛ (۸) Th. Spandouyn Cantacasin : Petit traité de L'origine des Turcqz، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء، ۵۳ : ۳۵، ۲۴۲ : (۹) بروسہ لی محمد طاہر بے : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۳ : ۳۸۲ ببعد؛ (۱۰) عثمانلی مؤرخین، مثلاً عاشق پشا زادہ، نشری، علی (کنّہ الاخبار) نے شہزادہ قورقود کی زندگی اور کارناموں کے دلچسپ کوائف قلمبند کیے ہیں ۔

(Cl. Huart)

**قُوْر قُوْد دده** : اوغوز خان کا افسانوی مشیر اور کتاب دِدِہ قور قود کا مشہور مصنف ۔ آناطولی کے ترک ابتداءً جس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے وہ اوغوز خان کے نام سے موسوم ہے اور وہی ان لوگوں کا پہلا حکمران تھا؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ قور قود دِدِہ بھی اوغوز خان کا دانا مشیر تھا اور اس نے سادہ ترین قدیم اسلوب میں اس کے لیے ایک کتاب لکھی تھی جو حکیمانہ اقوال اور نصائح پر مشتمل تھی اور جس میں ہر قسم کی روایتیں اور نصیحتیں جمع کی تھیں ۔ اس امر کی تحقیق کرنا اب ممکن نہیں کہ قور قود نام کی کوئی تاریخی شخصیت تھی یا نہیں ۔ ایسے ۔ دواجو A. Diwajew نے اس مقالے میں جس پر W. Barthold نے MSOS، ج ۱ (۱۸۹۸ء)، لوحہ ۲، ص ۱۵۳، اور ج ۴ (۱۹۰۱ء)، لوحہ ۲، ص ۱۸۳، میں بحث کی ہے، ولی خور خوت اتا (اتا = دده = بمعنی باپ) کے مقبرے کا حال لکھا ہے، جو Kazalinsk کے روسی ضلع میں سیر دریا کے دہانے کے قریب ہی واقع ہے ۔ ان دونوں کے درمیان شاید کچھ تعلق ہے ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ کتاب جو عموماً محض کتاب دده قور قود کے نام سے مشہور ہے اوغوز کے رزمیہ اوغوز نامہ کا ایک حصہ ہے اور بعض لوگوں کی رائے میں یہ اپنی موجودہ شکل میں پندرھویں صدی سے پہلے موجود نہ تھی ۔ اس بات کا ثبوت مل سکتا ہے کہ یہ کتاب مشرقی آناطولی میں لکھی گئی تھی ۔ کتاب دِدِہ قور قود ۱۳۳۲ھ میں استانبول میں شائع ہوئی (۱۷۲ صفحات) ۔ اشاعت کے وقت ڈریسلن کا ایک جدید نسخہ پیش نظر تھا جو برلن کے ایک قدیم‌تر مخطوطے (دیکھیے W. Pertsch. : Katal. der Türk. Hss.، شمارہ ۲۰۳، ص ۲۲۷ ببعد) کی نقل تھا ۔ اس کتاب کے مندرجات کے بارے میں دیکھیے W. Barthold، در Zapiski vostočnago otdělenija imperat. russk. archeolog. obščestva، ج ۸، ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء؛ ص ۲۰۳ تا ۲۱۸؛ ج ۱۱، ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء، ص ۱۷۵ تا ۱۹۴؛ ج ۱۲، ۱۸۹۹ء، ص ۹۳۷ تا ۹۵۸؛ ج ۱۵، ۱۹۰۲ - ۱۹۰۳ء، ص ۰۳۹ ببعد؛ نیز دیکھیے عبدالقادر، در ترکیات مجموعہ سی، ج ۱، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۳ ببعد ۔

**مآخذ** : دیکھیے : (۱) F. Babinger : Die Geschichtsschreiber der Osmanen، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۸ ببعد، جہاں قدیم مواد جمع کر دیا گیا ہے؛ نیز (۲) K. A. Inostrancev کا مقالہ : Korkud v. istorii i legende، در Zapiski، وغیرہ، ۲۲ : ۳۰ تا ۳۶، اور (۳) مقالہ از محمد جودت: قور قود اتا دری، در گیاہ، شمارہ ۱۵، استانبول ۱۳۳۷ھ ۔

(Franz Babinger)

**اَلقَوْس** : کمان؛ عرب علم ہندسہ میں دائرے کو قطع کرتا ہوا خط مستقیم (OXC)؛ علم ہیئت میں Gogittatius کی صورت فلکی جو بروج شمس میں نواں برج ہے (یونانی لاطینی = Arcitenens یا Sagittarius) ۔ *

(H. Suter)

**قَوسِ قُزَح** : (ع)، دھنک ۔ قزح نامی *

قدیم عرب دیوتا، بمعنی شیطان (devil) بھی آیا ہے، رَعد کا دیوتا تھا جو اپنی کمان سے اولوں کے تیر چلاتا تھا اور پھر اسے بادلوں پر لٹکا دیا کرتا تھا ۔ اس کا ذکر قوس قزح، دھنک کے مرکب لفظ میں ملتا ہے ۔ عقیدۂ عام میں قزح اس فرشتے کا نام بھی ہے جو بادلوں کی نگرانی کرتا ہے ۔ دھنک کے دوسرے نام یہ ہیں: اللہ کی کمان، خدا کے نبی کی کمان، آسمانوں کی کمان، بادلوں (غمام، مزن) کی کمان، آسمانی علامات (علائم السّما) ۔ اس کا ایک اور نام قوس قزیع (قزع = بادلوں کے منتشر ٹکڑے) بھی ہے ۔ ذیل کے نام اپنے ماخذ میں بالکل مختلف ہیں: قُسطان (dust)، قسطانی، قُسطِلانی اور قُسطلانیہ ۔ مسلم فضلا دھنک کا شمار "آثار العلویہ"، یعنی بالائی مظاہر قدرت میں کرتے ہیں ۔ دھنک عام طور پر ناظر کے بالمقابل نظر آتی ہے جب کہ سورج اس کی پشت پر ہو اور سیاہ بادل یا دیوار آبی قطروں کے پیچھے ہو ۔ یہ بوندیں خواہ بادلوں میں ہوں، یا چشموں، پن چکیوں یا متلاطم دریاؤں کے قریب جہاں پھوہار بن رہی ہو، یا پھر حماموں کے بخارات میں ہوں، یا اس پانی میں ہوں جو پھوہار کی صورت میں منہ سے خارج ہو (دیکھیے Beitr V.، محل مذکور) ۔ ابن سینا کے اس بیان کا اکثر حوالہ (دیکھیے E. Wiedemann اور M. Horten، محل مذکور منجملہ اور حوالوں کے) دیا جاتا ہے جبکہ وہ ایک بلند پہاڑی کی چوٹی پر تھا جس کے دامن میں دھند کا ایک وسیع ساحل واقع تھا، سورج پہاڑی کی جانب تھا اور ابن سینا اپنے نیچے دھند میں دھنک دیکھ رہا تھا ۔

دھنک کا تذکرہ بسا اوقات علم الادب میں آتا ہے، مثلاً حماسہ میں (ببعد ۲۰۰، F. Tuch ZDMG. ۳: ۲۰۰)؛ نیز سیف الدولہ ہمدانی (۳۳۳ھ/ ۹۴۴ - ۳۵۶ھ/۹۶۶ اور واوآء شاعر (۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء؛ نیز دیکھیے F. Dieterici, Mutnobbi und Saif-ud-Daula aus der Edelperle des Tha ʿâlibi dargestellt، لائپزگ ۱۸۴۷ء، ص ۱۲۹، ۱۵۷) بھی اس کا ذکر کرتے ہیں ۔

دھنک کی کم و بیش مخصوص علمی بحث بھی اکثر دیکھنے میں آتی ہے ۔ حاجی خلیفہ (کشف الظنون ج ۴، شمارہ ۶۹۴۰) میں ایک خاص حوالہ "علم قوس قزح" کا ملتا ہے جس میں وہ جملہ در پیش امور بیان کرتا ہے ۔ بقول اس کے اس کی یہ تحقیق ہے کہ دھنک کیسے بنتی ہے؟ اس کے بننے کے کیا وجوہ ہیں اور یہ کیوں مدوّر ہوتی ہے اور یہ کہ اس کے رنگوں کا اختلاف کس وجہ سے ہے؟ یہ کیوں بارش کے بعد دن کے آخری پہر نظر آتی ہے؟ اور کیوں یہ اکثر دن کو نمودار ہوتی ہے؟ لیکن رات کو چاندنی میں شاذو نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے ۔ اس کے بعد یہ تحقیق اس کے نظر آنے کی نجومی اہمیت (الاحکام) کی جستجو کرتی ہے ۔ اسی طرح کے حالات مثلاً قزوینی (عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۹۸؛ Kosmographie، مترجمۂ ایتھے، ص ۲۰۱)، رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۵ھ، ج ۲، ص ۵۲ ببعد؛ دیکھیے F. Dieterici: Die Naturanschauung der Araber، برلن ۱۸۶۱ء، ص ۸۷) میں ملتے ہیں ۔ شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ء) کتاب الاستبصار فی ماتدرکہ الابصار میں، اور حسام الدین النقاقی (حدود ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء؛ دیکھیے Ahlwardt : Berlin catalogue، ۵۶۹۹) اپنے رسالے فی قوس قزح میں بھی اس کا ذکر کرتا ہے ۔ شیخو Cheikho نے دو نا معلوم الاسم مصنفوں کی

کتابیں بھی اس موضوع پر شائع کی ہیں (المشرق، ۱۹۱۲ء، جلد ۱۵، ص ۷۲۳۶، ص ۴۴۴ء)۔ علم الجوّ پر ایک کتاب کا خاصا حصہ (Berlin : Ahlwardt catalogue، عدد ۶۰۵۴) اور بلاشبہ بہت سے اور حوالے اس مظہر قدرت کے متعلق پائے جاتے ہیں؛ تاہم ان سب سے زیادہ اہم اور مفصل حال ابن سینا کی تصنیف شفا (دیکھیے مآخذ) میں پایا جاتا ہے۔

عام طور پر دھنک کے یہ حالات بالکل صحیح ہیں۔ ان میں نہ صرف اول بلکہ ثانوی اور ثالثی دھنک کا حال بھی بیان ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دھنک اول، سورج کی شعاعیں ہی براہ راست پیدا کرتی ہیں اور دھنک ثانی ان شعاعوں سے مرتب ہوتی ہیں جو اول الذّکر شعاعوں سے گزریں اور دھنک ثالث ان شعاعوں کا نتیجہ ہیں جو پہلی دو سے برآمد ہوں، اس لیے یہ دھنکیں علی الترتیب دھیمی ہوتی جاتی ہیں۔ اس بات کی اہمیت بھی واضح کی گئی ہے کہ دھنک ہمیشہ ایک ہی جیسے رنگوں سے نہیں بنتی، جس مظہر قدرت کی حال ہی میں ایم، پرنٹر M. Pernter نے پوری پوری تحقیق کی ہے۔ اس بات کا ذکر بھی آتا ہے کہ دھنک خاص طور پر اس وقت خوبصورت اور اور سہانی نظر آتی ہے جب کہ سورج افق پر ہو۔

دھنک کے نظریے کا قدیم تر بیان ارسطو تک پہنچتا ہے جس کی علم الجوّ پر تصنیفات سے عرب واقف تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ثابت بن قرّہ نے ارسطو سے دھنک پر ایک مقالے کی شرح مؤلّفہ آنا۔ فرودیطس = Epaphroditos (؟) کا ترجمہ کیا تھا (ابن القفطی، ص ۹۵)۔ ارسطو کا تتبع ابن سینا، ابن الہیثم اور القرافی وغیرہ کرتے ہیں، اگرچہ بہت سی جزئیات میں انہوں نے اس کی رائے پر بہت سے اضافے اور اصلاحیں بھی کی ہیں۔ ہمیشہ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ دھنک ان روشنی کی کرنوں یا اشعاع بصری سے پیدا ہوتی ہیں جو باقاعدہ طور پر بادل کی بوندوں میں نہایت ہی باریک سطحوں پر منعکس ہوتی ہیں۔ بعد ازاں کمال الدین الفارسی [رکّ باں] نے اس وقت کے علمی ماحول میں جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا جب کہ روشنی کے انتشار کا ابھی علم نہ ہوا تھا، اس کی صحیح توجیہ کی شان دار وضاحت کی ہے۔ ہماری طرح وہ بیان کرتا ہے کہ روشنی پانی کی ننھی بوند کی اندرونی جانب ایک مرتبہ یا دو مرتبہ منعکس ہوتی ہے اور پھر اس میں سے باہر کی جانب نکل جاتی ہے اور اس طرح پر اصل اور ثانوی دھنک پیدا ہو جاتی ہیں۔ وہ ان رنگوں کے پیدا ہونے کے اسباب پر بھی بحث کرنے کی کوشش کرتا ہے [دیکھیے کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر، مطبوعہ حیدر آباد دکن]۔

قزح سے ماخوذ لفظ "تقازیح" (یہ لفظ "تقازغ" نہیں جیسا کہ مقالہ نگار نے *Archiv für die Geschichte der Naturw. und Technik*، ۱۹۰۲، ۳: ۹ میں بیان کیا ہے)۔ اس کا مفہوم "دھنک کے رنگوں کو ظاہر کرنا ہے" یا مختصرًا دھنک کے رنگ۔ کمال الدین نے اس کی تعریف یوں کی ہے "نیلے، سبز، زرد، سرخ کبودی رنگ کے سفید طبقے میں مختلف ترتیب دیے ہوئے رنگ، جہاں تک حسّی ادراک کا تعلق ہے"۔

اس برج فلک کے مطابق جس میں کہ وہ ظاہر ہو، دھنک کو ایک نجومی حیثیت بھی حاصل ہے۔ برج کبش میں وہ وبا اور موت کی علامت ہے (*Berlin Catalogue* : Ahlwardt، عدد ۵۹۰۶: القول علی طول قوس قزح)۔ ایک دوسرے مخطوطے (عدد ۵۹۰۵، ۲) میں اس بات کا بھی ذکر ہے کہ ستمبر کے مہینے میں دھنک کا ظاہر

ہوتا انتہائی ظلم اور استبداد کا پیش خیمہ ہے ۔

**مآخذ :** (۱) I. Goldziher : Abh. Zur arabischen Philologie، ۱۸۹۹ء، ۱ : ۱۱۳؛ (۲) E. Wiedemann : Beitr. V Auszüge aus arabischen Encyclopaedien، in the Sitz Ber P. Med. Soz Erlg.، ۱۹۰۵ء، ج ۳۷ : ۲۲۳ - ۲۳۳؛ (۳) وہی مصنف : Beitr. xix.، Brechung des Lichtes in Kugeln nach ibn al-Haitham und Kamal al-Din Al Farisi، ۱۹۱۰ء، ج ۴۲ : ۱۵ تا ۵۸؛ (۴) وہی مصنف : Theorie des Regenbogens von Ibn al Haitham، ۱۹۱۳ء، ج ۳۵ : ۳۹ تا ۵۶؛ (۵) وہی مصنف : Zur Optik von Kamal al-Din، در Archiv für Die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik، ۱۹۱۲ء، ج ۳ : ۱۶۱ تا ۱۷۷؛ (۶) وہی مصنف : Arabische Studien über den Regenbogen، ۱۹۱۲ء، ج ۴ : ۴۵۳ تا ۴۶۰، مزید حوالے شامل ہیں؛ (۷) M. Horten و E. Widemann : Avicenna's Lehre vom Regenbogen nach seinem werk al-Shifa، در Meteorol. Zeitschr.، ۱۹۱۳ء : ۵۳۳ تا ۵۴۴؛ (۸) I. Würschmidt : Die Berennkugel، در Monatshefte für den naturwissenschaftl. Unterricht، ۱۹۱۱ء، ۶ : ۹۳ تا ۱۱۳؛ (۹) وہی مصنف : Dietrich von Freiberg über den Regenbogen und die durch seine Strahlen erzeugten Eindrucke، در Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters، ۱۹۱۴ء، ۱۲ : ۵ تا ۶؛ (۱۰) G. Hellmann : Neudrucke von Schriften über Meteorologie, etc.، عدد ۱۵، وہ حوالے جن کا ذکر رسائل اخوان الصفاء طبع Dieterici، ص ۲۳ تا ۲۴ میں اور قزوینی، طبع Ethe، ص ۱۲۷ تا ص ۱۴۲ میں ہے؛ Mallon : قوس قزح، در المشرق، ۱۹۰۰ء، جلد ۳ : ۲۱۴ حاشیہ؛ (۱۱) [کمال الدین الفارسی : تنقیح المناظر شرح کتاب المناظر، مطبوعہ حیدرآباد دکن؛ (۱۲) Sarton : Introdution to the History of Science، ۲ : ۱۰۱۷، بالٹی مور ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) قدری حافظ طوقان : تراث العربی العلمی، ص ۲۲۹، قاہرہ ۱۹۶۳ء] ۔

(E. Wiedemann و [ادارہ])

**قوشمه** : ابتدا میں یہ لفظ ترکوں کے ہاں شاعری کے لیے ایک عام اصطلاح کے طور پر استعمال ہوتا تھا ۔ آگے چل کر کلاسیکی شاعری کے مقابلے میں جو فارسی سے ماخوذ اور عربی کے اصول عروض [رک باں] پر مبنی ہے، اس کا اطلاق ترکی کی مقامی اور عوامی شاعری پر ہونے لگا، مغربی ترکی کے لفظ قوشمه سے ملتا جلتا مشرقی ترکی لفظ قوشق یا قوشغ ہے ۔

قدیم ترین ماخذ مثلاً "قتد غو بلک" (مرتبۂ ۱۰۶۹-۱۰۷۰ء) میں قوشق "نظم، شعر" کے عام معنوں ہی میں استعمال ہوا ہے، مثال کے طور پر Radloff کی طبع، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۰ء، ص ۱، س ۲ نیچے سے : بوکتا بنی قوشقتی ایتش سے، یعنی "یہ کتاب، یہ نظم لکھی ہے"؛ کتاب مذکور، ص ۵، س ۸ : "بو ترکچہ قوشقلر طوزتیم سنہ"، یعنی "میں نے تیرے لیے یہ ترکی اشعار سنوارے (یعنی کہے) ہیں" ۔ محمود الکاشغری : دیوان لغات الترک (۱۰۷۳-۱۰۷۴ء)، ۱ : ۳۱۳، میں بھی "قوشغ" عربی الفاظ شعر، رجز اور قصائد کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ ایرانی موسیقی دان اور عالم عبدالقادر المراغی (چودھویں-پندرھویں صدی، دیکھیے E. G Browne : A History of Persian Literature under Tartar Dominion، کیمبرج ۱۹۲۰ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ) نے بھی اپنی تصنیف مقاصد الالحان میں قوشق اور تیغ، یعنی اوزانِ رباعی میں کوئی تمیز روا نہیں رکھی (رک بہ رؤف یکتا : اسکی ترک موسیقی سنہ دائر تتبعلر، ملی تتبعلر مجموعہ سی، ۱ : ۶۱م) ۔ دوسری طرف علی شیر نوائی [م

۱۵۰۱ء، رکّ باں] کے ایک شعر میں جس کا اقتباس Pavet de Courteille : *Dictionaire Turc-Oriental* ص ۴۳۲ بذیل مادّہ اور Radloff : *Versuch eines Wörterbuchs der Türk. Dialecte*، ج ۲ : کالم ۶۴۰، میں درج ہے، قوشق کا لفظ قطعی طور پر تیُوق کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے۔

آگے چل کر ہمیں وہ نظمیں اور گیت ملتے ہیں جو ترکوں کی عوامی شاعری کے اصولوں کے مطابق کہے گئے ہیں۔ اس قسم کی شاعری کو بالخصوص قوشمه یا قوشق کہتے ہیں اور اس کی امتیازی خصوصیات حسب ذیل ہیں: (۱) گیت کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ وہ رقص کے ساتھ گایا جا سکے؛ ہر ایک بند میں چار مصرع ہوتے ہیں اور ایک گیت میں دو بند ہوتے ہیں؛ (۲) وزن جس میں ہر رکن الگ الگ ادا کیا جائے یا رکن پر تاکید ہو؛ دوسرے الفاظ میں ہر بند (Strophe) کے تمام مصرع مساوی التعداد ارکان پر مشتمل ہوتے ہیں اور جہاں تک تاکید کا تعلق ہے یا تو ارکان کی تعداد اور قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور یا پھر مؤکدہ اور غیر مؤکدہ ارکان آگے پیچھے ایک خاص ترتیب سے لائے جاتے ہیں اور اس ترتیب کا اعادہ ہر مصرع میں کیا جاتا ہے، آخری صورت میں ارکان کی ایک معینہ تعداد کے بعد مصرع کے وسط میں لازمی طور پر ایک سبب خفیف لانا پڑتا ہے۔ متأخر زمانے کے گیتوں میں جو بحر مقبول عام ہے وہ یازدہ رکنی ہے اور اس کی تقسیم یوں ہوتی ہے: ۶—۵ اور ایک سبب خفیف (Caesura) یا ۴—۴—۳ (مع دو سبب خفیف)؛ (۳) اس میں قافیہ ہوتا ہے یا بند کے آخری دو حرف ہم آواز ہوتے ہیں۔ قافیہ عموماً قواعد زبان کے مطابق ہوتا ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے متعدد قطعی ارکانؑ کو اپنے دامن میں لے سکتا ہے۔ یہ کام عام طور پر شعر کے دونوں مصرعوں میں ان کی نحوی ساخت کے لحاظ سے بالکل صحیح توازن سے پیدا ہو جاتا ہے؛ قوشمه میں ترتیب قوافی عموماً الف ۔ ب ۔ ج ۔ ب یا الف ۔ الف ۔ ب ۔ الف ہوتی ہے؛ (۴) مصرعوں کے ابتدائی ارکان میں صنعت تجنیس کا التزام سب ترکوں کے ہاں نہیں کیا جاتا (دیکھیے T. Kowalski : *Etudes Sur la forme de la poésie des peuples turcs*، *Mémoires de la Comm. Orient. de L' Acad. Polonaise* شمارہ ۵، کراکو ۱۹۲۲ء، پولش زبان میں ایک فرانسیسی ملخّص کے ساتھ ص ۱۵۷ ببعد)۔

ابتدائی زمانے میں قوشمه گیتوں کو عموماً بھاٹ (ازان) کسی ساز خصوصاً ترکوں کے پسندیدہ ساز قوپوز [رکّ باں] کے ساتھ شاہی تقریبات یا فوج کی فرود گاہوں میں گایا کرتے تھے، کلاسیکی اوزانی شاعری کی روز افزوں مقبولیت کے باوجود اس امر کی ہمیشہ بڑی محنت سے کوشش کی جاتی رہی کہ عوام میں قوشمه شاعری کی عوامی اصناف مثلاً تُیُوباشی، دیش، ازگی، ایر، ترکی، ورسغی، ترکمانی، جن میں سے بعض نے آذربیجان میں اور بعض نے آل عثمان کے یہاں نشو و نما پائی سب کی سب قوشمه سے تعلق رکھتی ہیں۔ یونس امرہ کے زمانے سے (تیرھویں ۔ پندرھویں صدی) عوامی صوفیوں کے گیت بھی جو الٰہی اور نفیس کے نام سے مشہور تھے، قوشمه ہی کے اصولوں کے مطابق کہے جاتے تھے (دیکھیے کوپرولو زادہ محمد فؤاد : ترک ادبیاتندہ ایلک متصوّفلر، قسطنطنیہ ۱۹۱۸ء، ص ۳۳۴ و ۳۳۵)۔ قوشمه عوامی شاعری نے جس میں بعض اوقات صحیح معنوں میں نہایت دلآویز گیت تخلیق ہوئے ہیں، زیادہ تر گھومنے پھرنے والے گویّوں (عاشق، نیز المعروف بہ ساز شاعر یا چوپورجی) کے ہاتھوں نشو و نما پائی۔ ان میں سے کئی ایک، مثلاً

عاشق غریب، دردلی، جوهری نے بے حد شهرت پائی اور ان کے گیتوں کے مجموعے اور سوانح حیات ترکوں کی مقبول ترین کتابوں میں شمار هوتے هیں؛ دیکھیے (۱) کوپرولو زاده محمد فؤاد : ترک ادبیاتنده عاشق طرزینک منشأ و تکاملی، درملی تتبعلر مجموعه سی، ج ۱؛ (۲) وهی مصنف : عاشق جوهریه عائد ایکی وثیقه، درمجلۂ یکی مجموعه، شماره ۸۴؛ (۳) G. Jacob : *Turkische Volkslitteratur*، (برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۷ و ۱۸) ۔ ینی چری دستوں تک میں عوامی گیت گانے والے موجود تھے؛ دیکھیے J. Deny: *Chansons des Janissaires turcs d'Alger*، در *Mélanges Réne Basset*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲ : ۳۳ تا ۱۷۵ .

قوشمه کی اصطلاح کا (مگر اس صنفِ سخن کا نهیں جس پر اس کا اطلاق هوتا تھا) استعمال اب کچھ متروک هوتا جا رها هے اور اگر آذربیجان کے جدید شاعر جواد نے جس کا حال هی میں انتقال هوا هے اپنے مجموعۂ کلام کو قوشمه کہا تھا تو اس کی وجه غالبًا محض یه تھی که وه جدید ادب کی ایک عوامی طرز تحریک کو قدامت کا رنگ دینا چاهتا تھا ۔ التائی ترکوں (تاتاریوں) کے هاں یه نام قوزون (قوشون) کی شکل میں باقی هے، التائی قوزون (دریں باره دیکھیے W. Radloff : *Über die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren, Zeitschr F. Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*، ج ۴، ۱۸۹۹ء، ص ۸۵ تا ۱۱۴ اور Kowalski : *Etudes* etc.، ص ۱۴۰ تا ۱۵۱) اس اعتبار سے بہت اهمیت رکھتے هیں که هم ان کی ساخت اور نام سے قوشمه، قوشق وغیره الفاظ کے اصل مفهوم کے بارے میں ایک قطعی نتیجه اخذ کر سکتے هیں ۔ یه دو دو بندوں (strophes) کے جوڑے هیں جو اپنے مضامین اور ساخت کے قریبی توازن کی بنا پر ایک دوسرے سے مربوط هیں ۔ اس سے همیں یه پتا چلتا هے که قوزون از قوش (باهم جوڑنا) اور قوزو (دو اور دو وغیره) سے نکلا هے جس سے یه مراد هے که لفظیات اور هیئت میں مماثلت پائی جاتی هے ۔ ابتداءً ترکی کی عوامی شاعری کی یه لازمی خصوصیت تھی .

قوشمه شاعری ادب کو متاثر کیے بغیر نهیں رهی، مثلًا ترکی کے جدید شاعروں نے اپنی نظموں کی متعدد اشکال عوامی شاعری سے مستعار لی هیں .

مآخذ : (جن میں قوشمه پر خاص طور سے بحث کی گئی هے): (۱) کوپرولو زاده محمد فؤاد: قوشمه طرزی، ایک جامع مضمون هے جو مجلۂ یکی مجموعه، شماره ۸۷ میں شائع هوا (ادب کے بارے میں حوالوں کے ساتھ)؛ (۲) وهی مصنف : ترکیه تاریخی، قسطنطینیه ۱۹۲۳ء، ۱ : ۵۱ و ۵۲؛ (۳) وهی مصنف : ترک ادبیات تاریخی، قسطنطینیه ۱۹۲۰ء، ۱ : ۹۳؛ (۴) Kowalski، در *Etudes* مذکورۂ بالا وغیره ص ۱۴۰؛ ترکی کی مشهور عام شاعری کی عروضی ساخت کے بارے میں دیکھیے (۵) Th. Korš : *Drewnlejšij narodnyj stich tureckich plemion*، در *Zap. Wost. Otd. Imp. Russk. Archeol. Obschtschestwa*، ۱۹ : جزو ۲ و ۳، ص ۱۳۹ تا ۱۶۷، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء .

(T. KOWALSKI)

* **قُوص** : صعیدِ مصر میں دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر ایک شهر، شکل قوص (القرغانی اور ابن رسته میں قوص) قبطی لفظ کوس (Kōs) یا کوس بربر سے ماخوذ هے جس کے بارے میں بعد میں عام طور پر یه سمجھا گیا هے که اشتقاق کے اعتبار سے اس کا تعلق ایک قبطی فعل بمعنی "دفن کرنا" سے هے ۔ رومن عهد میں یه شهر Appolinopolis Parua اور بعض دفعه Diocletianopolis کہلاتا تھا، اسلام کی ابتدائی صدیوں میں قوص کی اهمیت

قفط [رک بآں] کے قریبی شہر کی نسبت بہت کم تھی۔ شروع کے جغرافیہ نویسوں میں سے بعض، مثلاً ابن خرداذبہ، نے اس کا ذکر تک نہیں کیا، اگرچہ الخوارزمی کی جدولوں (طبع Voamzik، ص ۹) اور الفرغانی (طبع Golius، ص ۳۶) میں اس کا نام موجود ہے۔ یہاں اسے اقلیم دوم میں جگہ دی گئی ہے۔ پانچویں صدی ہجری کے آغاز کے بعد جا کر کہیں یہ ہوا کہ قوص نے قفط کی جگہ لینی شروع کر دی (المقریزی، بولاق ۱۲۷۰ھ، ص ۲۳۶)۔ یہاں تک کہ آٹھویں صدی میں وہ الصعید کا سب سے بڑا شہر بن گیا جو اہمیت کے لحاظ سے تمام مصر میں دوسرے درجے پر تھا (ابو الفداء، طبع Reinaud و de slane، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱)۔ یہ ترقی بلاشبہہ ان تغیرات کا نتیجہ تھی جو صلیبی جنگوں نے مغرب سے مشرق جانے والی بڑی شاہراہوں میں پیدا کر دیے تھے۔ قوص کی اس خوشحالی کا آغاز ہمیں ابن جبیر (طبع Wright و de Goeje، ص ۶۳ تا ۶۵) سے معلوم ہو سکتا ہے جو ۱۱۸۳ء میں اس شہر سے گزرا تھا۔ اور جس نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ تمام وسطی افریقہ اور یمن سے آئے ہوئے تجارتی سامان کی منڈی تھا۔ مصر اور المغرب سے آنے والے زائرین حرم بھی یہیں جمع ہوتے تھے، اور یہاں سے عَیذاب کی بندرگاہ سے حجاز کو جاتے تھے (ابن جبیر، ص ۶۷)۔ بعد میں اس راستے کی جگہ القُصَیر کے راستے نے لے لی (ابو الفداء) جس کی وجہ سے قوص کی اہمیت میں اس قدر جلد کمی واقع ہو گئی۔ یاقوت (۴: ۲۰۱) اپنے زمانے میں اسے مصر کا صرف تیسرے درجے کا شہر کہتا ہے۔ مملوک عہد کی شروع کی صدیوں میں قوص کی مدیریہ (القوصیہ) کے والی کا عہدہ نہایت اہم سمجھا جاتا تھا اور یہاں سکے ڈھالے جاتے تھے۔ علاوہ ازیں اہم اشخاص، مثلاً مملوک دربار میں پناہ گزیں متعدد عباسی خلفا کے لیے یہ مقام جلا وطنی میں جائے قیام تھا۔ اسلامی علم و فضل کے مرکز کے طور پر بھی قوص کی شہرت تھی۔ شہر میں چھے مدرسے تھے۔ اور اس نے متعدد عالم پیدا کیے۔ بایں ہمہ اس کی آبادی کا ایک حصہ ہمیشہ عیسائی رہا۔ یہاں قبطیوں کے کئی گرجے تھے۔ ۸۰۰ھ سے یہ شہر روبہ تنزل ہو گیا، خاص طور پر ۸۰۶ھ کو وبا کے بعد جس میں کہا جاتا ہے کہ سترہ ہزار آدمی ہلاک ہوئے۔ انیسویں صدی میں قوص دریائے نیل سے آدھ گھنٹے کی مسافت پر تھا۔ اب تک بھی جڑی بوٹیوں، خوشبودار پودوں اور ہر قسم کی ترکاریوں کے لیے یہ ایک اہم منڈی ہے۔ عیسائی عنصر ابھی تک خاصا نمایاں ہے (دیکھیے الخطط الجدیدہ، ۱۴: ۱۳۴)۔

**مآخذ**: (۱) المسعودی: مروج الذہب، طبع Barbier de meynard و Pavet de Courveille، ۳: ۵۰؛ (۲) المقدسی: *BGA*، ۳: ۷۴ و ۱۹۳؛ (۳) ناصر خسرو: سفرنامہ، طبع Sebefer، ص ۶۱؛ (۴) Quatremère: *Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱: ۱۹۲ ببعد؛ (۵) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدہ، بولاق ۱۳۰۵ھ، ۱۴: ۱۲۸ ببعد؛ (۶) Maspero و Wiet: *Matériaux pour servir à la géographie de l' Egypte*، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۱۵۵ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

* **قَوصَرة**: ایک چھوٹا سا آتش فشانی جزیرہ جو بحیرۂ روم میں صِقلّیہ اور تونس کے درمیان (راس گرینیٹولا Cape Granitola) سے ۹۰ میل جنوب اور راس اَدْر (Cape Bon) سے ۴۵ میل مشرق میں (رقبہ ۴۰ مربع میل) واقع ہے اور آج کل Pantellaria کے نام سے مشہور ہے، اس کا نام قَوصَرة (جو

مخطوطات میں مختلف طریقوں سے لکھا گیا ہے) قدیم کلاسیکی نام Cossyra سے جا ملتا ہے (دیکھیے Pauly-wissowa: *Realenzyklopädie der Klass. Altertumswiss.*، ۱۱: ۱۵۰۳)۔ یہ جزیرۃ جو اپنے آثار قدیمہ کی وجہ سے مشہور ہے (دیکھیے Orsi: *Pantellaria*، در *Monumenti dei Lincei*، ۱۸۹۹ء، ۹: ۴۵۰ تا ۵۳۹) قدیم زمانے ہی میں صقلیہ اور ساحل افریقہ کے درمیان آمد و رفت کی وجہ سے اہمیت حاصل کر چکا تھا اور عربوں کی فتح صقلیہ اور وہاں حکومت کے دوران، جس پر ہمیشہ افریقہ ہی سے حملہ کیا جاتا تھا، اس نے ایک اہم کردار ادا کیا تھا۔ خلیفہ معاویہؓ کے عہد میں عربوں نے مُعاویہ بن حُدَیج کے زیر قیادت قُوصَرۃ کو پہلی مرتبہ فتح کیا اور صقلیہ پر لشکر کشی کی، لیکن یہ فتح عارضی ثابت ہوئی (ابن خلدون: کتاب العبر، ۱: ۲۱۱؛ یاقوت: معجم، ۴: ۲۰۰، بہ سند ابن القطاع الاغلبی؛ البلاذری، طبع de Goeje، ص ۲۳۵، اس جزیرے کا ذکر نہیں کرتا) بوزنطیوں نے اسے بہت جلد واپس لے لیا (البکری: کتاب المسالک؛ *Bibl. Arabo-Sicula*، ص ۱۳)۔ ابن تَغری بَردی (طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۸۵ء، ۱: ۱۳۶) کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ کا قاتل ابن مُلجَم قوصرہ میں جلا وطن کیا گیا تھا، خلیفہ عبدالملک کے سپہ سالار عبدالملک بن قطن نے یہ جزیرہ رومیوں سے دوبارہ لے لیا (التیجانی: رِحلۃ، *Bibl. Ar.-Sic.*، ص ۳۷۵)، لیکن مسلمانوں کی حکومت یہاں زیادۃ اللہ الاَغلَبی کے عہد میں جا کر مستحکم ہوئی جب اس کے نائب اسد بن الفُرات نے صقلیہ (۲۱۰ - ۲۱۳ھ / ۸۲۵ - ۸۲۸ء) اور قُوصَرہ دونوں پر قبضہ کر لیا (ابن خلدون: محل مذکور)۔ ۲۲۰ھ/ ۸۳۵ء میں جزیرے پر ایک اور لشکر کشی کی ضرورت پیش آئی (ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۹: ۲۳۹)۔ بعد کی دو صدیوں میں قوصرہ کے باشندوں میں سے کچھ دائرۂ اسلام میں داخل ہوگئے۔ اس کی بندرگاہ عربوں کے بیڑے کا ایک مستقر بن گئی ان کے جہاز اکثر اس کے قرب و جوار میں تباہ ہوتے رہتے تھے۔ جب مسلمانوں کی سلطنت زوال پذیر ہونے لگی تو قوصرہ پر عیسائی ریاستوں کے حملے پھر شروع ہوگئے (مثلاً ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء میں پیزا (Pisa) اور جینوآ کے لوگوں نے حملہ کیا (ابن الاثیر: الکامل، ۱۰: ۱۱۰)۔ جب صقلیہ کا سارا ملک مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گیا تو صقلیہ کے فرمانروا روجر Roger دوم کے امیر البحر جارج George نے جو انطاکیہ کا رہنے والا تھا، مَہْدِیَۃ کے زِیری الحَسَن بن علی [رک باں] کے خلاف اپنی پہلی فوج کشی کے وقت (۵۱۶ھ/ ۱۱۲۲، ۱۱۲۳ء) میں جزیرۂ قوصرہ کو فتح کر لیا۔ اس جزیرے سے اس نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء میں مَہْدِیَۃ کا شہر فتح کرنے کے لیے ایک فوجی چھاؤنی کا کام لیا (ابن الأثیر: الکامل، ۱۱: ۸۲)۔

عرب جغرافیہ نویس قوصرہ کے متعلق بہت کم معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ صقلیہ اور افریقہ کے ساحل کا درمیانی فاصلہ عموماً ایک دن کے سفر کے برابر بتایا جاتا ہے۔ یہ بندرگاہ مشہور ہے (الادْریسی)۔ یہاں انجیر، کپاس اور مصطگی کی پیداوار کا اکثر ذکر آتا ہے (ابو الفداء)۔ نارمن Norman فتح کے بعد یہاں کے مسلمان باشندے فرنگیوں (Franks) کے ذمّیوں کی حیثیت سے رہنے لگے (العُمری: مَسالک الابصار؛ الاندلوسی)۔ اٹھارھویں صدی تک جزیرۂ قوصرہ (Pantellaria) میں عربی زبان مستعمل تھی۔ اس کا مقامی اطالوی بولی پر خاصا گہرا اثر پڑا ہے (آ، لائیڈن، بار اوّل، ۱: ۹۴۹؛ Gregorio و Seybold، در *Studi Glottologici italiani*، ج ۲ (۱۹۰۱ء)، ص ۲۲۵ تا ۲۲۸)۔

Amari نے قوصرہ (Pantellasia) سے برآمد شدہ ایک اور لوح مزار کا کتبہ شائع کیا ہے (*Le epigrafi Arabichedi Sicilia*، Palermo ۱۸۷۹ء، ص ۱۱۸ ببعد).

مآخذ: (۱) M. Amari: *Bibliotheca Arabo-Sicula*، لائپزگ ۱۸۸۷ء اور اطالوی ترجمہ، ٹیورن و روم ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۹ء؛ بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ Pantellaria؛ (۲) وہی مصنف: *Storia dei Musulmani di Sicilia*.

(J. H. KRAMERS)

**قُوصُووَہ**: (یوگوسلاف لفظ کوسوو پولی (Kosovo polie) سے مشتق ہے جس کا مطلب ہے "سیاہ پرندوں کا میدان"، یہ لفظ کوس (Kos) بمعنی سیاہ پرندہ "سے نکلا ہے جو قدیم سلاف، بلغاری اور چک زبانوں میں پایا جاتا ہے؛ ترکی لفظ کوس اووہ بمعنی "نقاروں کا میدان" جو سعد الدین، ۱ : ۱۱۷، میں آیا ہے، ایک ادبی اختراع ہے) بالائی مقدونیہ (قدیم سربیا) میں ایک سطح مرتفع کا نام، جس کی اوسط بلندی ۱۵۰۰ سے ۲۰۰۰ فٹ تک ہے، یہ سطح مرتفع بلند پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے جو مختلف دریاؤں کے طاس یا وادیاں ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ یہاں سے کچھ ندیاں مشرق جانب درنہ [= درین] میں مل کر اڈریاٹک [= آدر یاتیق] میں جا گرتی ہیں کچھ جنوبی سمت واردار (Varder) میں شامل ہو کر بحیرۂ ایجیہ میں اور کچھ شمال میں سوراوہ کے ایک معاون اِبار (Ibar) میں مل کر ڈینیوب میں جا گرتی ہیں۔ سلطان مراد اول خداوندگار کی کمان میں ترکی فوج نے یہیں پر سربیوں کو ایک گھمسان کی لڑائی میں شکست دی تھی جس کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ سربیا کی سلطنت تباہ ہو گئی اور ۱۵/۷۹۱ھ جون ۱۳۸۹ء میں ملک فتح ہو گیا۔

مآخذ: (۱) سعد الدین: تاج التواریخ، ۱ : ۱۱۷ ببعد، ۲۹۳ ببعد؛ (۲) علی جواد: جغرافیای افاق، ص ۳۵۹ ببعد؛ (۳) سالنامہ ۱۳۲۵ھ، ص ۹۲۹ ببعد؛ (۴) منجّم باشی، ۳ : ۲۰۳ و ۳۰۳؛ (۵) قرانی زادہ: گلشن معارف، ۱ : ۱۵۳ تا ۱۵۷؛ (۶) قرہ چلبی زادہ عبدالعزیز: روضۃ الابرار، ص ۳۵۰؛ (۷) J. v. Hammer: *Hist. de l'empire ottoman*، ۱ : ۲۸۱ ببعد، ۲ : ۳۳۶ ببعد؛ (۸) T.G. Djuvara: *Cent projets de partage de la Turquie*، پیرس ۱۹۱۴ء، ص ۵۰؛ (۹) N. Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۱ : ۲۶۲ تا ۲۶۴، ۳۵۱؛ (۱۰) Stojan Novakovitch: *Kosova, Srbske narodne Pjesme* (مشہور گیت)، بلغراد ۱۸۷۱ء؛ (۱۱) A. d' Avril: *La bataille de kossova*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۱۲) A. Pavitch: *Narodne Pjesme* (*Memoires de L'Academie des Sciences et arts d'Agram*)، ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) H. A. Gibbons: *The Foundation of the Ottoman Empire*، اوکسفرڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۷۳ ببعد۔

(CL. HUART [تلخیص از ادارہ])

* **قُوطُوز [= قُطُز]**: [صحیح: قُطُز] الملک المظفّر سیف الدّین المعزّی (نسبت بہ الملک المعزّ ایبک)، تیسرا بحری [مملوک] سلطان جو ۶۵۷ھ / ۱۲۵۹ء کے آخر میں مصر کے تخت پر بیٹھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جلال الدّین خوارزم شاہ [رک بآں] کا بھانجا تھا اور اس کا اصلی نام محمود بن ممدود تھا۔ وہ تاتاریوں کی جنگ کے دوران میں گرفتار ہوا اور دمشق میں فروخت کر دیا گیا۔ سلطان معزّ الدین ایبک اسے خرید کر قاہرہ لے آیا۔ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں سلطان ایبک نے اسے اپنا نائب السلطنت مقرّر کر دیا۔ جب ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء میں سلطان کو اس کی بیوی شجرۃ الدر [رک بآں] نے قتل کروا دیا تو مملوکوں نے اس

کے بیٹے نور الدّین کو تخت پر بٹھا دیا۔ قُطُز نائب السلطنت، ناظم مملکت، [اتابک العساکر] اور نوجوان شہزادے کے اتالیق کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ شروع کے ان مملوک سلطانوں کو شام کے ایوبی سلاطین کے حملے کا برابر خطرہ لگا رہتا تھا جو اپنے آپ کو قاہرہ میں اپنے رشتے داروں کے قانونی وارث سمجھتے تھے۔ کرک کے سلطان الملک المغیث نے مرحوم مصری سلطان نجم الدین ایوب کے مملوکوں کی مدد سے مصر پر حملے کی کوشش کی۔ قُطُز نے اپنی فوجیں جمع کیں اور قاہرہ کے قریب صالحیہ میں دشمن کا مقابلہ کیا۔ اگرچہ اس کے بعض امیر سابق خاندان کے نمائندے سے جا ملے۔ تاہم اس نے کرک کے حاکم کو مکمل ہزیمت دی اور اسے واپس چلا جانے پر مجبور کیا۔ دریں اثنا مشرق کی جانب سے ایک بڑا خطرہ پیدا ہو رہا تھا، یعنی ہلاکو [رکّ بآں] کے زیر قیادت تاتاریوں کی پیش قدمی۔ اس مشکل صورت حال کے پیش نظر بلند ہمت قُطُز نے یہ بہتر خیال کیا کہ وہ قانونی طور پر بھی حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لے جس طرح کہ اب تک اس نے عملاً لے رکھی تھی۔ اس نے کم سن سلطان کو معزول کر کے بلا کسی زیادہ مزاحمت کے تخت پر قبضہ کر لیا۔ اپنے مختصر دور حکومت میں اس نے شام میں تاتاریوں کی طاقت توڑ کر اور مصر کو تباہی سے بچا کر بڑی شہرت حاصل کر لی۔ ہلاکو شام کو فتح کر چکا تھا؛ اس نے ہر جگہ اپنے حاکم مقرر کر دیے تھے اور اپنے قاصدوں کے ہاتھ ایک متکبرانہ خط بھیج کر مصر کی اطاعت کا مطالبہ کیا تھا۔ یہ خط مؤرخین کے ہاں محفوظ ہے۔ قُطُز جس نے آخری دم تک مزاحمت کا عزم کر لیا تھا، ان قاصدوں کو قتل کروا دیا اور اس طرح گفت و شنید کو ناممکن بنا دیا؛ کیونکہ تاتاریوں کا خوف اتنا زیادہ تھا کہ امیروں نے بادل ناخواستہ اس کی بات مانی تھی اور وہ گفت و شنید کرنے کی طرف مائل تھے؛ اگرچہ شام کی تباہی و بربادی کی مثال ان کے لیے کافی عبرت ناک تھی۔ شعبان ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء میں قُطُز اپنی فوجوں کو صالحیہ لے گیا اور اس نے ان کی پست ہوتی ہوئی ہمت میں از سر نو جان ڈالی بَیْبَرْس [رکّ بآں] جو بعد ازاں سلطان ہوا، مقدمۂ فوج کا سالار تھا اور اس کی غزّہ میں واقع تاتاری چوکیوں سے مڈبھیڑ ہوئی۔ فوج کا بڑا حصہ عین جالوت کی طرف بڑھا جہاں ان کا تاتاریوں سے مقابلہ ہوا جن کی قیادت شام کا تاتاری حاکم کَتْبُغا کر رہا تھا۔ پہلی جھڑپ میں مصری بائیں بازو کو پسپا ہونا پڑا۔ اس نازک مرحلے پر سلطان نے قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس جرأت کی شاندار مثال سے متاثر ہو کر مصری فوجوں نے مجتمع ہو کر ایک زبردست حملہ کیا اور تاتاریوں کو مار بھگایا۔ یہ شکست فیصلہ کن تھی۔ کَتْبُغا اور دیگر تاتاری شہزادے میدان جنگ میں مارے گئے۔ جب وہ پسپا ہو رہے تھے تو تاتاریوں کو مزید جھڑپوں میں بھی شکست ہوئی اور وہ شام کا ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گئے۔ اب یہ پورا ملک مصریوں کے قبضے میں آ گیا اور اس کے الگ الگ اضلاع سابق مالکوں کو بطور جاگیر دے دیے گئے۔ صرف حلب کا شہر، جس کا حاکم ہلاکو کے معسکر میں رہ گیا تھا، موصل کے بدر الدین لؤلؤ کے بیٹے ملک السّعید کو عطا کر دیا گیا جو ان چند شہزادوں میں سے تھا جنھوں نے ہلاکو کی سیادت تسلیم کرنے پر ملک بدر ہو جانے کو ترجیح دی تھی، لیکن یہ عطیہ قُطُز کے لیے مہلک ثابت ہوا۔ اس کا آزمودہ کار سپہ سالار بیبرس اس امید میں تھا کہ حلب اسے ملے گا اور اب مایوس ہو کر اس

نے انتقام کا منصوبہ بنایا۔ شام میں سے ہوتے ہوئے مصر واپس آنے میں اس نے شکار کے دوران اپنے ساتھی سازشیوں کی مدد سے قُطُز کو قتل کر دیا۔ اب بیبرس کو سلطان منتخب کر لیا گیا۔ اپنی شجاعت کے باوجود سلطان قطز لوگوں میں مقبول نہ تھا۔ اس کی فوج کی ضروریات کے لیے بڑے اخراجات درکار ہوتے تھے اور روپیہ مہیا کرنے کے لیے اسے گراں اور ناگوار محصولات عائد کرنا پڑتے تھے۔ لہٰذا، بقول المقریزی، اس کے قتل پر نہ تو کسی نے غم کا اظہار کیا اور نہ کوئی سوگ منایا گیا؛ لیکن ابن تغری بردی کا بیان مختلف ہے وہ کہتا ہے کہ قُطز کی لاش تین دن تک غیر مدفون پڑی رہی اور بعد ازاں اس کے مملوکوں نے اسے القُصَیر میں دفن کر دیا۔ اس کی قبر کی زیارت کو لوگ اس طرح آتے تھے جس طرح کسی مقدس مقام کی اور اس کے قتل سے لوگوں کو سخت رنج و افسوس ہوا تھا۔ لہٰذا سلطان بیبرس نے لاش کو نکلوا کر خفیہ طریقے سے کسی اور جگہ دفن کروا دیا جس کا پتا نہیں بتایا گیا۔ اس طرح لوگ رفتہ رفتہ اسے بھول گئے۔

**مآخذ**: [(۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، ۷ : ۷۲ بعد؛ (۲) المقریزی: السلوک لمعرفة دول الملوک، ۱ : ۳۱۴ تا ۳۲۵؛ (۳) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱ : ۹۶؛ (۴) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ : ۱۲۲]؛ (۵) G. Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۴ : ۸۸ بعد؛ (۶) Quatremére: *Sultans Mamlouks*، ۱/الف: ۸۶ بعد؛ (۷) ابن تغری بردی: المَنْہَل الصّافی، مخطوطۂ عربی، وی آنا، Mixt ۳۲۹ ب، ج ۱۲، ورق ۱۸۳ الف و ب۔

(M. SOBERNHEIM [و ادارہ])

* **قُوقْلُو**: [قاوُقلو، Redhense: *A Turkish English Lexicon*، بذیل مادۂ قاوق] "قاوق پوش انسان"، اورتا اوینو OrtaOynu کا ایک کردار۔ ترکی لفظ قاوُق سے مراد ایک قسم کے سر کے لباس کا اندرونی کلاہ نما حصہ ہے، یعنی ایک طرح کی قدرے اونچی ٹوپی جس کے گرد سر کا اصلی لباس صارق [صانه] لپیٹ لیا جاتا ہے۔ اس قسم کی ٹوپی مختلف شکلوں کی ہو سکتی تھی، یعنی اوپر کی طرف جا کر یا تو گول شکل کی ہو جاتی تھی یا ایک سپاٹ سطح پر منتہی ہوتی تھی، نیز بعض دفعہ یہ نیچے کے حصے کے مقابلے میں اوپر کی طرف زیادہ پھیلی ہوئی ہوتی تھی۔ عام طور پر یہ نمدے کی دبیز عمودی پٹیوں سے بنائی جاتی تھی۔ یہ ٹوپیاں ینی چری فوج کے مختلف مراتب کے افسر پہنتے تھے۔ ان کی شکل، رنگ اور نام میں مراتب کی مناسبت سے اختلاف ہوتا تھا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے محمود شوکت: عثمانلی تشکیلات و قیافتِ عسکریہ سی، استانبول ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۲۹ بعد۔ دوسرے پیشوں کے لوگوں کے لیے بھی مخصوص قاوُق ٹوپیاں ہوتی تھیں، چنانچہ مثلاً، کاتب اور پاشالق قاوغی رائج تھیں، یا شکل کے اعتبار سے انھیں تپہ لی قاوق (لوکدار قاوق) کہا جاتا تھا بحالیکہ طال قاوُق کا خاص مفہوم مفت خور یا طفیلی ہو گیا۔ لفظ قاوُق (جمع: قَوَاوِیق) عربی زبان میں بھی داخل ہو گیا ہے [(دیکھیے H. Wehr: *A Dictionary of Modern Written Arabic*، بذیل مادۂ قاوُق)]۔

ترکی قومی تمثیل اورتا اوینو کے دو بڑے کرداروں میں سے ایک ہونے کی حیثیت سے قاوُقلو (قاوق والا) نے ایک مخصوص مفہوم حاصل کر لیا ہے۔ ہمیں اورتا تمثیل سے گزشتہ صدی سے پہلے کوئی معلومات نہیں ملتیں اور اسی طرح "اورتا" اور "قاوقلو" نام بھی اس سے زیادہ قدیم نہیں معلوم ہوتے۔ ایک روایت کے مطابق شروع میں قاوُقلو کا کردار ایک غیر معروف

شخص شُکری نے ایک اور کردار کی جگہ جو نکرہ کہلاتا تھا وضع کیا، جس کی بڑی خصوصیت یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ افیون کا دلدادہ تھا۔ اورتا تمثیل کی اصلی مزاحیہ شخصیت قاوُقلو ہے اور اورتا اوینو میں وہ وہی کردار ادا کرتا ہے جو خیالِ ظلّ (shadow-play) میں قراگوز [رکّ بآں]۔ اس کے برعکس اورتا اوینو کا دوسرا بڑا کردار "پشکار" تماشے کا اصلی رہنما ہوتا ہے، یعنی ایک طرح کا اسٹیج مینیجر Stage manager جو ہمیشہ سب سے پہلے اسٹیج (Stage) پر سامنے آتا ہے اور تقریباً خیال ظلّ کے حاجی وڈّ سے مماثلت رکھتا ہے۔

قاوُقلو کا لباس بعض دفعہ خود تمثیلات ہی میں بیان کر دیا جاتا ہے۔ اس کی بڑی خصوصیت ایک اونچی ٹوپی ہوتی ہے جو وہ اپنے سر پر پہنے ہوتا ہے۔ یہ بالعموم اوپر سے چپٹی، سرخ رنگ کی اور باہم ملے ہوئے ٹکڑوں سے بنی ہوئی ہوتی ہے، تقریباً نیچے کے چھجے کے بغیر انگریزی ٹاپ ہیٹ top-hat کی شکل کی۔ قاوق کو مذاق سے ترکی چولھے تندیر (تندور) سے تشبیہ دی جاتی ہے جو اسی شکل کا ہوتا ہے۔ ایک شال آگہ بنی Agabani نام کی جو اون اور ریشم سے بنائی جاتی ہے قاوُق کے گرد لپیٹ لی جاتی ہے۔ قاوُقلو کی کفتان (انتاری) دھاری دار اونی یا ریشمی کپڑے (شام شتاری سی، یا التی پرماق) کی ہوتی ہے۔ ایک معمولی شال پیٹی کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔

قاوقلو چمڑے کے موزوں کے اوپر، جو مست کہلاتے ہیں زرد رنگ کے ترکی زعفرانی چمڑے کی پاپوش (چدک پاپوش) پہنتا ہے جو بالعموم ایڑی دار ہوتی ہے۔ وہ ایک چھتری لیے رہتا ہے جس کے مختلف حصّے الگ الگ رنگ کے ہوتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں قدیم لباس کی خصوصیات بتدریج غائب ہوتی گئی ہیں یہاں تک کہ قاوق کو بھی اپنی جگہ لمبے پھندنے کی ترکی ٹوپی کے لیے خالی کرنا پڑی ہے۔

تمثیل میں قاوُقلو اکثر کوئی دکاندار، کاریگر یا خدمتگار ہوتا ہے، قراگوز کی طرح نقل کا بے تکا اور مزاحیہ حصہ اس کے سپرد ہوتا ہے۔ وہ دوسرے اداکاروں، بالخصوص پشکار کی باتیں سمجھنے میں مفہوم اور الفاظ دونوں کے لحاظ سے غلطی کرتا ہے؛ احکام احمقانہ طریقے سے بجا لاتا ہے؛ احساسات اور جذبات میں کھُرا پن پیدا کر دیتا ہے یا انھیں توڑ مروڑ کر بے حیائی اور عریانی کا رنگ دے دیتا ہے؛ وہ بے شعور اور کم عقل ثابت ہوتا ہے؛ خصوصاً ایسے موقعوں پر جب اسے اونچے درجے کے لوگوں کے سامنے باتمیز اور مؤدب رہنا چاہیے، لیکن خود اپنے لیے اپنے اس دوست سے بھی جس سے وہ بد سلوکی کرتا ہے، حد سے زیادہ ادب و احترام کا متوقّع ہوتا ہے اور بہت ہی متلوّن مزاج ہوتا ہے؛ جب وہ اپنے تجربات بیان کرتا ہے تو بے انتہا مبالغہ کرتا ہے، لیکن جو بھی تحائف اسے دیے گئے ہوں ان کی مذمت بیدردی سے کرتا ہے، وغیرہ۔ اگر اس کی کوئی چالاکی پکڑی جاتی ہے تو وہ بالعموم اپنی ہزار حیلہ سازیوں میں سے کسی نہ کسی کی مدد سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ ظرافت کا ایک اور ہر دلعزیز ذریعہ اجنبی لہجوں اور زبانوں کی نقل، یعنی "تقلید" ہے (اولیا، ۱ : ۶۴۵ ببعد، اس نام سے اپنے زمانے کی اورتا تمثیلوں کو موسوم کرتا ہے) جس کے ساتھ بعض اوقات بھیس بھی بدل لیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں اداکار اجنبی اور غیر مسلم ہوتے تھے اور اور اب سے کچھ پہلے تک اس پیشے کو معیوب

خیال کیا جاتا رہا تھا اور اگر کوئی مسلمان اس طریقے سے اپنی روزی کماتا ہے تو اس پر افسوس کیا جاتا ہے۔

اداکار کو اپنے سب کرتب خود ہی بر وقت سوچ کر کرنا ہوتے ہیں، کیونکہ نقل کا ایک موٹا سا خاکہ بنا دیا جاتا ہے۔ قاوقلو کی نقل اداکار کے لیے سب سے زیادہ دشوار ہوتی ہے اور صرف چند واقعی بڑے اداکاروں کی بابت عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسے خاطر خواہ طریقے پر کر سکتے ہیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور گزشتہ صدی کے خاتمے پر ایک شخص حَمْدی ہوا تھا، چنانچہ بیشتر تحریروں میں جن کا علم ہمیں اس کے زمانے سے لے کر ہے، قاوقلو کو صاف اور سیدھے طور پر حمدی کے نام سے ہی خطاب کیا گیا ہے۔

**مآخذ**: Jacob : *Türkische Volkslitteratur*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۳۸ ببعد؛ (۲) Kunos : *Ortaoyounou*، بوڈاپسٹ ۱۸۸۸ء؛ (۳) وہی مصنف: *Anatoliai Képek*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۰؛ (۴) وہی مصنف: *Das türkische Volks-schauspiel Orta ojunu*، لائپزگ ۱۹۰۸ء، مع تصاویر؛ (۵) Horovitz : *Spuren griechischer Mimen im Orient*، برلن ۱۹۰۵ء، ص ۳۲ ببعد۔

(WALTHER BJORKMANN)

* **قُول آوغلی**: ترکی میں اس کا مطلب ہے "غلام زادہ" چونکہ ینی چری سپاہی سلطان کے غلام (قول) ہوتے تھے، اس لیے ان کے جو بچے مقامی، بالخصوص بربر ریاستوں کی عورتوں کے بطن سے پیدا ہوئے، وہ اس نام سے موسوم کیے گئے۔ ان بچوں کو معاشرے میں ایک خاص مقام حاصل تھا۔ عیسائی کنیزوں کے بطن سے جو غلام پیدا ہوتے تھے، انھیں ترک سمجھا جاتا تھا اور انھیں وہی حقوق ملتے تھے جو ان کے آبا کو حاصل تھے (یعنی ینی چری فوج میں ملازمت اور تمام سرکاری ملازمتوں میں داخلہ)، لیکن جو بچے ینی چریوں اور مقامی (مور) عورتوں کے مابین شادی سے پیدا ہوتے تھے، انھیں ماؤں کے رشتے داروں میں شمار کیا جاتا تھا۔ وہ ینی چری فوج میں داخل نہیں ہو سکتے تھے اور انھیں صرف محدود قسم کی ملازمتیں مل سکتی تھیں۔ وہ مقامی آبادی میں گھل مل گئے، لیکن چونکہ ان کا ترکوں سے رشتہ تھا، اس لیے وہ ان تکالیف سے بچے رہتے تھے جن کا ان کے معاشرے کے دوسرے طبقوں کو سامنا کرنا پڑتا تھا، عام طور پر وہ سفید رنگ اور خوب گٹھیلے بدن کے خوش شکل لوگ ہوتے تھے، مزاج کے اعتبار سے وہ آرام طلب اور امن پسند تھے۔

**مآخذ**: P. Rozet : *Alger (Collection de L'Univers Pittoresque)*، ص ۱۳۔

(CL. HUART)

* **قُولَہ**: ایشیاے کوچک میں صوبۂ آیدین، سنجاق صاروخان کا ایک قصبہ جو مغنیسہ سے ۱۳۰ میل مشرق میں واقع اور ایک قضا کا صدر مقام ہے؛ یہ سطح سمندر سے ۲۲۰۰ فٹ بلند ہے؛ آبادی ۹۱۰۰ ہے جس میں ۵۶۵۵ مسلمانوں اور ۳۴۴۵ یونانی کلیسا کے پیرو (Greek Orthodox) ہیں، یہاں ۳۸ مدرسے ہیں، ان میں سے ۴ میں ثانوی تعلیم دی جاتی ہے، ۳۰ مسجدیں ہیں، ۲ آرتھوڈکس یونانی کلیسا، ۴ حمام اور ۲ کاروان سرائیں ہیں، یہاں "سمرنا [ازمیر] قالین" بنتے ہیں۔ شہر کی تمام عمارتیں سیاہ منجمد لاوے کی بنی ہوئی ہیں، صرف مسجدیں مستثنٰی ہیں جن کی دیواریں سفید ہیں، یہ اس وادی کے سرے پر واقع ہے جو کوہ آتش‌نشان قرہ صو سے نکل کر جنوب کی طرف چلی جاتی ہے۔ یہاں کا قلعہ کھنڈر ہو چکا ہے، اس

میں سنگ مرمر کے متعدد قدیم آثار موجود ہیں ۔

**مآخذ** : (۱) علی جواد : جغرافیا لغاتی، ص ۶۳۹؛ (۲) حاجی خلیفه : جہان نما، ص ۳۲۲؛ (۳) سامی بے : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۹۹؛ (۴) Texier : Asie Mineur، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۷۴۵؛ (۵) V. Cuinet : Turquie d' Asie، ۳ : ۵۹۵ ۔

(CL. HUART)

* **قَوْمٌ** : (ع)؛ جمع : اقوام، بعض اهل لغت کے نزدیک اس لفظ کا اطلاق مردوں [اور عورتوں] پر یکساں ہوتا ہے ۔ لیکن ایسی ادبی عبارتوں کی شہادت بھی پیش کی جاتی ہے جس میں لفظ قوم نساء (عورتوں) کے بالمقابل استعمال کیا گیا ہے ۔ اصلاً یه اصطلاح اس مفہوم کو ظاهر نہیں کرتی جو انگریزی کے لفظ Nation میں پایا جاتا ہے مثلاً کہا گیا ہے کہ کسی آدمی کی قوم اس کے شیعه (حامی اور طرف دار) اور عشیر (رشته دار) هیں (لسان) ۔ اس محدود معنی میں یه لفظ مشہور حدیث نبوی میں بھی آیا ہے؛ وَمَنْ تولّی قوما بغیر إذْنِ موالیه فعلیه لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین (البخاری، کتاب فضائل المدینة، باب ۱)، یعنی جو شخص کسی قوم کے ساتھ اپنے موالی (سرپرستوں) کی اجازت کے بغیر تعلق پیدا کرتا ہے اس پر الله کی، اس کے فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت وارد ہوتی ہے ۔ لفظ قوم، لام التعریف کے بغیر عام لوگوں کے لیے اس معنی میں استعمال ہوتا ہے جس معنی میں انگریزی زبان کا لفظ "People" فرانسیسی کا "gens" جرمن کا "Leute" استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے : ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا یَعْقِلُوْنَ O (۵ [المآئدة] : ۵۸)، یعنی اس لیے کہ وہ ایسے لوگ تھے جو سمجھ نہیں رکھتے؛ (نیز دیکھیے ۸ [الانفال] : ۶۵؛ ۹ [التوبة] : ۵۰؛ لام التعریف کے ساتھ ۱۲ [یوسف] : ۸۷) ۔ جمع کی صورت بھی انہیں معنوں میں استعمال کی جاتی ہے ۔

قرآن مجید میں یه اصطلاح عام طور پر ان [لوگوں اور گروهوں] کے سلسلے میں استعمال ہوئی ہے جو نبی کریم صلّی الله علیه وآله وسلم سے پہلے کے انبیاء سے متعلق تھے مثلاً قوم ابراهیم، قوم لوط، قوم نوح (دیکھیے ۷ [الاعراف] : ۱۴۲؛ ۱۱ [هود] : ۸۹؛ ۲۲ [الحج] : ۴۳؛ ۲۶ [الشعرآء] : ۱۰۵، ۱۶۰؛ ۳۸ [ص] : ۱۱، ۱۲)؛ اس سے مراد انبیائے کرام ؑ کے وہ معاصرین هیں [جن کو انہوں نے دعوت دی] ۔ اس مفہوم میں یه اصطلاح خود نبی کریم صلّی الله علیه وآله وسلم کے ذکر میں بھی استعمال ہوئی ہے : وَکَذَّبَ بِهٖ قَوْمُکَ وَهُوَ الْحَقُّ ؕ (۶ [الانعام] : ۶۶)، یعنی تیری قوم نے اس (قرآن) کو جھٹلایا حالانکه وہ حق ہے ۔ اس لفظ کا یہی استعمال حدیث میں بھی پایا جاتا ہے، (مثلاً البخاری : کتاب الانبیاء، باب ۱۹؛ ۳۱، ۵۳ وغیرہ) ۔ مگر لفظ قوم ایسے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے جس کا مفہوم "لوگ" کے موجودہ تصور کے قریب جا پہنچتا ہے ۔ مثلاً حدیث میں ایک عید کے ذکر کے سلسلے میں مذکور ہے "هر قوم کے لیے کوئی نه کوئی عید کا دن ہوتا ہے" ۔ (البخاری، کتاب العیدین، باب ۳) ۔ لام تعریف کے ساتھ لفظ قوم، یعنی "القوم" اسے کبھی تاکیدی معنی دیتا ہے، مثلاً احمد بن حنبل : مسند، ۵ : ۷۲، جہاں حضرت عائشه ؓ کا ایک بھائی طفیل اپنا ایک خواب بیان کرتا ہے ۔ اس نے خواب میں دیکھا که کچھ یہودیوں کے پاس اس کا گزر ہوا، اس نے انہیں کہا : "تم "القوم" ہوتے اگر تم یه دعوی نه کرتے که عُزَیر (Ezra) الله کا بیٹا ہے" انہوں نے جواباً کہا : تم "القوم" ہوتے اگر تم "ماشاء الله و ماشاء محمّد، نه کہتے" . . . . الخ ۔

اَچِین (آتچه) میں یه اصطلاح ایک خاص شکل اور مخصوص استعمال اختیار کر چکی ہے ۔ لفظ

کُوُم یہاں نسبی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی "وہ لوگ جو سلسلۂ پدری کے لحاظ سے ایک آدمی کی نسل سے ہوں"، دیکھیے Snouck Hurgronje : *The Achehnese*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ کووم، اس لفظ کے مخصوص معنوں کے لیے دیکھیے Dozy : *Supplément*، بذیل مادّہ۔ [نیز رک بہ مادّہ قومیت]۔

(A. J. WENSINCK)

* **اَلْقُوما** : القُومَۃ اور القُومَۃ شاعری کی ان سات اصناف میں سے ہے جنھیں جدید شعرا نے اختراع کیا ہے، اسے عہد عباسیّہ میں بغداد کے لوگوں نے ایجاد کیا تھا اور یہ ابتداءً رمضان کی راتوں میں سحری کے آخری لمحے کا اعلان ہوتا تھا، یعنی جب ابھی کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے، ہر رات کے آخری پہر میں گانے والے اپنے رفقا سے یوں مخاطب ہوتے تھے: قُومَا لِنَسَحّر قُومَا ـــــ "اٹھو کہ طلوع فجر سے قبل کچھ کھا پی لیں، اٹھو"۔ آگے چل کر گلی کوچوں میں پھر کر پھول اور نبیذ وغیرہ بیچنے والوں کے لیے اسی انداز کے اشعار کہے گئے، یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ قوما کی ایجاد ابو نُقْطَۃ نے کی تھی بلکہ زیادہ تر قیاس یہ ہے کہ یہ صنف سخن خلیفہ الناصر کے عہد سے قبل موجود تھی۔

اس صنف سخن کے ہر حصے میں جس پر طبع آزمائی ہمیشہ عوامی زبان میں کی جاتی رہی عروضیوں کے نزدیک بحر مستفعلن فعلان ہونا چاہیے، لیکن جو نمونہ الاَبْشِیہی نے پیش کیا ہے (المُسْتَطْرَف، بولاق ۱۲۹۲ھ، ۲: ۲۷۵)۔ اس کی رو سے القوما ایک ایسی نظم ہے جو دو شعروں کے بندوں پر مشتمل ہوتی ہے جن کا پہلا دوسرا اور چوتھا مصرع ہم قافیہ ہوتا ہے۔ اس کی بحر مُسْتَفْعِلُن فَاعِلَانْ یا فَعِلَانْ یا فَعْلَانْ اور شاذو نادر فاعلاتن ہوتی ہے۔ مُسْتَفْعِلُن کی جگہ مُتَفْعِلُن یعنی مَفَاعِلُن بھی آسکتا ہے اور کبھی کبھی مُسْتَفْعِلُن کی جگہ مُفْتَعِلُن بھی۔

مآخذ: دیکھیے مادۂ کان و کان۔

(محمد بن شنب)

**قُومان** : رک بہ قِپچاق۔

* **قُومِس** : ایران کا ایک صوبہ، جو قدیم مصنفین کے ہاں Κωμισηνή کے نام سے مشہور تھا (Polybius : *Excerpta*، ۱۰، ۲۵) اور عراق عجم، خُراسان اور طَبَرِستان کے درمیان واقع ہے۔ اس کا صدر مقام دامغان ہے اور دوسرے اہم شہر بِسْطام اور بِیار ہیں، بعض اوقات سِمْنان کا ضلع بھی اس میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ یہاں سے رَے (آج کل تہران) سے خُراسان کو جانے والی تجارتی شاہراہ گزرتی ہے، المَقْدِسی (ص ۳۵۳) بتاتا ہے کہ یہ دَیلم کے علاقے میں واقع ہے، یہاں صنعت و حرفت کو فروغ حاصل تھا، یہاں چادریں (کِساء) تیار کی جاتی تھیں اور اونی کمبل بھی جو اوڑھنے اور بچھانے دونوں کاموں کے لیے استعمال کیے جاتے تھے (Dozy : *Dict. des noms des vêtements*، ص ۳۸۳) دماور کو بھیجے جاتے تھے، چھوٹے، بڑے، اکہرے یا دہرے (سَواذج، مُحَشّات) سوتی رومال بھی تیار کیے جاتے تھے جن پر کشیدہ کاری ہوتی تھی اور بعض اوقات ان کی قیمت ۲۰۰ درہم تک جا پہنچتی تھی۔ عماموں سے شانے پر جو کپڑا لٹکایا جاتا ہے (طَیْلَسان) اس کی ململ اور نفیس اونی عبائیں بھی تیار ہوتی تھیں (المقدّسی، ص ۳۶۷)۔ سلوکی (Seleucid) اور اشکانی (Arsacids) دور میں اس کا شمار ان چھے ضلعوں میں ہوتا تھا جن میں Parthiene کی قدیم ولایت منقسم تھی۔ اس میں پارتھیا (خراسان) کا پرانا دارالحکومت Hecatompyle بھی شامل تھا جس کے بارے میں خیال کیا جاتا

ہے کہ یہ دامغان ہی تھا ۔ یہ خاندان سہران کی ملکیت تھا ۔

**مآخذ** : (۱) یاقوت : مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۲۰۳ (Barbier de Meynard : Dict. de la Perse، ص ۴۶۸)؛ (۲) ابوالفداء : Géographie، ترجمہ Reinaud و de slane، BGA، ۱ : ۲۲۲؛ (۳) الاِصْطَخْری، ص ۲۰۶، ۲۱۰؛ (۴) ابن حَوْقَل : BGA، ۲ : ۲۷۱؛ (۵) Mehren : Cosmography، ص ۲۵۰ (Qoumish)؛ (۶) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۳۶۶ ببعد؛ (۷) J. Marquart : Ērān-šahr، ص ۷۱ ۔

(Cl. Huart)

* **قُومُورہ** : (Comoros) چار جزیروں کا ایک مجموعہ (قومورۂ عظیم یا انگزیجہ، موہیلی انژوان اور مایوتہ) جو مدغاسکر کے شمال مغرب میں واقع ہیں اور فرانس کے زیر حمایت رہا ہے ۔ ان جزیروں کو عرب مدغاسکر کے ساتھ جزیرۃ یا جزائر القمر کے نام سے موسوم کرتے تھے (جس کی توجیہ اکثر قمر، یعنی "چاند کے جزیرے" سے کی جاتی ہے (دیکھیے Ferrand، کتاب مذکور، ۱ : ۴۴ ببعد) ۔ اسلام سے ان کا رابطہ سب سے پہلے غالباً ابتدائی ہجری صدیوں میں جنوبی عرب کے سوداگروں یا مہاجروں نے قائم کیا ۔ یہ معلوم نہیں کہ ان جزائر میں اسلام مکمل طور پر کب اختیار کر لیا گیا، لیکن یہ یقیناً افریقی براعظم سے یا ان جزیروں سے جو اس کے ساحل کے قریب واقع ہیں، آیا ہوگا ۔ سولھویں صدی کے شروع میں کہا جاتا ہے کہ جزائر القمر نام نہاد شیرازی حکمرانوں کے زیر نگیں آ گئے جو اس سے ذرا پہلے کے زمانے میں مشرق افریقہ میں آباد ہو گئے تھے (دیکھیے C.H. Becker، در Islam، ۲ : ۹) ۔ ان جزیروں کے باشندے باوجود عارضی اباضی اثر کے سنیوں کی طرح جن کی زبان بھی ان کی زبان سے ملتی جلتی ہے، شافعی مذہب کے پیرو ہیں ۔ دیکھیے G. Ferrand: Les Musulmans Madagascar et auxiles comores، ج ۱ تا ۳ (پیرس ۱۸۹۱ تا ۱۹۰۲ء) بالخصوص ۳ : ۱۳۰ ببعد ۔ [یہ چاروں جزیرے ۱۹۱۴ سے ۱۹۴۶ء تک مدغاسکر کے گورنر جنرل کے زیر حکومت رہے، مئی ۱۹۴۶ء میں انھیں اندرونی نظم و نسق کی خود اختیاری دے دی گئی ۔ انھوں نے ۱۱ دسمبر ۱۹۵۸ء کو فرانسیسی پبلک میں رہنے کا فیصلہ کیا، لیکن ۱۵ جون ۱۹۷۳ء کو پیرس میں ایک عہد نامے پر دستخط ہوے جس میں کہا گیا ہے یہ جزیرے آئندہ پانچ سال کے اندر آزاد ہو جائیں گے] ۔

(وَ آ، لائیڈن [و ادارہ])

**قُومُوق** : رک بہ داغستان و کومُوک ۔

* **قَومِیّة** : (عربی)، قوم پرستی : (۱) المغرب کی مشرق عرب دنیا : یہ اصطلاح، جو لفظ قوم سے مشتق ہے، قبائلی اصل کا پتا دیتی ہے اور ان لوگوں کے ایک گروہ کے لیے استعمال ہوتی تھی جو یک جد ہونے کے دعویدار ہوں ۔ یہ اصطلاح ایک قبیلے کے لیے بھی مستعمل تھی جس کے افراد کے آباواجداد ایک ہی ہوں ۔ ایک آدمی کی قوم اس کے اپنے بھائی بند ہوتے ہیں، جن کے تشخص کا تعین نسل، اساطیر اور عوامی گیتوں سے ہوتا ہے ۔ اس صدی میں اس اصطلاح سے مراد ان عربوں کی تحریک قومیت سے لی گئی ہے جو زرخیز ہلال میں عثمانی اقتدار کے زیر نگیں تھے اور جن کو اتحادیوں نے جنگ عظیم میں اپنے تسلط میں لے لیا تھا ۔ دوسری جنگ عظیم سے یہ اصطلاح عرب دنیا کے دوسرے ممالک میں بھی رائج ہو چکی ہے ۔ بیسویں صدی کے نصف آخر سے قومیۃ عربوں کے مجوزہ

اقتصادی، سیاسی اور معاشرتی انقلاب کا مظہر بن گئی، اگرچہ عربوں کی قومی تحریک کے لیے "القومیة العربیة " کا استعمال زیادہ وسیع پیمانے پر ہوتا ہے ۔ گزشتہ جنگ عظیم سے عرب دانشور اس تحریک کی فکری، نظریاتی، فلسفیانہ اور تاریخی بنیادیں وضع کرتے رہے ہیں ۔ ان دانشوروں میں سب سے زیادہ سرگرم شامی، لبنانی اور عراقی سیاست دان، اساتذہ، صحافی، ارباب قلم اور نشر و اشاعت کا کام کرنے والے تھے ۔ موجودہ زمانے میں اس کی ممتاز ترجمان بعث پارٹی ہے جس کی تأسیس ۱۹۴۳ء میں ہوئی تھی ۔ اس سے پہلے ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ عراق اور شام میں ترقی پسند عرب نوجوانوں کی تنظیمیں سرگرم عمل تھیں۔ ۱۹۵۵ء میں مصر میں جمال عبدالناصر عرب اتحاد کے نام پر القومیة العربیة کا علمبردار بنا۔ قصہ مختصر یہ کہ عرب قومیت کے حامی اور ترجمان استدلال میں ایک عرب قوم (القومیة العربیة) کا وجود پیش کرتے ہیں، جو اگرچہ بہت سی ریاستوں میں منقسم ہے، لیکن انہیں ایک خود مختار سیاسی وحدت میں شامل ہونا چاہیے ۔ عرب اتحاد کے لیے یہ امر کافی ہے کہ عربوں کو ایک مشترک مذہب، اسلام، ایک مشترک زبان، عربی، ایک مشترک اسلامی ثقافت، اور مشترک تاریخ نے متحد کیا ہوا ہے ۔ اقتصادی اور عملی عوامل کا ذکر شاذ و نادر ہی ہوتا ہے ۔ مذہبی جذبہ، مشترکہ تشخص اور سیاسی وحدت کی آرزو وغیرہ عرب قومیت کی تحریک کے بنیادی عناصر اور عرب اتحاد کے مختلف مظاہر ہیں ۔

سلک معظم کے قونصل متعینہ دمشق مسٹر گلبرٹ میکرتھ (Gilbert Mackereth) نے عرب اتحاد کے بارے میں ۲۷ مئی ۱۹۳۶ء کو وزیر خارجہ مسٹر اینتھنی ایڈن (Anthony Eden) کو ایک عرضداشت پیش کی تھی جس میں اس رائے کا اظہار کیا گیا تھا کہ بلا شبہہ عربوں میں ایک تحریک موجود ہے، لیکن اس کے مؤثرات کے بارے میں شبہات بھی ہیں (19980/371 F. O.، Public Record Office) ۔ ۱۹۳۶ء میں بھی اس تحریک کا ایک مقصد عرب اتحاد اور عربوں پر مشتمل ایک عربی مملکت کا قیام تھا ۔ اس کے حامی اور مؤیدین صرف عراق، لبنان اور شام تک محدود تھے جو انگریزوں اور فرانسیسیوں کے زیر اثر علاقے تھے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ اس تحریک کے ترجمان اور قائدین عربوں کی جغرافیائی اور نظریاتی تشریح و تعبیر میں مصروف تھے ۔ مصر اپنے تعلقات کے بارے میں انگریزوں سے الجھا ہوا تھا ، اس لیے عرب قومیت کے علمبرداروں کی زد سے باہر تھا [مصری دانشور، خصوصاً قبطی عیسائی اس تحریک کو فکری غذا دیتے رہے ہیں ۔ ان کا سرغنہ سلامہ موسٰی تھا جو عربی حروف کو لاطینی رسم الخط میں لکھنے کا داعی تھا ۔ عیسائیوں کے زیر اہتمام اخبارات ، مثلاً المقطم اور الاہرام بھی اس تحریک میں پیش پیش تھے] ۔ جزیرہ نمائے عرب کے باشندے قبائلی زندگی کے خوگر تھے اور ہر سیاسی معاملے کو اسلامی نظریات کی رو سے دیکھنے کے بشدت قائل تھے ۔ انہیں لادینی اور قومی تشخص کا نہ احساس تھا اور نہ اس سے کوئی سروکار تھا ۔

۱۹۳۶ء میں عرب قومیت کی تحریک کو فلسطین میں عربوں او یہودیوں کی آویزش سے نئی قوت ملی جبکہ فلسطین انگریزوں کے زیر انتداب تھا ، تاہم آج چالیس برس گزرنے کے بعد بھی عربوں کے اتحاد کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکا اور یہ تحریک اپنے مفہوم، اہمیت اور ظواہر کے بارے میں ابہام کا شکار رہی ہے ۔ اب

ایک عرب مملکت کے بجائے کئی عرب ریاستیں قائم ہیں۔ دنیا کے دوسرے مقامات کی طرح متعدد عرب ریاستوں کی موجودگی کی توجیہ صرف علاقائی بنیاد پر ہو سکتی ہے۔ قومیة، عرب قوم پرستی کے ہمہ گیر تصور کے طور پر بھی متناقض بالذات اور غیر حقیقی عقیدہ ہے۔ اس کی وجہ صرف یہی نہیں کہ عرب بہت سی ریاستوں میں بکھرے ہوئے ہیں بلکہ دنیا میں کسی جگہ بھی ایک کامل قومی مملکت کا قیام دشوار نظر آتا ہے، یعنی ایسی مملکت جہاں ایک ہی قوم کار فرما ہو اور نہ ایسی قومیت کا کوئی تسلی بخش اندازہ ہی ہو سکا ہے جس کی بنیاد نسل، زبان یا ثقافت اور تاریخ ہو! تاہم قومیة دوسرے ممالک کی قوم پرستی کی طرح ایک طاقتور عقیدے اور مؤثر سیاسی اور خیالی داستان کے طور پر آج بھی زندہ ہے۔ اگرچہ عرب ممالک کی صاف اور واضح تقسیم صرف علاقائی بنیادوں پر قائم ہے، لیکن "قومی تصور" کے وجود سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا اور آج بھی کسی گروہ کے ساتھ مشخص ہونے کی زبردست خواہش یا ضرورت محسوس کی جاتی ہے۔ اس حد تک قومیت کو ایک نفسیاتی تصور کے طور پر دیکھنا چاہیے۔

گزشتہ تیس سال کے دوران میں عربوں میں قومیت کی طاقتور بنیاد کچھ جذباتی سی رہی ہے جس کا سرچشمہ اعلیٰ اسلامی ثقافت ہے۔ اس کے علاوہ ترکوں کے عہد میں حاصل ہونے والا تاریخی تجربہ اور یورپی اثر و رسوخ بھی کار فرما رہا ہے۔ ان معاشروں میں جہاں صدیوں سے قومی تشخص کی بنیاد مذہب تھی یا ہم جنسی کی بنیاد پر دوسرے مذاہب کے پیرو بھی پائے جاتے ہیں، متحدہ وفاداریوں کا ظہور مشکل اور کمیاب معلوم ہوتا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ قومیت کی تحریک نے عربوں کو دو گونہ فائدہ پہنچایا ہے: اول تو یہ تحریک [مغربی سامراجیوں کی دسیسہ کاری کی پیداوار اور] ترکوں کے دیرپا اقتدار کے خلاف رد عمل کا نتیجہ تھی کیونکہ اس عہد میں امت مسلمہ کے درمیان عربوں کے قومی تشخص کے ظہور کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا تھا؛ دوم ۱۹۲۰ء میں سلطنت عثمانیہ کے انحلال کے بعد یورپی طاقتوں نے بہت سی عرب ریاستیں قائم کرکے عربوں کے درمیان علاقائی دیواریں کھڑی کر دی تھیں، اس لیے تحریک قومیت اس ملکی شکست و ریخت کے جواب میں تھی۔

چونکہ عرب معاشرے کو لادینیت پر مبنی سیاسی تشخص، زندگی اور سیاسی تصورات کی تحریک سے واسطہ نہیں پڑا تھا جیسا کہ اہل یورپ کو قرون وسطیٰ میں پالا پڑا تھا، لہٰذا ان کو ایک قومی مملکت کا تصور اور تحریک قومیت، دین پر مبنی سیاسی ثقافت کی تبدیل شدہ اور اضافی شے نظر آئی۔ عربوں کو ہمیشہ سے اپنے مسلمان ہونے کا احساس رہا ہے، لیکن تحریک قومیت نے انہیں عربی تشخص کا احساس دلایا ہے۔ فرقہ وارانہ، نسلی اور مذہبی اختلاف کی روایت ہمیشہ سے عرب قومیت کی تحریک کی تکمیل میں سدِّ راہ رہی ہے۔ حال ہی میں متعدد خود مختار عرب ریاستوں کا قیام بھی ایک طاقتور رجحان کا غماز رہا ہے۔ اس کے نتیجے میں قومی نظریے نے قدیم اسلامی جذبے میں عقلیت پسندی پیدا کرکے عربوں کو ایک مرکزی احساس پر جمع کر دیا ہے جو بیرونی دشمنوں اور ان کی دھمکیوں کے مقابلے میں فائدہ مند ثابت ہوا ہے۔ مختصراً یہ کہ قوم پرستی کی تحریک عربوں کو، جو سیاسی طور پر بہت سی ریاستوں میں منتظم ہیں،

اسلامی تشخص سے الگ لادینی تشخص عطا کرنے میں ناکام رہی ہے۔

انیسویں صدی عیسوی میں قومیت کی تحریک نے عربوں میں تاریخی شعور پیدا کیا اور انہیں یاد دلایا کہ وہ غیر عرب [مسلمانوں] سے بالکل علٰحدہ قوم ہیں۔ اس کا ظہور مشرق میں یورپ کے طاقتور فوجی، اقتصادی اور سیاسی نفوذ اور اس کے ہمراہ آنے والے سیاسی تصورات اور اداروں سے ہوا۔ عربی زبان کی نشأۃ ثانیہ، دینی اصلاحی خیالات اور تجاویز، یورپی تجدد پسندی کے سیلاب کے خلاف اسلام کا دفاع — یہ سب عربوں کی بیداری کے ثمرات تھے۔ اس سے بیرونی اقتدار کے خلاف پہلے مسلمانوں اور بعد میں عربوں کی مخالفت کا جواز ثابت ہوا، جو حق خود اختیاری کے لیے ابتدائی شرط تھی۔ سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات کا اجرا ہوا تو ترکوں کے حکمران طبقے نے قوم پرستی کے عقائد اپنا لیے۔ یہ امت مسلمہ کے آفاق اور اجتماعی تصورات سے انحراف کے مترادف تھا۔ اس سے عربوں میں علٰحدگی پسندی کی تحریکات نے جنم لیا جن کا اختتام جنگ عظیم اول میں انگریزوں کے اشارے پر سلطان ترکی کے خلاف حجاز میں عربوں کی بغاوت سے ہوا۔ اس سے زیادہ اہم واقعہ بہت سے عرب ممالک میں جدید خطوط پر انتظامیہ کی تنظیم اور تشکیل کی صورت میں رونما ہوا جس سے مقامی قومی خود مختاری کی بنیاد پڑی۔ مقامی اور بالائی طبقے کے ظہور سے، جو حکومت کے لادینی اداروں، انتظامیہ، مقننہ، عدلیہ، تعلیم اور اقتصادیات کے محکموں میں کام کرتا تھا، اس رجحان کو مزید تقویت ملی۔ ان میں بہت سے اختلافات اور تضادات پیدا ہوئے جن سے عرب اتحاد کے حصول کی آرزوئیں شرمندۂ معنی نہ ہو سکیں۔

تحریک قومیت کے لیے اولین شرط عربی قوم کا وجود، اس کا اتحاد، انفرادیت اور اس کی وحدت ہے، لیکن ان تمام مفروضات کی بنیاد دینی ہے، جو اسلام، عربی زبان، شریعت اور شاندار اسلامی فتوحات اور خلافت اسلامیہ سے عبارت ہے۔ یہ نسلی امتیاز اور فرقہ وارانہ اختلاف اور تباین کو بھی خاطر میں نہیں لاتی۔ جدید قوم پرستی کی فرقہ بندی بھی اسلام کے آفاقی تصور سے میل نہیں کھاتی تھی، اس لیے قوم پرستی کی تحریک کے داعیوں اور مبلغوں کی کوشش (ابھی تک ناکام ہے) عروبہ (عرب ازم ہے، جو اس تحریک کے علمبرداروں کی دلی مراد ہے) اور دین میں مفاہمت اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں صرف ہو رہی ہے۔ ان کی کوششوں کا ماحصل صرف یہ ہے کہ انہوں نے امت مسلمہ کے اتحاد کو عربوں کی وحدت میں بدل دیا ہے۔ اس کے لیے ان کو اسلام میں بمقابلہ دوسرے مسلمانوں کے عربوں کے مخصوص کردار پر زور دینا پڑا۔ اس صدی کے اوائل میں بعض عرب اکابر، مثلاً عبدالرحمٰن الکواکبی [رک باں] (م ۱۹۰۲ء) اور سید محمد رشید رضا [رک باں] (م ۱۹۳۵ء) کا بھی بڑا مشغلہ رہا ہے۔ ابھی حال میں عبدالرحمٰن البزاز (م ۱۹۷۱ء) نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اسلام اور عرب قومیت میں کوئی تضاد نہیں۔ نظری طور پر دین اسلام اور مملکت کے درمیان رشتہ کوئی اہم مسئلہ نہیں رہا۔ ایک دینی تحریک کی بنا پر اسلام نے ایک سلطنت کی تأسیس کی اور فتوحات سے ایک مملکت حاصل کی، لہٰذا اسلام اور عرب قومیت کا جدید امتزاج حیرت انگیز امر نہیں۔ علاوہ ازیں جس طرح وحدت اسلامی اور اتحاد اسلامی کا تصور ایک دینی عقیدے کے بجائے سیاسی نعرہ رہا ہے، اسی طرح عرب قوم پرستی کی تحریک میں اتحاد عرب کا نظریہ ایک موہوم سی

شے ہے جس کی سیاسی طور پر کوئی حقیقت نہیں ۔

اصطلاح کے طور پر قوم پرستی ایک لادینی تصور یا نظریہ ہے ۔ یورپ میں اس کے پس پشت قرون وسطٰی سے لے کر تحریک اصلاح، تحریک احیاے علوم اور موجودہ عامی بیداری و روشن خیالی تک لادینیت اور ریاست کی ہیئت حاکمہ کے متعلق جاندار فلسفیانہ تصورات کارفرما رہے ہیں ۔ ان تصورات کی تائید عیسوی عہد سے قبل کی کلاسیکی روایت نے کی ہے جس میں بگاڑ اور ابہام کا بھی شائبہ تھا ۔ اس کے برعکس عربوں کی قوم پرستی کی تحریک اپنے اسلامی تصورات سے بالکل علحدہ اور جدا نہیں ہو سکی کیونکہ عرب سیکولرازم کی کوئی فکری بنیاد نہ تھی؛ تاہم اس سیکولرازم کے عناصر اور مظاہر عرب تنظیموں میں راہ پانے کے بعد طاقتور حکمران اور سرداروں کے عام طرز عمل میں دکھائی دینے لگے ہیں ۔ ان حکمرانوں اور سرداروں کو اپنی رعایا کی روایتی اطاعت اور فرمانبرداری حاصل رہی ہے اور ملک کا مرکزی انتظام و انصرام انھیں کے ہاتھ میں رہا ہے ۔

اگرچہ قوم پرستی کا تصور خود ساختہ ہے اور اس کا دائرۂ عمل محدود ہے، لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آج سے پچھتر برس قبل عربوں نے اپنے قومی جذبے سے سرشار ہو کر وسیع ترکی اسلامی مملکت میں خلافت عثمانیہ کی اطاعت سے منہ پھیر لیا تھا ۔ یہ انحراف اس امر کا غماز تھا کہ عرب نہ صرف ترکوں سے مختلف ہیں، بلکہ وہ نمایاں طور پر ایک عرب خلیفہ کے زیر اقتدار رہنے کے حق دار ہیں ۔ اس کے ساتھ ہی پہلی جنگ عظیم کے دوران عرب افسروں کی خفیہ تنظیمیں نہایت خاموشی سے ترکی افواج میں کام کر رہی تھیں ۔ ان کا یہ مطالبہ تھا کہ خلافت عثمانیہ کی مرکزیت ختم کر کے عرب صوبوں کو سلطنت عثمانیہ کے اندر صوبائی آزادی کا حق عطا فرمایا جائے ۔ ان ابتدائی شورشوں کا یہ انجام ہوا کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران عربوں نے مکے کے شریف حسین کی سربراہی میں حجاز میں بغاوت کر دی (۱۹۱۶ء تا ۱۹۱۸ء) ۔ اس کے لڑکے فیصل [رک بآں] نے دمشق میں ایک عرب ریاست قائم کر لی (۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۰ء) جو زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی ۔ اس ریاست کی اساس جدید قوم پرستی کے بے بنیاد نظریات تھے ۔ زرخیز ہلال میں انگریزوں اور فرانسیسیوں نے اپنے زیر انتظام عرب ریاستیں قائم کر دیں ۔ عرب قومیت کی تحریک نے ان نوزائیدہ ریاستوں کی صورت اختیار کر لی اور پہلے جزوی آزادی اور بعد میں کامل آزادی کا مطالبہ ان دونوں یورپی طاقتوں سے ہونے لگا ۔

اس کشمکش کا دوبارہ ظہور ۱۹۳۹ء میں ہوا، لیکن اس دفعہ صرف زرخیز ہلال کے عرب قوم پرستوں نے اس سے سروکار رکھا ۔ یورپ کے بیرونی واقعات نے اس علاقے کے برطانوی اور فرانسیسی مقبوضات کو متاثر کیا ۔ ان کے علاوہ فلسطین کے حوادث سے بھی اتحاد عرب کی علاقائی تجاویز کو تقویت حاصل ہوئی (مثلاً زرخیز ہلال اور عظیم تر شام کے متعلق ہاشمیوں کے سیاسی منصوبے) ۔ اسی زمانے میں مسلم اور عیسائی دانشور عربوں کے قومی نظریے کی باضابطہ تعریف و تشریح کی تلاش میں لگے رہے ۔ قسطنطین زریق، ایڈمنڈ ربت (Edmund Robbath) اور عبداللہ العلایلی اور دوسرے ارباب قلم کی تحریریں اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں ۔ دوسری جنگ عظیم اور اس کے نتائج عربوں کی قومی تحریک کے لیے قوت محرکہ ثابت ہوئے اور اس کے حامیوں اور پیرو کاروں میں معتدبہ اضافہ ہوا ۔ مشرق وسطٰی کی جنگی اہمیت کے باعث اتحادی اور محوری طاقتیں دونوں ہی عربوں

کو اپنے دام تزویر میں پھنسانے کی کوشش کرتی رہیں، لیکن ایک موقع پر انگریزوں نے عربوں کو یہ ترغیب دلائی کہ وہ کسی نہ کسی سیاسی وحدت کی شکل میں منظم ہو جائیں۔ اس کا نتیجہ ١٩٤٥ء میں عرب لیگ (جامعة الدول العربیه)، جو خود مختار عرب ممالک کی تنظیم ہے، کے قیام کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اگرچہ پہلی جنگ عظیم میں القومیة العربیة کا جذبۂ محرکہ خاندانی اور غیر نظری تھا، لیکن دوسری جنگ عظیم میں یہ نظریاتی اور لادینی بن گیا۔ اس موضوع کا نامور مصنف ساطع الحصری تحریک قومیت کے رومانی اور مثالی تصور کا بڑا مبلغ اور نمائندہ تھا۔ اس کی یہ کوشش تھی کہ مذہب کو قومی فکر سے جدا کر دے۔ روسو، ہیگل اور ہرڈر سے چند خیالات مستعار لے کر اس نے قوم کے روحانی تصور کو اخلاق اور نفسیاتی بنیاد پر ابھارا، ملک کی خود مختاری کو تاریخی ضرورت قرار دیا اور قومیت کو تاریخی شواہد کی بنا پر پہلے سے موجود عالمگیر اصول بتلایا۔ اس نے قوم پرستی اور "قوم کی روح" کی تقدیس کو فرد واحد پر ترجیح دے کر قومیة کو عربوں کا نیا عقیدہ بنا دیا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ عرب قوم سے وفاداری ہر عرب کا روحانی اور اخلاقی فرض ہے، بہر حال الحصری نے قوم کا اجنبی اور یورپی تصور امت مسلمہ پر مسلط کر دیا اور قوم پرستی کے روحانی تصور کو قومی تشخص میں ممزوج کر دیا۔ اسلام کو عربوں کے مذہب کے بجائے ان کی "قومی ثقافت" بنا دیا۔ اس میں حقیقی عربی مزاج کی آمیزش تھی اور ساتھ ہی عربوں کے قدیم دینی اور جماعتی تشخص کا نعم البدل بھی تھا۔

دوسرے اہل قلم بھی عرب قوم پرستی کی تحریک کی تشریح و تعبیر کرتے ہوئے اسی رومانی انداز میں خامہ فرسائی کرتے رہے، مثال کے طور پر علایلی نے عربوں کے "کامل معاشرتی وجود" کے لیے ان کی اندرونی معرفت پر زور دیا۔ البزاز نے یہ دعوٰی کیا کہ "حقیقی مذہب اور حقیقی قوم پرستی" میں کوئی تضاد نہیں۔ ١٩٥٠ء میں عبداللطیف شرارہ نے قومیت کو جذباتی شے کا نام دیا۔ اس کا یہ استدلال تھا کہ قوم ایک بشری حقیقت ہے نہ کہ جغرافیائی۔ یہ ملک، قوم یا پدری وطن سے وسیع تر تصور ہے۔ عرب ہونے کا احساس تمام علاقائی حدود سے بالاتر ہے، کیونکہ ایک آدمی جسم سے زیادہ دماغ اور روح کا پتلا ہے۔ بعث پارٹی کے عیسائی مؤسس میشیل عفلق نے اعلان کیا کہ قوم پرستی ایک قسم کا عشق ہے جو ہر دوسری شے سے ارفع و بلند تر ہے۔ اس کی انقلابی کشاکش ایک "نفسیاتی لہر" ہے، لٰہذا موجودہ اختلاف سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب ایک سیاسی، معاشی اور ثقافتی وحدت ہیں۔

١٩٤٨ء کے بعد عرب-اسرائیلی آویزش نے اگرچہ قوم پرستی کی تحریک کو پائیداری بخشی، لیکن ساتھ ہی اس نے عربوں میں تفرقہ ڈال دیا۔ ١٩٤٩ء تک بہت سی سلطنتوں کے تختے الٹ دیے گئے اور بہت سی عوامی تحریکوں، مثلاً بعث پارٹی نے شام اور عراق میں اور ناصر نے مصر میں، نظریاتی دعووں کے سہارے اتحاد عرب کی ضرورت کا نعرہ لگایا۔ بعد میں ١٩٥٨ء میں عراق اور سوڈان کے متوازی واقعات اور یمن (١٩٦٢ء)، جنوبی یمن (١٩٦٧ء) اور لیبیا (١٩٦٩ء) کے انقلابات سے متاثر ہو کر بہت سے لوگ اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ یہ تحریک یورپ کی مخالفت اور عربوں کی معاشی اور معاشرتی اصلاح کی تجاویز کے اعتبار سے نمایاں حیثیت اختیار کر گئی۔ اسرائیل کے قیام کے استرداد

اوراس کے خلاف جنگ سے عربوں کو ایک مشترکہ دشمن میسر آ گیا اور متعدد عرب ممالک میں فوجی حکومتوں نے تحریک قومیت کا مقصد ایک نئی قسم کے عرب سوشلزم کو قرار دے کر ان کے حکمرانوں کو ایک انتہائی سمت میں پہنچا دیا۔ دس سال تک (۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ء) عرب قوم پرستی کی دوبارہ صراحت اس طرح بیان ہوتی رہی کہ اس میں قدامت پسند، رجعت پسند، عرب حکمرانوں، حکومتوں اور تنظیموں کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

اس زمانے میں حقیقی قوم پرستی کا عملی مظہر عربوں کی داخلی آویزش اور ان کی سیادت حاصل کرنے کے لیے تحریک کے بڑے بڑے ہوا خواہوں، یعنی مصر، عراق اور سعودی عرب کی باہمی کشمکش تھی؛ تاہم قدیم اور جدید ممالک کے تمام قوانین اساسی عربوں کے اسلامی۔ عربی تشخّص کے امین تھے۔ عربوں کی خانہ جنگی کے زمانے میں (مثلاً لبنان، ۱۹۵۸ء؛ یمن، ۱۹۶۲-۱۹۶۷ء) تحریک کی قیادت حاصل کرنے کے لیے کشاکش اور زیادہ تیز ہو گئی۔ ساتھ ہی قوم پرستی کے جذبے کی تہ میں ان کے قبائلی، نسلی اور فرقہ وارانہ اختلاف قائم رہے، جن کا دفعۃً ظہور یمن، جنوبی یمن، عراق اور لبنان میں ہوا۔

صدر ناصر نے عربوں کو تبلیغ و تشہیر، انقلاب یا زور و جبر سے متحد کرنا چاہا، لیکن ناکام رہا۔ اسی طرح بعث پارٹی بھی اپنے وطن، یعنی شام، عراق اور اردن میں وحدت یا سوشلزم کے حصول میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اب عرب قومیت کا جدید مظہر ناصر اور بعث پارٹی کا عرب سوشلزم تھا، لیکن وہ بھی عربوں کے دور دراز علاقوں کو متحد نہ کر سکا۔ قوم پرستی کی تحریک کے سب سے بڑے علمبردار، مصر کے جمال عبدالناصر نے مسلمانوں کے کٹر دشمن اسرائیل کے ہاتھوں شکست کھائی جس کے نتیجے میں مصر کمیونسٹ روس کا حاشیہ بردار اتحادی بن کر رہ گیا [انور السادات کے بر سر اقتدار آنے سے مصر میں روس کا اثر و رسوخ ختم ہو گیا ہے اور عوام کا رجحان اسلام کی طرف بڑھ رہا ہے، لیکن ناصرازم کے اثرات ابھی تک موجود ہیں]۔

ناصر کی وفات اور ان واقعات کے تسلسل نے جو ۱۹۷۳ء کی عرب۔ اسرائیل جنگ پر منتج ہوئے، نیز تیل کی دولت سے مالا مال مگر سیاسی طور پر کمزور عرب امارتوں کے ظہور سے تحریک قومیت کو نئی زندگی ملی، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا انداز بیان بھی بدل گیا۔ اب بعث پارٹی کا اتحاد عرب کا خواب اور مصری قیادت کے فوجی عزائم قصۂ پارینہ بن چکے ہیں۔ (اس کی جگہ) بہت سے خود مختار عرب ممالک میں عربوں کے استحکام کی بنیاد اجتماعی مفاد، مشترکہ دشمن، یعنی اسرائیل کی طرف سے اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی خطرے کا احساس، اور صنعتی یورپ کے مقابلے میں علاقائی اقتصادی بلاک کے قیام کا امکان جیسے مسائل ہی تحریک قومیت کے نمایاں خد و خال ہیں۔ دوسرے اشخاص اور اغیار کے خلاف متحدہ حکمت عملی ہی تحریک کا عملی مظہر بن گئی ہے۔ چونکہ تیل کی دولت سے مالا مال عرب امارتیں ہی اس جدید فکر کی حامل قوم پرستی کی تحریک کی مالی امداد کرتی ہیں اور وہ اجتماعی اور سیاسی اعتبار سے بھی روایت پسند ہیں، اس لیے اب سوشلزم (اشتراکیت) کا نعرہ متروک ہو گیا ہے، لیکن پھر بھی یہ تحریک عربوں کے اتحاد کی مظہر ہے جن کے اقتدار، وقار اور عظمت و حشمت کے امکانات اسلامی روایات اور

اسلامی ورثے کی پاکیزہ اور صداقت شعار آفاقیت کی تصدیق کریں گے۔ مال و دولت کے اثرات نے عروبہ (عرب ازم) اور دین کے دوبارہ امتزاج کو بڑا مؤثر بنا دیا ہے۔ اب عربوں کے اتحاد اور قوم پرستی کی تحریک کا لب لباب یہ ہے کہ اسرائیل کے خلاف جنگ اور فسطینی عربوں کے حقوق کی بحالی کے لیے مال و دولت سے کام لیا جائے۔ اس نئے فکر کے داعیوں کے درمیان قیادت اور یک جہتی کے لیے کشمکش بھی جاری رہے گی اور پیچیدہ قسم کے اقتصادی، سماجی اور فرقہ وارانہ مسائل بھی قائم رہیں گے، لیکن اس نئی قسم کی قوم پرستی کو غصبوں، یعنی اسرائیل، عربوں کی دولت کا استحصال کرنے والے غیرملکیوں اور عربوں کو غلام بنانے کے عزائم رکھنے والوں کے خلاف استعمال کیا جائے گا۔ خونی تنازعات جو مخصوص گروہوں یا جماعتوں کو نیست و نابود کر دیں، مثلاً اردن میں ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء میں فلسطینی فدائیوں کی سرکوبی، لبنان میں ۱۹۵۸ء اور ۱۹۷۵-۱۹۷۶ء کے فرقہ وارانہ فسادات، عراق میں کردوں اور عربوں کی نسبی آویزش، یمن، جنوبی یمن اور عمان میں قبائلی، نظریاتی خانہ جنگیاں ہوتی رہی ہیں ور شاید آئندہ بھی وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں گی، حکمرانوں اور ان کی رعایا یا مختلف عرب حکومتوں کے درمیان عدم اعتماد کی فضا بھی قائم رہے گی، لیکن عرب قومیت کا جذبہ ایک عقیدہ یا نظریہ نہیں ہے جس کا تعلق عربوں کے سماجی، اقتصادی یا سیاسی نظام سے ہو یا اس کا واسطہ شہریوں کے حقوق و فرائض سے ہو یا اس کا انحصار حکومتوں اور ان کی رعایا کے تعلقات پر ہو۔ اس کے برعکس یہ تحریک ان لوگوں کی نفسیاتی ضرورت ہے جو اپنے ملک سے وفاداری کا بوجھ بطیب خاطر نہیں اٹھا سکتے جبکہ بیرونی دنیا سے خوشگوار اور مجموعی اختلاف کے اظہار کے لیے قدیم وفاداریاں پائی جاتی ہیں۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے سیاسی تعلقات میں جو اصولی فرق اور تضاد پایا جاتا ہے، اس پر بھی اس کا خوشگوار اور زمانۂ حال کے مطابق اثر پڑا ہے۔ (عرب ممالک کی) اقلیتیں اس قوم پرستی کی تحریک پر فوراً ہی ایمان لے آتی ہیں، کیونکہ اس میں انھیں لادینی نظام حکومت کی جھلک نظر آتی ہے جبکہ عرب مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے باستثنائے قلیل تعداد کے جو اس تحریک کی ترجمان ہے اور جس نے یورپ میں تعلیم پائی ہے، اس حقیقت کو فی الحال نظر انداز کر دیا ہے یا وہ اس سے بے نیاز ہیں۔

موجودہ ذرائع مواصلات نے اس تحریک کے ہمدردوں کی تعداد میں بھاری اضافہ کر دیا ہے، خصوصاً شہری عرب اس کے حامی بن گئے ہیں۔ دولت کی ریل پیل سے شاید کسی اجتماعی، اقتصادی منصوبہ بندی، جو ابھی تک عربوں کی گرفت سے باہر رہی ہے، کا آغاز ہو سکے اور عرب ممالک اور ان کے معاشرے میں جو اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی اختلافات کی خلیج حائل ہے، وہ شاید کم یا ختم ہو سکے اور انھیں وحدت اور یک جہتی کی ترغیب دلا سکے۔ چالیس برس ہوئے قنصل میکرتھ (Consul Mackereth) اس نتیجے پر پہنچا تھا اور اس کی ہم نوائی ہر شخص کو کرنی ہوگی کہ عرب قوم پرستی کی تحریک کا وجود ہے، لیکن سطور بالا میں تجویز کردہ سمت اختیار کرنے کی صلاحیت تاحال مشتبہ ہے۔

**مآخذ**: میشیل عفلق: فی سبیل البعث، ۱۹۵۹ء؛ (۲) عبداللہ العلایلی: دستور العرب القومی، ۱۹۶۱ء؛ (۳) G. Antonius: *The Arab awakening*، ۱۹۳۸ء؛ (۴) عبدالرحمٰن البزاز: الاسلام و القومیة العربیة،

۱۹۵۲ء؛ (۵) وهی مصنف: On Arab Nationalism، ۱۹۶۵ء؛ (۶) M. Berger: *The Arab world today*، ۱۹۶۲ء؛ (۷) I. Berque: *The Arabs: their history and future*، ۱۹۶۴ء؛ (۸) C. Ernest Dawn: *From Ottomanism to Arabism*، ۱۹۷۳ء؛ (۹) S. G. Haim (طبع): *Arab Nationalism, an anthology*، ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) A. Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*، ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) ساطع الحصری: آراء و احادیث فی القومیة العربیة، ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) E. Kedourie: *Arabic Political memoirs*، ۱۹۷۴ء؛ (۱۳) وهی مصنف: *England and the Middle East, the destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*، ۱۹۵۶ء؛ (۱۴) وهی مصنف: *The Chatham House version*، ۱۹۷۰ء؛ (۱۵) M. H. Kerr: *The Arab Cold War*، ۱۹۷۱ء؛ (۱۶) M. Khalil: *The Arab States and the Arab League*، ۲ جلدیں، ۱۹۶۲ء؛ (۱۷) B. Lewis: *The Middle East and the West*، ۱۹۶۴ء؛ (۱۸) R. W. MacDonald: *The League of Arab States*، ۱۹۶۸ء؛ (۱۹) H. Z. Nuseibeh: *The Ideas of a Arab nationalism*، ۱۹۵۶ء؛ (۲۰) N. Rejwan: *Nasserist Ideology*، ۱۹۷۴ء؛ (۲۱) امین سعید: الثورة العربیة الکبرٰی، ۱۹۳۴ء؛ (۲۲) A. Ṣāyigh: الفکر العربیة فی مصر، ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) H. Sharabi: *Nationalism and revolution in the Arab world*، ۱۹۶۶ء؛ (۲۴) عبداللطیف شراره: فی القومیّة العربیة، ۱۹۵۷ء؛ (۲۵) W. C. Smith: *Islam in the modern History*، ۱۹۵۷ء؛ (۲۶) H. Tütsch: *Facets of Arab Nationolism*، ۱۹۶۵ء؛ (۲۷) P. J. Vatikiotis: *Conflict in the Middle East*، ۱۹۷۱ء؛ (۲۸) Z. N. Zeine: *Arab-Turkish relations and the emergence of Arab nationalism*، ۱۹۵۸ء؛ (۲۹) وهی مصنف: *The Struggle for Arab independence*، ۱۹۶۰ء؛ (۳۰) قسطنطین زریق: الوعی القومی، ۱۹۴۹ء۔

(P. J. VATIKIOTIS)

(۲) المَغْرِب: المغرب (شمالی افریقه) میں قومیة (واحد = قومی) کی اصطلاح فرد قوم، یعنی سواروں کے رسالے کے لیے مستعمل ہے جو کسی قبیلے سے بھرتی کیے جاتے تھے (Dozy: *Supplement*، بذیل مادّه)۔ یه دستور فرانسیسیوں کے عہد میں بھی جاری رہا۔ المغرب میں قومیة سے قوم پرستی یا قومیت کا مفہوم نہیں لیا جاتا کیونکه وہاں فرانسیسی زبان کی سیاست میں کار فرمائی رہی ہے، جس میں "Nationalisme" قومیة اور وطنیة کے بجاے استعمال ہوتا ہے۔ اگر اس کا ترجمه حب الوطنی (patriotisme) کے نام سے کیا جائے تو وہ ایک قدیم تر روایتی جذبے کی ترجمانی کرے گا (دیکھیے Ch. A. Julien: *L' Insurrection de 1864 en Tunisie*، تونس ۱۹۶۷ء، ج ۹)۔ اس کے برعکس مراکش میں جس قومی جماعت (الحرکة الوطنیة) کی تأسیس ۱۹۳۷ء میں الوزّانی نے کی تھی، اس کا ترجمه de Mouvement populaire کے نام سے کیا جاتا ہے تاکه اس کے اور اس کی رقیب سیاسی جماعت الحزب الوطنی (یا حزب الوطنیین)، قائم کردۂ علال الفاسی کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ اس اصطلاح کے بارے میں یہاں کی عربی زبان میں جو نمایاں فرق پایا جاتا ہے وہ اس بنیادی اختلاف کا مظہر ہے جو دونوں اصطلاحوں کے استعمال میں پایا جاتا ہے۔ یه اختلاف ایسا ہے جیسا که قومی وطن سے محروم ایک قوم کی قومیت پسندی اور ہر عرب ملک کی قوم پرستی کے درمیان ہے۔ اب اس فرق کو شمالی افریقیه کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ تونس اور مراکش میں یه تحریک سیدھی سمت میں

روان دواں رھی ہے کیونکہ دونوں ممالک فرانس سے علٰحدہ اپنا وجود رکھتے تھے۔ اس کے برعکس الجزائر میں ملک اور لوگوں کی قومیت فرانسیسی تھی۔ اس کے علاوہ مذھب کی بنا پر بھی اختلافات نمایاں تھے۔ ۱۴ جولائی ۱۸۶۵ء کو Senatus Consulte نے فیصلہ کیا کہ الجزائری مسلمان (اور ۱۸۷۰ء کے فرمان سے قبل الجزائری یہودی بھی) فرانسیسی متصور ھوں گے اور ان کی قومیت بھی فرانسیسی ھوگی، لیکن وہ جب تک اپنے قدیم شرعی قانون سے دستبردار نہیں ھوں گے، فرانسیسی شہری نہیں بن سکیں گے۔ شریعت چھوڑ کر انھیں فرانسیسی ضابطۂ دیوانی اختیار کرنا پڑے گا۔ اس طرح اسلام کی بنا پر مسلمانوں سے جو امتیاز روا رکھا گیا وہ نہ صرف علٰحدہ برتاؤ کا نقطۂ آغاز بن گیا بلکہ یورپی آبادی نے بھی مختلف انداز فکر اختیار کر لیا جو ۱۹۰۰ء سے مسلم قوم پرستی کو اسلامیت یا سلائیت کے برابر سمجھنے لگی (Ch. R. Ageron: *Les Algeriens Musulmans et la France 1871 - 1919*، پیرس ۱۹۶۸ء، ص ۹۱۸ تا ۹۲۰)۔ ۱۹۳۰ء میں فرحت عباس کا خیال تھا کہ ایسی قوم پرستی فرانسیسی معاشرے میں شامل ایک دیسی باشندے کی سیاسی اور اقتصادی آزادی میں مزاحم بن سکتی ہے (Ch. A. Julien: *L'Afrique le Nord en marche*، بار سوم، پیرس ۱۹۷۲ء، ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ اسی زمانے کا ذکر ہے کہ سلفیہ تحریک کے بانی بن بادیس (ابن بادیس) نے، جو عرب قوم پرستی کی تحریک کے لیے محمد عبدہٗ اور شکیب ارسلان [رک بآں] کے افکار کا خوشہ چین تھا، اپنی تحریروں میں قومیۃ کو قوم پرستی کے اعلٰی رتبے تک پہنچا دیا۔ بن بادیس کا خیال تھا کہ مسلمانان الجزائر اپنی قومیت، قومی تشخص جس کی بنیاد اسلام ہے اور اس میں عربی زبان اور ملک الجزائر کا بھی دخل ہے، کے سبب امتیازی حیثیت کے حامل ھیں۔ اس سے فرانس کی جنسیہ سیاسیہ سے الگ جنسیہ قومیہ کا ظہور ھوا (A. Merad: *Le Réformisme Musulman en Algerie de 1925 à 1940*، پیرس و ھیگ ۱۹۶۷ء، ص ۳۹۶ تا ۳۹۹)۔ یہاں قومی تشخص کا پر زور اظہار وطنیۃ (Patriotism) کے نام سے ھوا۔ یہ جذبہ کبھی معدوم نہیں ھو سکا (دیکھیے Ageron: *Les Algeriens musulmans*، ۹۲۰ تا ۹۲۲)۔ الجزائر میں بھی قوم پرستی، یعنی وطنیۃ کا جذبہ اس کے ھمسایہ ممالک کے برابر کارفرما رھا ہے۔ یہ دستور جو اصولی طور پر مسالی حاج نے اختیار کیا تھا بعد میں الجزائر کے قومی محاذ آزادی کا نصب العین بن گیا (دیکھیے الجزائری: تاریخ الجزائر، بیت المقدس، بلا تاریخ، ص ۴۵۳)۔ Frantz Fanon نے اپنی فرانسیسی زبان کی تحریروں میں اس قوم پرستی کو بائیں بازو کے عقیدے کا نام دے دیا (مثلاً دیکھیے *L'An cinq de revolution algerienne*، پیرس ۱۹۵۹ء، انگریزی ترجمہ: *A Dying Colonialism*، لنڈن ۱۹۷۰ء)۔ مراکش، الجزائر اور تونس کی آزادی کے بعد اسے تاریخی اور ثقافتی تشخص کے استدلال میں پیش کیا جاتا ہے (دیکھیے (۱) G. Ayache: *Le sentiment national dans le Maroc au XIXᵉ siecle*، در *Revue Historique*، عدد ۲۴۰ (اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۸ء)، ص ۳۹۳ تا ۴۱۰؛ (۲) M. Lacheraf: *L' Algerie, Nation et Societe*، پیرس ۱۹۶۵ء؛ (۳) Y. Lacoste و A. Nauschi اور A. Prenant: *L'Algerie, passe et présent*، پیرس ۱۹۶۰ء)؛ (۴) M. Sahli: *Decoloniser l'historie*، پیرس ۱۹۶۵ء؛ نیز J. Berque: *Le Maghreb entre deux guerres*، بار دوم، پیرس ۱۹۷۰ء، ص ۴۲۱ تا ۴۴۸ مع حوالہ جات)۔ اگر ایک طرف قومیت سے عربی قوم کا مفہوم لیا جاتا ہے جبکہ اسے

عوامی حرکت سے مشروط کیا جاتا ہے تو دوسری طرف اس کی تشریح و تعبیر ان قومی ریاستوں سے کی جاتی ہے جس میں ساری قوم منقسم ہو۔ یہ ابہام "واجب قومی" (قومی فرض National duty) کی اصطلاح میں بھی مضمر ہے جسے R. Bounar نے الجزائر کی ثقافتی تاریخ لکھنے کے لیے استعمال کیا ہے (المغرب العربی، الجزائر ۱۹۶۸ء، مقدمہ)؛ لیکن یہ علمی کام جب ہی پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے اگر اس میں بحیثیت مجموعی المغرب، عربوں اور اسلام کا ذکر ہو۔ لفظ قومی (اسم صفت) (National) سیاسی اعتبار سے زیادہ ثقافتی مفہوم کا حامل ہے جبکہ سیاسی معاملات کے لیے وطنی کی اصطلاح زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے (دیکھیے علّال الفاسی: حدیث المغرب فی المشرق، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۹۹؛ الروح القومیة: کتاب مذکور، ص ۲۰۰؛ الحقوق الوطنیة: العلوی: الانوار الحسنیة، طبع المحمدیہ ۱۹۶۹ء، مقدمہ، ص ۳؛ التراث القومی (قومی ورثہ): الحبیب بورقیبہ، حیاتہ، جہادہ، تونس ۱۹۶۶ء، ص ۳۷؛ الحرکة الوطنیة (The nationalist movement)۔

**مآخذ**: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(M. BRETT)

(۳) ایران: انفرادی یا قومی بیداری کے نتیجے میں سیاسی، علاقائی اور نسلی قومیت اور قوم پرستی کے خیالات، یا کسی قوم کی رکنیت، یا قومی استحکام، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کی جذبات وغیرہ جنہوں نے ایران میں انیسویں صدی عیسوی میں رواج پایا تھا، سب مغربی یورپ کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ اس سے قبل فارسی زبان میں قوم، قومیت، قوم پرستی اور قوم پرست ایسے الفاظ یا ان کے مترادفات ناپید تھے۔ قوم، گروہ اور ملت کے لیے متعدد الفاظ مستعمل تھے، لیکن کوئی لفظ بھی قوم کے حقیقی مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا تھا۔ ان میں قدیم ترین لفظ اُمّۃ تھا (جو اب متروک ہو چکا ہے)۔ اس اُمّۃ کے افراد کی مشترکہ حکومت تھی اور وہ کم و بیش ایک متعینہ علاقے میں پائے جاتے تھے۔ ان میں باہمی ربط و ضبط تھا اور ان کا مفاد بھی یکساں تھا۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ وہ واضح تشخص اور مشترکہ تاریخ رکھتے ہیں اور دوسری اقوام سے وجہ امتیاز صرف ان کا مذہب ہے۔ قوم کے تصور بطور اُمّۃ کے بعد رعیت کی اصطلاح کا رواج ہوا اور حکمران کی ذات کو مابہ الامتیاز سمجھا گیا۔ قوم اور طائفہ کی اصطلاح کسی گروہ کے افراد کے درمیان گہرے ربط و ضبط کی مظہر تھی، جن کی مشترکہ زبان، مشترکہ مفادات اور مشترکہ احساسات و عزائم تھے، لیکن ان میں سے کوئی بھی خصوصیت کسی متعین ملک میں موجود نہ تھی اور نہ کسی مشترک حکومت کی رعایا ہونے ہی کے تصور نے انہیں متحد کیا ہوا تھا۔ دونوں اصطلاحات (قوم و طائفہ) میں تبادلی مضمرات پائے جاتے تھے۔ قدیم محاورے میں وطن سے مراد کسی شخص کے مرز بوم سے لی جاتی تھی۔ قرون وسطی ارباب میں تصوف اس سے "آسمانی بادشاہت" کا مفہوم لیتے تھے (دیکھیے اقتباس از ابن بزّاز: صفوة الصفا [تکملہ: ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء]، جس میں مذکور ہے کہ ایک شیخ طریقت سے حدیث: حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْاِیْمَانِ (وطن سے محبت ایمان کا جز ہے) کی بابت استفسار کیا گیا۔ پوچھنے والوں نے یہ سوال کیا کہ ایک کافر اپنے وطن، یعنی یورپ سے محبت رکھتا ہے تو اس صورت میں وطن سے محبت ایمان کا جز ہو سکتی ہے؟ شیخ طریقت نے جواب دیا کہ حدیث میں مذکور لفظ وطن سے مراد آسمانی بادشاہت ہے نہ کہ کوئی جغرافیائی خطہ (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، Add، عدد ۱۱۷۴۵،

ص ۲۸۹)۔ زمانۂ حال میں وطن سے مراد وطن مألوف ہے اور یہ لفظ میہن (= زادبوم) کا ہم معنی ہے۔ نژاد سے صرف نسل کا مفہوم لیا جاتا تھا نہ کہ قومیت کا۔ موجودہ زمانے میں نژاد پرستی کی ترکیب تحقیر آمیز انداز میں نسل پرستی کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اہل (جمع: اہالی) ان لوگوں کو کہتے تھے جو ایک محدود خطے میں سکونت پذیر ہوں اور وہ خاص طور پر ایک قوم نہ ہوں، اگرچہ قانونی اصطلاح کی رو سے اہلیت بمعنی قومیت مستعمل ہے۔ آخر میں ملت کی اصطلاح بھی آتی ہے، جو سب سے پہلے مذہبی گروہ یا قوم، بعد میں عوام اور آخر میں، یعنی انیسویں اور بیسویں صدی میں ایک سیاسی قوم کے مفہوم میں استعمال ہونے لگی (مثلاً جامعۂ ملل = League of Nationas اور ملل متفق = United Nations)۔ بہرحال یہ اصطلاح بعض ابہامات سے خالی نہیں ہے۔ عامی زبان میں ملت کے معنی عوام بھی ہیں۔ غالباً انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں لفظ ملی "عوامی" کے معنوں میں مستعمل تھا، مثلاً حکومت ملی (= عوامی حکومت) اور جبہۂ ملی (= عوامی محاذ)۔ یہ لفظ سرکاری (Governmental) کے مقابلے میں نجی (Private) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن آج کل کی فارسی میں ملی کردن (Nationalise)، یعنی قومی تحویل میں لینے کے معنوں میں آتا ہے۔ ایران کے دستوری انقلاب کے حامی ملیّون (Nationalists) کہلاتے تھے، لیکن اس کا اطلاق بیرون ملک کے قوم پرستوں پر نہ ہوتا تھا اور اب یہ اصطلاح متروک ہو چکی ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں مشیرالدولہ حسین خان سپہ سالار نے ملّیت کو قوم پرستی کے معنوں میں استعمال کیا تھا۔ اسی کا دعوٰی تھا کہ یہ انقلاب فرانس کی پیداوار ہے (دیکھیے ف۔ آدمیت: فکر آزادی، ص ۹۰، طہران ۱۹۶۱ء)، لیکن اس کا زیادہ چلن نہ ہو سکا اور عام طور پر یہ قومیت کے معنوں میں آتی ہے۔

اگرچہ پہلی صدیوں یا قرون وسطٰی میں قومیت کے اظہار کے لیے کوئی بھی اصطلاح نہ تھی، لیکن ایک تصور ضرور موجود تھا جو علٰحدہ تاریخی اور جغرافیائی تشخص پر دلالت کرتا تھا جس کی تعبیر موجودہ اصطلاح ایرانیّت سے کی جا سکتی ہے۔ اسی تصور کا ربط ایک مشترکہ ثقافتی اور ادبی پس منظر سے تھا۔ اس میں سیاسی قومیت یا علاقائی اور نسلی قوم کے شعور کا شائبہ نہ تھا، اگرچہ یہ قدیم ایرانی سلطنت کی یاد تازہ کرتا تھا۔ شعوبیہ [رک باں] کے زوال کے بعد اس یاد کو شاعروں نے زندہ رکھا، لیکن نقل و روایت کے دوران میں تفاصیل ماند پڑتی گئیں اور اساطیری روایات نے تاریخی حقائق کی جگہ لے لی۔ ادبی روایت کا اظہار نئی فارسی زبان میں ہوا، جس کا ظہور شعوبی تحریک کا اہم کارنامہ ہے اور اس نے سیاسی تنزل کے زمانے میں ایرانیوں کو متحد رکھا۔ اس رشتۂ اتحاد نے ایرانیوں میں اپنے تہذیبی ورثے پر فخر و مباہات کے احساس کو قائم رکھا۔ لسانی حدود نسلی اختلافات میں مزاحم نہ تھیں۔ دینی زبان کی حیثیت سے عربی کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے اور ایران کی حدود میں رہنے والی اقوام ترکی، کردی یا مقامی زبانیں بولتی تھیں۔

اسلامی عہد میں ایران ایک وسیع و عریض اسلامی دنیا کا ایک حصہ بن گیا جس کی بناے اتحاد اسلام تھا۔ عباسیوں کی حکومت کے زمانے میں ایک عالمگیر مملکت کے تصور کا احیا نئی صورت میں ہوا۔ اب مسلّمہ ملی تشخص دنیاے اسلام کا تھا۔ خلافت کی شکست و ریخت سے جو معمولی سے حکمران خانوادے ابھرے، انہوں نے قومی جذبات کے پروان چڑھانے میں کوئی مدد نہیں کی، کیونکہ وہ خود حکومت

کی مرکزیت کے خلاف تھے۔ غلاموں سے بھرتی کی ہوئی افواج بھی قومی جذبے کی پرورش میں حائل تھیں۔ بعض سیاسی تنظیمات جو سلجوقیوں، مغول اور تیموروں کے عہد حکومت میں وسیع اثر و رسوخ رکھتی تھیں، رعایا کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھیں۔ ان کے قائدین کی بدوی روایات بھی قومی جذبے کی ترقی کے لیے ایک نئی رکاوٹ بن گئی تھی۔ اس طرح قرون وسطی کے ایران میں ایسی قوم پرستی کے ارتقا کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی جس کا مدار کوئی خاص خطۂ زمین پر ہو اور اس میں رہنے والوں کا باہمی ربط و ضبط ہو، وہ مشترک حکومت کے تخیل سے سرشار ہوں اور مشترک مفادات، احساسات و جذبات اور خصائص کے حامل ہوں۔ بحیثیت مجموعی نظام حکومت عادلانہ نہ تھا۔ آنے والی بہتر حکومت کی جن توقعات نے عوام کو یک جان کر دیا تھا، وہ قومی کے بجائے دینی اور آفاقی نوعیت کی تھیں۔ جہاں تک مشترک مفادات کا تعلق تھا وہ پیشے، محلے اور قبیلے کی قیود و حدود سے نکل کر دینی مفادات بن گئے تھے۔ قومی خصائص میں بھی اتحاد کے بجائے اختلافات کا رجحان تھا۔ اول تو نسلی اختلافات تھے جو علاقائی یا صوبائی حدود سے ماوری تھے۔ ابتدائی صدیوں میں عرب اور عجم کے درمیان جو نفرت قائم تھی وہ بعد میں ترک اور تاجیک کے مابین قائم رہی؛ دوم مسلمانوں اور غیر مسلمانوں، سنیوں اور شیعوں میں مذہبی اور فرقہ وارانہ اختلافات تھے؛ سوم مقیم آبادی اور نیم مقیم آبادی، شہریوں اور دیہاتیوں، فوجی جماعتوں اور دیگر اشخاص میں علٰحدگی کی خلیج حائل تھی۔ اگرچہ یہ علٰحدگی مذہب کی بنا پر نہ تھی تو سیاسی بھی نہ تھی، بلکہ یہ سماجی اور اقتصادی عوامل کی بنیاد پر تھی۔ سیاسی مغائرت کے اظہار کا آسان ترین راستہ شدید علمی میدان تھا۔ اس میدان کارزار میں ایک فریق سلطنت کے قدیم ایرانی نظریے کا حامل تھا جبکہ دوسرا فریق اسلامی تصورات اور معتقدات پر ایمان رکھتا تھا، لیکن اس میدان میں بھی فریقین کی حیثیت واضح اور متعین نہ تھی۔ اسلامی فتوحات کے بعد سابقہ حکمران جماعتوں کے باقی ماندہ افراد نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ان میں سے بہتوں نے حکومت کے انتظامی شعبوں میں دخیل ہو کر نئے حکمرانوں کی خدمت کو شعار بنا لیا تھا، اس لیے اجنبی حکمرانوں سے گلو خلاصی کا جذبہ کچھ کمزور سا پڑ گیا تھا، اگرچہ بالکل ناپید بھی نہ تھا۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں صفویوں کے ظہور سے ایران اسلامی فتوحات کے بعد پہلی دفعہ ایک علاقائی ریاست کے طور پر ابھرا اور اثنا عشری شیعیت کو سرکاری مذہب قرار دے کر اسلامی دنیا سے علٰحدگی کا احساس اور خلافت عثمانیہ کے مقابلے میں قومی وحدت کا شعور جان بوجھ کر پیدا کر دیا گیا۔ دونوں حکومتوں کی معرکہ آرائی ترک اور ایرانی مخاصمت کے بجائے شیعہ سنی اختلاف کا عنوان بن گئی۔ اب یہ دونوں فرقے علاقائی طور پر بھی ایک دوسرے سے جدا تھے جبکہ مختلف لسانی گروہ بھی ایسی علٰحدگی کی مثال پیش کرنے سے قاصر تھے۔ صفوی عہد حکومت میں شیعیت، جو اس سے پہلے بے نواؤں اور محروم قسمت لوگوں کی پناہ گاہ رہی تھی، ایرانی قوم پرستی کی علمبردار بن گئی۔ چونکہ شیعہ، امام غائب (مستور) کو حقیقی حکمران سمجھتے ہیں، اس لیے وہ دنیوی حاکموں کو ان کی بدکرداری کی بنا پر غاصب قرار دیتے ہیں۔ (ان حالات میں) قوم پرستی کی یہ قسم سیاسی قومیت کے تصور سے میل نہیں کھا سکتی۔ حکومتوں سے شیعیوں کا رویہ بھی ابہام اور تشکیک سے خالی نہ تھا، اس لیے

حکومتوں کے خلاف جو تحریکیں اٹھی تھیں وہ دینی اغراض (امام معصوم کی آمد کے انتظار) کی حامل ہوتی تھیں۔ مقبول عام شیعیت اب بھی اپنے بعض سابقہ مناصب اور مراسم کے ساتھ قائم تھی۔ اگرچہ صفوی عہد نے کسی حد تک سیاسی قوم پرستی کے لیے راستہ ہموار کر دیا، لیکن پھر بھی کہیں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں حب الوطنی سے مذہبی جذبہ علیحدہ ہو سکا اور قدیم مذہبی وفاداریوں کی جگہ قومی وفاداریاں لے سکیں۔

اٹھارھویں صدی کے اختتام پر ہندوستان میں برطانوی پیش قدمی سے بعض حلقوں میں یہ خدشات پیدا ہونے لگے تھے کہ ایران میں برطانیہ کی تجارتی سرگرمیاں کہیں سیاسی غلبے کی تمہید نہ بن جائیں (رستم الحکماء: رستم التواریخ، طبع محمد مشیری، طہران ١٩٦٩ء، ص ٣٨٣، ٣٨٥)۔ عین اسی زمانے میں ایران اور دوسرے ممالک کے حالات کے درمیان غیر مفید موازنہ ہونے لگا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ٣٩٥)۔ انیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں بیرونی تسلط کا خطرہ صاف نظر آنے لگا اور بلا تأمل یہ محسوس ہونے لگا کہ مغربی یورپ اور روس کی دست درازی مسلمانوں اور اسلامی ممالک کے لیے خطرے کا لازم ہے۔ ترکی کی طرح ایران میں تحریک تجدد فوجی دباؤ کا نتیجہ تھی۔ جنگ میں روسی پیش قدمی سے، جو گلستان کے معاہدۂ صلح (١٨١٣ء) کی وجہ سے عارضی طور پر رک گئی تھی، ایرانی حکومت نے یہ سمجھ لیا تھا کہ اگر ایرانی فوج کی جدید خطوط پر تنظیم و ترتیب نہ کی گئی تو وہ روسی حملے کے سامنے ٹھیر نہیں سکے گی (اگرچہ مابعد کی کوششیں سرگرمی اور استقلال سے عاری تھیں)۔

ایران میں قوم پرستی، حب الوطنی اور تجدد پسندی کے جذبات اس طرح باہم ملے جلے تھے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

اس اثنا میں حکومت کے عہدے دار جو سرکاری نمائندے بن کر بیرونی ممالک کا سفر کرتے تھے، اور تجار اور دوسرے افراد جو ملک سے باہر جاتے تھے، ایران کی پس ماندگی کی وجوہات دریافت کرتے تھے۔ ان میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ پس ماندگی عدل و انصاف اور منظم انتظامیہ کے فقدان کے سبب سے ہے کیونکہ عدل و انصاف کی توقیر ہی مغربی یورپ کے تجدد اور ترقی کی ضامن ہے۔ جب اس فکر و نظر کی رسائی وسیع تر حلقے تک ہوئی تو رشوت ستانی اور ناانصافی کے خلاف احتجاج کی تحریک آہستہ آہستہ ابھرنے لگی۔ اس تحریک کا فکری سرچشمہ مغربی یورپ تھا جس میں حب الوطنی اور قوم پروری کی ہم آہنگی تھی۔ اگرچہ ابتدا میں یہ تحریک فرنگیوں کے خلاف نہ تھی، لیکن تمباکو کی اجارہ داری سے متعلقہ حوادث اور ملک کی اقتصادی حالت کو سنبھالا دینے کے لیے غیر ملکیوں کے لیے مراعات اور قرضوں کی تخفیف کے لیے ناصرالدین شاہ کے اقدامات نے غیر ملکیوں کے خلاف کچھ نفرت کا جذبہ پیدا کر دیا۔ جونہی یہ تحریک فرنگیوں کے خلاف ہوئی اس کا اسلامی رنگ زیادہ نکھر کر سامنے آنے لگا، لیکن اس حب الوطنی میں بھی زیادہ تر مذہبی جذبہ ہی کارفرما تھا۔ اس پر بھی یہ تحریک بدعنوان حکومت کے خلاف احتجاجی نوعیت کی تھی اور ملکی خرابیوں کی اصلاح کے لیے انتظامی اصلاحات کا مطالبہ کرتی تھی۔ یہ تحریک تجدد پسندی کی علمبردار تھی اور اس کے حامی ان معنوں میں قوم پرور تھے کہ وہ عوام کے لیے کسی حد تک حکومت خود اختیاری یا عوامی حکومت کے قیام کا نصب العین رکھتے تھے، اگرچہ ان کی ابتدائی شرط یہ تھی کہ

شاہ کے لا محدود اختیارات کم کر دیے جائیں۔ اس وقت منتخب نمائندوں کی ذمے دار حکومت کا قیام ان کے مقاصد میں شامل نہ تھا۔

۱۸۱۱ء میں عباس میرزا نے دو طلبہ کو انگلستان "ایسے علوم کی تحصیل کے لیے بھیجا جو اس کی ذات اور اس کے ملک کے لیے نافع ہوں"۔ اس کے بعد مزید پانچ طلبہ ۱۸۱۵ء میں ہندسہ، طب، اسلحہ سازی، حساب اور علوم طبیعیات کی تعلیم کے لیے بھیجے گئے۔ ان میں سے دو طلبہ نے بلند مناصب حاصل کیے: (۱) میرزا جعفر مشیر الدولہ، جس نے ہندسے کی اعلٰی تعلیم پائی تھی، ناصر الدین شاہ کی قائم کردہ کونسل آف سٹیٹس کا صدر بنا؛ (۲) میرزا محمد صالح نے انگریزی، فرانسیسی، لاطینی زبانوں، علوم طبیعیات، تاریخ اور فن طباعت کی تعلیم حاصل کی تھی، وہ پہلے سرکاری مترجم اور بعد ازاں وزیر مقرر ہوا۔ اس نے اپنے روزنامچے میں برطانیہ کے پارلیمانی نظام حکومت اور سیاسی اداروں کا حال لکھا ہے (سفر نامہ، طبع اسمٰعیل رائن، طہران ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۰ء)۔ اس نے انگلستان میں جو آزادی دیکھی تھی اس کی بے حد تعریف کرتا ہے۔ اس نے روس اور ترکیہ کی بھی سیاحت کی تھی۔ تنظیمات کا ذکر کرتے ہوے وہ تاریک خیال ملاؤں کی مذمت کرتا ہے جو ان کے نفاذ کے مخالف تھے۔ ابو الحسن شیرازی نے، جسے فتح علی شاہ نے انگلستان بھیجا تھا، حیرت نامہ میں وہاں کے عدل و انصاف اور امن و امان کا حال لکھا تھا اور اپنے ملک کے حالات کا وہاں کے حالات سے مقابلہ کیا تھا۔ خسرو میرزا عباس میرزا کا بیٹا تھا اور ایسے روسی سفیر Grebaiedov کے قتل پر، جسے ایک سال پیشتر پرجوش ہجوم نے ہلاک کر دیا تھا، معذرت کرنے کے لیے ۱۸۲۹ء میں روس بھیجا گیا تھا۔ اس نے اپنے روزنامچے میں لکھا: "یہ امر قابل افسوس ہے کہ ہمارے ہمسائے نے ایک مختصر سی مدت میں جو ترقی کی ہے، ہم اسے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر کچھ غور و فکر نہ کریں، بلکہ بیرون ملک جا کر اپنی آنکھیں بند کر لیں" (مزید دیکھیے فکر آزادی، ص ۲۱ ببعد)۔ ایک دوسرا ایرانی میرزا خانلر خان اعتصام الملک تھا جس نے اپنے روزنامچے میں برطانوی پارلیمانی نظام پر اظہار خیال کیا تھا۔ اسے ۱۸۶۳-۱۸۶۵ء میں ایرانی وفد کا سیکرٹری بنا کر انگلستان بھیجا گیا تھا (دیکھیے دیمو کراسی انگلستان، در سخن، ۲/۲ (بہمن ۱۳۲۳/۱۹۴۴ء): ۹۶ تا ۱۰۴)۔

جدت پسندی اور قوم پرستی میں نمایاں ترقی کہیں ناصر الدین کے عہد میں جا کر ہو سکی۔ اس کے پہلے صدر اعظم امیر نظام میرزا تقی خان امیر کبیر نے، جو روس اور ترکیہ کی سیاحت کر چکا تھا، مرکزی حکومت کو مضبوط کرنے کے لیے بہت سی فوجی، مالی اور انتظامی اصلاحات کیں۔ اس نے دار الفنون کی تاسیس کی۔ یہ پہلی درس گاہ تھی جہاں دیوانی اور فوجی دفاتر کے عملے کو تربیت دینے کے لیے جدید علوم پڑھائے جاتے تھے۔ اس نے دینی جماعتوں کا اقتدار کم کرنے کی بھی کوشش کی، لیکن اس کی تمام اصلاحات ناکام رہیں۔ جدید افکار کی اشاعت میں میرزا حسین خان سپہ سالار مشیر الدولہ نے بڑی اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس نے فرانس میں تعلیم پائی تھی اور وزارت خارجہ کے تحت بمبئی، تفلس اور استانبول میں بھی خدمات انجام دی تھیں۔ ۱۸۷۱ء سے تین سال تک وہ صدر اعظم کے علاوہ بہت سے محکموں کا وزیر رہا تھا۔ اس نے ترکی سے جو خطوط لکھے تھے، ان میں یورپی سیاست، عثمانی مملکت میں آزادی کی تحریکوں، یورپ میں تعلیم اور تمدن کی اشاعت، اور ایران

میں سرکاری اصلاحات سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی یہ راے تھی کہ متمدن دنیا میں زندگی کے لیے عوامی نمائندوں پر مشتمل اسمبلی، آزادی، انسانی حقوق کی ضمانت اور قانونی مساوات پیشگی شرائط ہیں۔ یونانیوں کی بغاوت کے متعلق، جس کی قومی نوعیت کا اسے اعتراف تھا، اس نے لکھا ہے: ”فرانسیسی مملکت کے بنائے ہوئے قوم پرستی کے اصول کہ ہر قوم پر اس کے نمائندوں کی حکومت ہوگی اور وہ دوسری اقوام کے اسیر نہ ہوں گے ان ممالک میں بھی اشاعت پا گئے ہیں“، (فکر آزادی، ص ۹۰)۔ ایک دوسرے خط میں اس نے لکھا تھا کہ بیرونی ممالک ایک قوم کی ترقی، تعلیم اور استعداد کا اندازہ چار چیزوں سے کرتے ہیں: ایک باقاعدہ صحافت کا قیام جو مفصل اندرونی اور بیرونی خبریں دے سکے؛ (۲) دستکاریوں، صنعتوں اور تجارت کے قیام کی ہمت افزائی؛ (۳) سفارتی نمائندوں کی قابلیت؛ (۴) طاقتور اور منظم فوج جو جدید ہتیاروں سے مسلح ہو اور ہنگامی حالت میں ملک کا دفاع کر سکے (کتاب مذکور، ص ۹۹)۔ اس کا یہ اعتقاد تھا کہ ایک ملک کی پس ماندگی بیرونی مداخلت کو دعوت دیتی ہے، اس لیے تجدد پسندی کی دعوت سے اس کا اور امیر کبیر کا یہ مقصد تھا کہ بیرونی مداخلت کا سدباب کیا جائے، لیکن وہ ایک مصیبت میں گرفتار ہو گئے، کیونکہ موجودہ حالات میں ملک کو جدید قالب میں ڈھالنا بیرونی سرمایہ اور ماہرین فن کے بغیر مشکل نظر آتا تھا۔ رائٹر کو ملنے والی رعایت بھی، جو اگرچہ قبل از وقت تھی، صحیح اور مناسب حال تھی (دیکھیے محمود فرہاد معتمد: سپہ سالار اعظم، طہران ۱۹۳۷ء، ص ۵۱ ببعد)۔ اسی زمانے میں ایک قسم کا متضاد رجحان بھی کار فرما تھا جس کا محرک عمل بھی قوم پرستی ہی کا جذبہ تھا، لیکن وہ تجدد پسندی کے سخت خلاف تھا۔ بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ ترقیاتی پروگرام سے بیرونی اثر و رسوخ میں اضافہ ہوگا اور جب تک ملک کے ذرائع آمدنی کو ترقی نہ دی جائے ایران کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ انداز فکر ذرائع مواصلات کی توسیع میں بھی امید و بیم کا مظہر تھا، مبادا اس سے بیرونی حملے کو مدد مل سکے۔

حسین خان کے جن رفقائے کار نے تجدد پسندی کے مطالبے کو تقویت دینے میں اہم کردار ادا کیا، وہ یہ ہیں: میرزا یوسف خان مستشار الدولہ، مجد الملک سینکی، ملکم خان اور (اس کے واسطے سے) جمال الدین افغانی [رک باں] اور میرزا آقا خان کرمانی۔ ان کا نصب العین ایران کے اقتدار، آزادی اور خوشحالی کو مضبوط اور عوام کو اپنے ملک کی حکمرانی میں زیادہ سے زیادہ شریک کرنے کا اہتمام تھا۔ مجد الملک نے اپنے رسالۂ مجدیہ، مکتوبہ ۱۸۷۱-۱۸۷۲ء میں شاہ کی غفلت اور ملک کی انتظامی حالت پر حرف گیری کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عوام ہی بڑی اقوام کی طاقت کا سر چشمہ ہیں (رسالۂ مذکور، طبع سعید نفیسی، طہران ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء، ص ۱۱) اور ملکی امن و امان اور خوشحالی کے لیے ایک اسمبلی کا تقاضا کیا ہے (ص ۳۷)۔ مستشار الدولہ نے، جو ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں ایرانی سفارت متعینۂ پیرس میں ناظم الامور تھا، اپنے قیام پیرس کے دوران میں لنڈن کا بھی سفر کیا تھا، اس نے ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء میں ولی عہد مظفر الدین کو لکھا تھا کہ ایران صرف اصلاحات اور نئے آئین کے نفاذ سے تباہی سے بچ سکتا ہے۔ اس طرح وہ متمدن اقوام میں اپنا وقار دوبارہ حاصل کر سکے گا۔ اس نے اپنے ایک مضمون یک کلمہ میں، جس کی بڑی اشاعت ہوئی تھی، فرانس

اور انگلستان کی منظم فوجی انتظامیہ، خوشحالی، دولت، صنعت، تعلیم، امن و امان اور آزادی کا ذکر کیا تھا ۔ وہ ایک قدیم اسلامی مختصر اقتباس نقل کرتا ہے "سلطانی بغیر مال، مال بغیر نشو و نما اور نشو و نما بغیر عدل و انصاف ممکن نہیں اور پوچھتا ہے کہ اسلام کا مدار تو انصاف پر ہے، پھر ایران اتنا پس ماندہ کیوں ہے ۔ اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یورپ کی ترقی کا راز قانون کی بالا دستی میں مضمر ہے اور اسی چیز کا ایران میں فقدان ہے ۔ وہ فرانسیسی دستور اور اس کے فوائد کی بھی تحلیل کرتا ہے اور آخر میں یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ چونکہ مسلمان اپنے سیاسی طرز عمل میں اسلامی شریعت کے احکام کو بھلا بیٹھے ہیں، لہٰذا فرانسیسی دستور کے عطا کردہ ہی وہ حقوق ہیں جن سے ہر مسلمان کو متمتع ہونا چاہیے (کتاب مذکور، تبریز ۱۹۰۷ء؛ بار دوم رشت ۱۹۰۹ء) ۔

ناصر الدین شاہ کے عہد حکومت میں حکمران جماعت کے ہاتھوں اقتدار کے ناجائز استعمال اور مذہبی جماعتوں کی تنگ خیالی کے سبب عوام میں نفرت پھیل گئی ۔ مزید براں یورپی طاقتوں نے ایران کی جو تذلیل کی تھی، اس کے خلاف بھی رد عمل پیدا ہوا؛ (اگرچہ دستور کے عطا ہونے کے بعد ایرانی قوم پرستی کی تحریک میں یہ اہم عنصر نہیں تھا) ۔ ایران کا مخالفانہ مقابلہ یورپی ممالک سے کیا جاتا تھا جب کہ (ایرانیوں کی) چھوٹی سی اقلیت شاہ ایران کے لامحدود اختیارات پر معترض تھی ۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یورپ کے پاس ترقی کا راز ہے (اگرچہ کوئی بھی اس کی ماہیت سے آگاہ نہ تھا) ۔ انھیں امید تھی کہ مغربی طرز حکومت کے اپنانے سے یہ راز حاصل ہو جائے گا اور ملک میں اصلاحات نافذ ہو جائیں گی ۔ اس طرح ملک بیرونی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کا مقابلہ کر سکے گا جس سے حکومت کا بگاڑ مدد دے رہا ہے ۔ ناظم الدولہ ملکم خان جلفہ کا ایرانی ارمنی باشندہ تھا، جو پیرس میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد لندن میں ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۹ء ایران کا سفیر رہا تھا ۔ وہ اس خیال کا سب سے بڑا ترجمان تھا ۔ اس کی نگارشات میں جان سٹورٹ مل (John Stuart Mill) اور (Mirabeau) کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے ۔ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ترقی پسند بنتا چلا گیا ۔ اس نے رسائل اور مضامین چھاپنے کے علاوہ ۱۸۹۰ء میں لندن سے ایک فارسی اخبار "قانون" اپنے زیر ادارت نکالا تھا، جس میں اس نے اندرونی خلفشار، رشوت ستانی، اقربا پروری اور "سینٹ پیٹرز برگ اور کلکتے" سے ایران پر بیرونی دباؤ کی مذمت کی تھی ۔ اس کی رائے میں ان خرابیوں کا علاج فنی (تکنیکی) ترقی اور انتظامی اور آئینی اصلاحات تھیں ۔ (وہ بڑی جانفشانی سے یہ ثابت کرتا تھا کہ یہ اصلاحات شریعت سے متصادم نہیں ہیں) ۔ پہلے تو ملکم خان کا یہ خیال تھا کہ "اوپر سے" اصلاح ہو سکتی ہے ۔ اس نے ایک سابقہ مضمون بعنوان کتابچۂ غیبی، جو اس نے غالباً ۱۸۵۹ اور ۱۸۶۰ء کے درمیان ترکی تنظیمات کی تقلید میں لکھا تھا، میرزا جعفر مشیر الدولہ (جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے وہ ان اولین طلبہ میں سے ایک تھا جنھیں حکومت نے اعلٰی تعلیم کے لیے ایران سے باہر بھیجا تھا) کی خدمت میں پیش کیا اور اس کو تاکید کی کہ وہ بزرگ سیاستدان اور بیرونی ممالک کے حالات سے باخبر ہونے کے سبب ناصر الدین شاہ کو یہ مضمون دکھلا دے اور ان حقائق کی تشریح بھی کر دے ۔ اس نے یہ بھی لکھا تھا کہ ملک ایران کو ہمسایہ طاقتوں نے پامال اور بہت سی آفتوں

خصوصاً رشوت نے زار و نزار کر دیا ہے۔ وہ آگاہ کرتا ہے کہ بیرونی دنیا کے حالات ہمیشہ ایک جیسے نہیں رہیں گے۔ ہندوستان میں غدر ہمیشہ نہیں رہے گا اور ہزیمت خوردہ روس یورپ میں نقصان اٹھانے کے بعد ہمیشہ اپنے معاملات میں نہیں الجھا رہے گا۔ ایرانی صوبوں (پر ملکیت) کے دعویدار خود اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اس وقت دو طوفان سینٹ پیٹرز برگ اور کلکتے سے ایران کی طرف بڑھ رہے تھے۔ ملکم خان بیان کرتا ہے کہ ایرانی وزرا اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ ایران کی قدامت ان مصائب سے بچاؤ کا کام دے سکے گی۔ ان کو کتنا ہی خبردار کیا جائے کہ وہ اس سیلاب میں غرق ہو جائیں گے، لیکن وہ یہی کہیں گے "تین ہزار سال سے ہماری وہی حالت چلی آرہی ہے، لہٰذا اس طوفان سے بھی ہم بچ جائیں گے"۔ ملکم خان واضح کرتا ہے کہ اب حالات بدل گئے ہیں اور ایران ہمسایہ ممالک کی فوج کے مقابلے میں ٹھہر نہیں سکتا؛ یورپ نے فنی اعتبار سے بڑی ترقی کی ہے جبکہ ایران میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، خصوصاً مالی انتظام کے اعتبار سے بھی اس کی پیش رفت بڑی اہم ہے اور ایران بے حد پس ماندہ ہے۔ پھر وہ اپنے اصلاحی خیالات، جو انتظامی اور قانون سازی کے اختیارات کی تعریف پر مبنی ہیں، پیش کرتا ہے (مجموعۂ آثار ملکم خان، طبع محمد محیط طباطبائی، طہران ١٩٤٨-١٩٤٩ء، ص ١ ببعد)۔

ایک دوسرے مضمون، دستگاہ دیوان میں، جو تمام تر مالی اصلاحات کی ضرورت پر لکھا گیا ہے، اس نے اپنے اخبار کے قارئین کو ترکی کے حشر سے آگاہ کرتے ہوئے لکھا ہے "جہاں تک کسی بیرونی ملک کی جانب سے مداخلت اور دست اندازی کا تعلق ہے ترکی اور ایران کے حالات یکساں ہیں۔ عیسائیوں کا تحفظ ثانوی مسئلہ ہے جبکہ اہم ترین بات یورپی طاقتوں کی ہنگامہ آرائی ہے جس نے غیر متمدن اقوام کا جینا دوبھر کر دیا ہے (کتاب مذکور، ص ٣٧ ببعد)۔ ایک پہلے مقالے بعنوان تنظیم لشکر و مجلس ادارہ یا انتظام لشکر و مجلس تنظیمات میں ملکم خان نے اپنے آپ کو ایسا مقالہ نگار ثابت کیا ہے جو یہ محسوس کرتا ہے کہ انتظامیہ کے ایک شعبے کی اصلاح دوسرے شعبے کے بغیر ممکن نہیں۔ وہ اس رائے سے نفرت کرتا ہے کہ یورپی سلاح خانہ یورپ کے محکمۂ محصول کے بغیر بن سکتا ہے بلکہ وہ آئین پر مبنی حکومت کی ضرورت کا اعادہ کرتا ہے (کتاب مذکور، ص ٩٨ ببعد)۔ ناصر الدین شاہ کے قتل کے قریبی زمانے میں اس نے ایران کی آزادی کو درپیش شدید خطرے کا احساس کر لیا تھا۔ اس نے تمام باشندوں، ایرانیوں، آذر بیجانیوں، کردوں اور افغانوں سے التماس کی کہ وہ اپنے تمام اختلافات ختم کر کے شاہ کی حکومت کو نئی وحدت ملی پر استوار کرنے کے لیے متحد ہو جائیں (کتاب مذکور، ص ١٨٢ ببعد)۔ ندائے انصاف (*The call to justice*) میں جو ١٩٠٥ء میں ناصر الدین شاہ کی خدمت میں پیش کی گئی، ملکم خان اس خطرے سے آگاہ کرتا ہے جو ترقی یافتہ اقوام کی طرف سے ایران کو درپیش ہے اور (اس کے تدارک کے لیے) دستور ساز اسمبلی کے قیام اور تقریر و تحریر کی آزادی کا تقاضا کرتا ہے۔ آزادی اور بے باکی میں فرق بیان کرتے ہوئے وہ اسلام کے اصول، امر بالمعروف و نہی عن المنکر (اچھے کاموں کا حکم دینا اور برے کاموں سے روکنا) کی روشنی میں آزادی کی تشریح و تفسیر کرتا ہے۔

مرزا آقا خان کرمانی (١٨٥٣ تا ١٨٨٤ء)

جس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ استانبول میں گزارا تھا، بہت سے یورپی مفکروں بالخصوص روسو (Rousseau) اور مونٹیسکو (Montesque) سے متاثر تھا۔ وہ اسلامی تعلیمات کا چنداں قائل نہ تھا۔ مزدک کو یورپی سوشلسٹوں، انقلابیوں، متشککوں، اور کمیونسٹوں کی اعلٰی مثال قرار دیتا تھا (سہ مکتوب، اقتباس از ایف۔ آدمیت: اندیشہ ہاے میرزا آقا خان کرمانی، ص ۲۳۸، طہران ۱۹۶۷ء)۔ ملکم خاں کی طرح وہ مغربی علوم، صنعت و حرفت اور سائنسی اداروں کو ترقی کی اولین شرط قرار دیتا تھا۔ اس کی یہ راے تھی کہ اگر ایرانیوں نے اپنی آزادی برقرار رکھنا ہے اور دنیا میں عزت و وقار حاصل کرنا ہے تو انہیں اپنے ماضی کو فراموش کر کے نئے سرے سے قومی زندگی کو استوار کرنا چاہیے۔ قفقاز کی مثال پیش کرتے ہوے، جو روس کے تسلط میں آ گیا تھا اور ہندوستان جسے صرف پانچ ہزار انگریز سپاہیوں نے اپنے دام فریب میں اسیر کر رکھا تھا اور ترکی جسے انگریز سفیر کی تلون مزاجی کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑا تھا، مرزا ملکم خان نے ایرانیوں کو متنبہ کیا تھا کہ اگر ایرانیوں نے علم کے میدان میں پیش رفت نہ کی یا اپنے وسائل کو ترقی نہ دی تو ایران (کسی ملک کی) نو آبادی بن جائے گا۔ اس نے لکھا تھا کہ ہمیں، یعنی رعیت ایران کو اندرونی ظالم پاؤں تلے روند رہے ہیں اور بیرونی ممالک اور متمدن اقوام ہم سے نفرت کرتی اور الزام دیتی ہیں۔ کل کو ہمیں ان کی نوجیں، ان کے سپاہیوں کے قیدی اور ان کے بار برداری کے جانور اپنے گھروں اور سموں سے پامال کر دیں گے (صد خطابہ، مقتبس از ایف۔ آدمیت: کتاب مذکور، ص ۲۲۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ یورپی علوم و فنون اور فنی مہارت کے حصول کا حامی تھا، لیکن دوسری اقوام کے خلاف یورپی طاقتوں کی جارحیت کی بھی مذمت کرتا تھا (ہشت بہشت، مقتبس، در کتاب مذکور، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲)۔ ملکم خاں کی طرح اس کا نصب العین بھی قومی بیداری تھا اور وہ قومی سرحدات، شاہ ایران، اس کی حکومت اور ملکی آزادی میں بیرونی طاقتوں کی دست اندازی کا سد باب کرنے کے لیے تجدد پسندی کا مدعی تھا۔ مرزا آقا خاں کرمانی پہلے مصنفوں، بالخصوص جلال الدین مرزا قاچار اور مرزا فتح علی آخوند زادہ (Akhundov)، جس نے اگرچہ اپنی عمر کا بیشتر حصہ روس کی ملازمت میں قفقاز میں گزارا تھا، لیکن پھر بھی وہ پرجوش محب وطن ایرانی تھا، وغیرہ کے زیر اثر تھا۔ مرزا آقا خاں کی نظروں میں اسلام سے قبل کا ایران قدیم سمایا ہوا تھا، اس لیے اس کی کتابوں میں عربوں اور سامیوں کے خلاف رجحانات ملتے ہیں (دیکھیے آدمیت: کتاب مذکور، ص ۲۵۲ ببعد)۔ ملکم خاں اور مرزا آقا خاں کے کام کو بہت سے لوگوں نے جاری رکھا۔ ان میں ایک مرزا آقا فرصت شیرازی بھی تھا۔ اس نے ایک سلسلۂ مضامین میں حریت، مساوات اور علم کو ترقی کی چابی قرار دیا ہے اور ایران کی خستہ حالی کا مخالفانہ مقابلہ ہندوستان سے کیا ہے اور اسے جہالت اور استبداد کا نتیجہ بتلایا ہے (مقالات علمی سیاسی، بمبئی ۱۹۰۳-۱۹۴۵ء؛ بار دوم، طہران ۱۹۰۷-۱۹۰۸ء)؛ (۲) ملک المتکلمین نے ایران کے ذرائع اور وسائل کو ترقی دینے کی ضرورت پر زور دیا اور جاپان کی مثال پیش کر کے کارخانوں کے قیام کی سفارش کی (دیکھیے ایم۔ ملک زادہ: زندگانی ملک المتکلمین، طہران ۱۹۴۶ء، ص ۹۱ ببعد)۔ ایران سے باہر رہنے والے ایرانیوں، مثلاً مرزا عبدالرحیم نجار زادہ (Talibov) نے

مسالک المحسنین اور زین العابدین مراغی نے سفر نامہ ابراہیم بیگ میں ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان تمام حضرات نے علمی سر گرمی میں اہم حصہ لیا تھا، جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں دستوری اصلاح کی تحریک پر منتج ہوئی (اس تحریک کی نوعیت کے لیے مزید دیکھیے A. K. S. Lambton: The Persian constitutional revolution of 1905-6، در Revolution in the Middle East، طبع P.J. Vatikotis، لنڈن ۱۹۷۲ء، ص ۱۷۳ تا ۱۸۳۔ نیز دیکھیے جمعیة، پرشیا، دستور، ایران)۔

دستوری انقلاب کا راستہ صاف کرنے والے زیادہ تر اعلٰی سرکاری ملازم، علما اور سوداگر تھے۔ تحریک میں وسعت پیدا ہوئی تو مساوات اور آزادی کے مطالبے کا نعرہ بلند ہوا، لیکن ان میں سے کسی ایک کی بھی قانونی یا آئینی تشریح نہ ہو سکی۔ عام طور پر ان کا مطلب ظلم سے رہائی لیا گیا اور اکثریت نے یہ خیال کیا کہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کسی رکاوٹ کے بغیر نافذ ہوگا اور قانون شریعت ان کی زندگی کا دستور العمل ہوگا۔ اس سے ان کا بنیادی مقصد عدل و انصاف کا اہتمام اور لوٹ کھسوٹ کا محدود کرنا تھا۔ (لوگوں میں) یہ احساس پیدا ہو چکا تھا کہ شاہ نے عدل و انصاف کے تقاضوں سے آنکھیں بند کرکے عوام کے افلاس اور ملکی معاملات میں بیرونی اثر و رسوخ اور مداخلت کو دعوت دی ہے۔ اس تحریک پر قومی رنگ کے غالب ہونے کا یہ سبب تھا کہ عوام نے حکومت کے انتظام و انصرام میں پہلے سے زیادہ شرکت کا مطالبہ کیا تھا اور ملک کے مادّی ذرائع کو اجنبیوں کے تصرف میں دینے پر احتجاج کیا تھا (آزادی کی تشریح و تعبیر کرتے ہوئے اس کو اسلام اور ایران پر حملے کے مترادف سمجھا گیا)۔

اس فکر و نظر میں تضاد بھی تھا۔ طرفین مدد کے لیے بیرونی ممالک کی طرف دیکھتے تھے۔ دستور پسند، برطانیہ (اگرچہ روس کے ساتھ ۱۹۰۷ء کا معاہدہ ان کے لیے حیرانی اور مایوسی کا باعث تھا) اور رجعت پسند روس کی طرف نظریں جمائے ہوئے تھے۔ یہ لوگ ایرانی عوام کے بجائے ان ممالک کے حکمران طبقے سے زیادہ موانست رکھتے تھے۔ اگرچہ روس نے دستور پسندوں کی کوششوں کو ناکام بنانے کے لیے رجعت پسندوں، ولی عہد محمد علی مرزا اور شاہ ایران کی مدد کی تھی اور تحریک پر روس کی مخالفت کا اثر پڑ چکا تھا، لیکن یہ تحریک پھر بھی عوامی تھی اور کسی بیرونی ملک کے خلاف نہ تھی۔ انجمنوں (مقبول عام سیاسی جماعتوں) کے قیام سے یہ تحریک ظلم و ستم کے خلاف مزاحمت اور اپنے معاملات کے انتظام و انصرام کے عوامی حق کے مطالبے کا عنوان بن گئی۔ (نیز دیکھیے A. K. S. Lambton: Secret societies and the persian Revolution of 1905-6، در St. Antony's Papers، عدد ۴، Middle Eastern Affairs، عدد ۱، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ The Political Role of the Anjumans 1906-11، در St. Antonys' papers، عدد ۱۶، Middle Eastern Affairs، عدد ۳، لنڈن ۱۹۶۳ء۔ اب رشتۂ اتحاد علاقائی یا نسلی قومیت کا تصور یا عدل پرور حکومت کی یاد نہ تھا بلکہ اسلام تھا، ان کا حقیقی حکمران اب بھی امام غائب (مستور) تھا۔

۱۹۱۱ء میں آئین کے تعطل سے اہل ایران کو ندامت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے علاوہ پہلی جنگ عظیم کے دوران ایران میں بد امنی کا دور دورہ رہا۔ اس سے لوگوں کا عوامی قوم پرستی کی طرف رجحان ہو گیا جو استعمار دشمن ہونے کے علاوہ سوشلزم اور خیالی قوم پرستی کا ملغوبہ تھی۔

ابوالقاسم عارف (م ۱۹۳۴ء)، جو آئینی انقلاب کا شاعر تھا، حب الوطنی اور آزادی کے قصیدے کہا کرتا تھا، لیکن ادیب پشاوری (۱۸۴۴-۱۹۳۰ء) ان اولین شاعروں میں سے ایک تھا جو حب الوطنی اور قوم پروری کے گیت گایا کرتے تھے۔ اس نے شہنشاہیت کے خلاف بہت کچھ لکھا، لیکن محمد ابراہیم فرخی (۱۸۸۸-۱۹۳۹ء) نے قوم پرستی کا رشتہ سوشلزم سے جا ملایا۔ عام طور پر شاعروں اور مصنفوں نے ایران قبل از اسلام کی تمجید اور تقدس کی طرف اپنی توجہ مرتکز کر لی۔ قومی فکر اور تفخر و مباهات کے جذبات کو پختہ کرنے کے لیے برلن میں ایک ادبی تحریک کا آغاز ہوا (اس کے ابھارنے میں مستشرقوں کی نگارشات نے اہم کردار ادا کیا تھا)، جہاں کہ بہت سے ایرانیوں نے ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ کے زمانے میں پناہ لے رکھی تھی۔ انھوں نے ایک ادبی رسالہ جاری کیا جو ایک افسانوی لُہار کے نام پر کاوہ کہلاتا تھا [رک بہ کاوہ]۔ عشقی (۱۸۹۳-۱۹۲۴ء)، پور داؤد (۱۸۸۹-۱۹۶۹ء) اور دوسرے شعرا رسالے کے قارئین کو قدیم ایران کی روح کی یاد دلاتے رہتے تھے۔ سید محمد علی جمال زادہ (پیدائش ۱۸۹۵ء) جو سید حسن تقی زادہ (م ۱۹۶۹ء) کے ساتھ رسالے کا مدیر رہا تھا، نیز دوسرے حضرات اپنے مضامین میں ایران کی عظمت گزشتہ کے گیت گایا کرتے تھے۔ احمد کسروی نے قومی اور مذہبی رسائل شائع کیے تھے (نیز دیکھیے B. Alavi: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur* برلن ۱۹۶۴ء)۔

۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم کے دوران اور مابعد کے برسوں میں نیم قومی قسم کی بہت سی بغاوتیں ہوئیں، جن کے قائد گیلان میں مرزا کوچک خان (۱۹۱۵-۱۹۲۰ء) آذربیجان میں خیابانی (۱۹۲۰ء) اور خراسان میں مرزا تقی خان تھے (۱۹۲۱ء)، لیکن ان میں سے کوئی بھی وسیع معنوں میں قوم پرست نہ تھا اور نہ یہ یورشیں ملک بھر میں پھیل ہی سکیں۔ ۱۹۲۱ء کے پر امن انقلاب کے بعد رضا خان (بعد ازاں رضا شاہ پہلوی) نے اقتدار سنبھال لیا، جنھوں نے مسلح افواج کی تعداد اور استعداد بڑھانے کے لیے سرگرم کوششیں کیں۔ ۱۹۲۵ء تک انھوں نے مرکزی حکومت کا اقتدار ملک کے بیشتر علاقوں پر بحال کر دیا تھا اور اسی سال ۳۱ اکتوبر کو وہ خود تاج و تخت کے مالک بن گئے۔ بیرونی طاقتوں کی نظروں میں ایران کا وقار دوبارہ قائم کرنے اور ایرانی معاملات میں ان کی دخل اندازی کو محدود کرنے کے اقدامات کیے گئے۔ ۱۹۲۶ء میں بیرونی ممالک کے خصوصی امتیازات اور مراعات منسوخ کر دی گئیں [رک بہ تنظیمات]۔ رضا شاہ کا مصمم ارادہ تھا کہ ایران کو جدید طرز کا ملک بنا دیا جائے۔ اس کے لیے انھوں نے صنعتی اور اقتصادی ترقی میں مزید پیش رفت کا اہتمام اور حکومت کے دائرۂ عمل کو وسیع کیا۔ ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لیے مزید سرمائے کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے تیل کی صنعت کی طرف توجہ کی۔ مابعد جنگ کی سرد بازاری کی وجہ سے تیل کی قیمتیں گھٹ گئی تھیں اور ان کے ساتھ شاہی معاوضے کے طور پر ملنے والی رقم بھی کم ہو گئی تھی۔

۱۹۳۲ء میں اینگلو پرشین آئل کمپنی کی مراعات منسوخ کر دی گئیں اور ۱۹۳۳ء میں ایک نیا معاہدہ طے پایا جس کی رو سے معاوضے کی رقم میں معتدبہ اضافہ ہو گیا۔ (اس زمانے میں) اسلامی جذبہ کمزور ہونے لگا اور مغربیت نے اپنے قدم خوب جما لیے۔ قدیم ایرانی (قبل از اسلام) روایات و جذبات پھر ابھر آئے۔ قدیم صوبوں اور ان کی جداگانہ

خصوصیات اور ان کی آزادی کی مستقل روایات کی یاد کو محو کرنے اور اتحاد اور یکرنگی پیدا کرنے کے لیے پرانے صوبوں کے ناموں کو اعداد سے بدل دیا گیا۔ فارسی زبان میں عربی الفاظ کا استعمال کم کرنے اور گزشتہ اسلامی حکومتوں کے علمی احسانات کو فراموش کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ ابتدا میں رضا شاہ پہلوی نے ترکیہ کی تقلید کی جہاں وہ ۱۹۳۴ء میں گئے تھے۔ بعد میں انھوں نے تمام اختیارات خود سنبھال لیے۔ یہ نئی قوم پرستی جو اس دور حکومت میں پروان چڑھی، فوجی قائدین، جنھیں خود کفیل پولیس ریاست کا اعلٰی نمونہ پسند خاطر تھا، حکومت کے اعلٰی عہدوں پر کام کرنے والے دانشوروں، نئے مدارس سے فراغت پانے والی نئی نسل اور اس کی تجارتی پالیسی سے مستفید تاجروں کے لیے باعث کشش تھی اور دستوری عہد کی قوم پرستی سے بوجوہا مختلف تھی (مزید دیکھیے: A. K. S. Lambton: *The Impact of the West on Persia*، در *International Affairs*، ج ۳۳ (جنوری ۱۹۵۷ء)، ص ۱۲ ببعد)۔

۱۹۴۱ء میں رضا شاہ دوسری جنگ عظیم کے متعلقہ واقعات کے نتیجے میں تاج و تخت سے دستبردار ہوگئے۔ مابعد کے برسوں میں ایران کو ناخوشگوار حالات سے دوچار ہونا پڑا۔ ملک میں بیرونی فوجیں مقیم تھیں۔ اگرچہ ان کی موجودگی قانونی اعتبار سے قبضے کے مترادف نہ تھی، لیکن ایران کے شمال اور شمال مغربی علاقے میں موجود روسی فوجیں باقاعدہ ملکی انتظام کی راہ میں حائل تھیں۔ انھوں نے جنگ کے اختتام کے بعد بھی ملک خالی نہیں کیا اور ان کا انخلا اقوام متحدہ سے رجوع پر عمل میں لایا جا سکا۔ اب ایرانیوں میں یہ احساس دوبارہ پیدا ہو گیا تھا کہ ملی وحدت خطرے میں ہے۔ مزید براں اوپر تلے برسر اقتدار آنے والی حکومتیں بھی اصلاحات کے عملدرآمد میں ناکام رہی تھیں، اس سے بھی ملک میں مایوسی اور بیدلی روز بروز پیدا ہونے لگی اور "حکومت" کے خلاف بغاوت کے جذبات پرورش پانے لگے۔ بہت سی جماعتیں، جن میں ایک طرف فدائیان اسلام [رک بآں]: ایسی انتہا پسند جماعت اور دوسری طرف "تودہ" پارٹی (جو کمیونسٹوں کی ساختہ پرداختہ تھی) سرگرم عمل تھی۔ یہ سب اقتدار کی حریص اور ملک کے ذرائع آمدنی کو اپنے تصرف میں لانا چاہتی تھیں۔ ان کے مثبت طریق کار بھی واضح نہ تھے، بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے تھے۔ آخرکار اس بے چینی اور بدامنی نے ڈاکٹر مصدق کی قیادت میں متحدہ محاذ کی صورت اختیار کر لی۔ اس احتجاجی تحریک کا نشانہ اینگلو ایرانی آئل کمپنی تھی، جس نے جلد ہی مفروضہ غیر ملکی تسلط سے آزادی اختیار کر لی۔ اب فوری مقصد تیل کی صنعت کو قومی ملکیت میں لینا تھا (اس کی تکمیل ۱۹۵۱ء میں ہوئی)۔ ڈاکٹر مصدق اور دینی رہنما سیّد ابوالقاسم کاشانی، (جو اس تحریک کو اسلامی تحریک ظاہر کرتے تھے) کے اشتراک عمل سے یہ سارے ملک میں پھیل گئی اور اس کا مقصد نہ صرف ایران بلکہ اسلام کا بھی دفاع تھا۔ ۱۹۵۳ء میں ایرانی فوج نے پر امن انقلاب برپا کرکے ڈاکٹر مصدق کو اقتدار سے محروم کر دیا اور عوامی قوم پرستی کی تحریک پھر پس منظر میں چلی گئی۔ ۱۹۷۱ء میں ایرانی شہنشاہیت کے بانی کوروش (Cyrus) کی ڈھائی ہزار سالہ برسی کی تقریبات منائی گئیں، جن کا انعقاد برسوں کی منصوبہ بندی کے بعد ہوا تھا۔ (مزید دیکھیے ایران، تاریخ، حزب، پرشیا؛ J. M. Upton: *The history of modern Iran-an inter-*

*pretation*، کیمبرج Mass. ۱۹۶۰ء) ۔ [موجودہ شہنشاہ ایران اعلیٰ حضرت محمد رضا شاہ پہلوی روشن خیال، معتدل مزاج اور مدبر حکمران ہیں ۔ ان کے عہد میں ایران نے ہمہ جہتی ترقی کی ہے ۔ شط العرب پر ایران اور عراق کا قدیم تنازع بخیر و خوبی طے ہو چکا ہے ۔ ایران کے ہمسایہ عرب ممالک سے خوشگوار تعلقات قائم ہیں ۔ اب ایران، ترکی اور پاکستان اتحاد و تعاون کے ایک معاہدے میں شریک ہیں جو آر ۔ سی ۔ ڈی کہلاتا ہے] ۔

(۴) عثمانی ترکی : ترکی میں لفظ قومیت، قوم پرستی کے ایک جدید فکر کا مظہر تھا جس کی اختراع انیسویں صدی عیسوی میں مرکزی اور مشرقی یورپ میں ہوئی تھی ۔ یہ نئی قوم پرستی کا تصور مغربی یورپ کا قدیم جذبۂ حب الوطنی نہ تھا جس کا مدار ایک شہری کی اپنے ملک اور طرز حکومت سے وابستگی پر تھا اور اس میں ایک حد تک انفرادی آزادی بھی شامل تھی ۔ یہ قومیت نسلی، لسانی اور بعض اوقات ثقافتی ہوتی تھی ۔ یہ رومانی اور داخلی اعتبار سے باعث کشش تھی لیکن بسا اوقات اس میں آزاد خیالی کی کمی ہوتی تھی ۔ جب اس قسم کی قوم پرستی کی رسائی عثمانی مملکت تک ہوئی تو اس نے غیر مسلم مذہبی ملتوں کے شوق آزادی کو تیز اور غیر ترک مسلم اقوام کے جذبۂ آزادی کو زیادہ دھیما کر دیا ۔

عثمانی ترک دو باہم مربوط وجوہ کی بنا پر اس نئی قوم پرستی سے زیادہ متاثر نہ ہو سکے ۔ پہلی وجہ تو یہ تھی کہ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں جبکہ ترکوں کی خود شناسی بیدار ہو کر عروج پر پہنچ گئی تھی، انہوں نے اس کے بعد ہی دل و جان سے اسلام قبول کر لیا اور ملت اسلامیہ کی بقا اور اس کی توسیع کی ذمے داری خود سنبھال لی، اس لیے مذکورہ نئی قسم کی قوم پروری ان کے دلوں پر اثر انداز نہ ہو سکی ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اس سے پیشتر عثمانی ترک مغربی یورپ کی وطن پروری کے افکار کی زد میں تھے اور یہ ان کے لیے قابل قبول بھی تھے کیونکہ مغرب کی یہ وطن پروری عثمانی وحدت اور استحکام کے راستے میں نسلی اور لسانی رکاوٹیں پیدا نہیں کرتی تھی ۔ وطن پروری کے اظہار کے لیے عثمانی ترک وطن اور ملت کے الفاظ استعمال کرتے تھے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک لفظ ”وطن“ جو اس سے پہلے ایک آدمی کے گھر، گاؤں، شہر اور علاقے کے لیے بولا جاتا تھا، اب ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد وطن پروری کے معنی دینے لگا اور ترکی اخبارات میں بھی لفظ رواج پا گیا ۔ ”ملت“ کا لفظ بھی عثمانی سلطنت کی Patrie (وطن پروری) کے اظہار کے لیے مستعمل تھا، لیکن اس میں ابہام کا بھی شائبہ تھا ۔ یہ لفظ ملت اسلامیہ کے معنوں میں بھی آتا تھا ۔ شاید یہ امر بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ جب ترکوں نے خود کو ایک قوم سمجھا تو مستعمل لفظ ملت تھا نہ کہ قوم ۔

اس حب الوطنی نے جس کا مرکز خاطر عثمانیت اور اسلام تھا، ترکوں کو انیسویں صدی کی قوم پروری سے علٰحدہ اور عثمانی مقام اور مرتبے کے برقرار رکھنے میں مدد دی، تاہم قوم پرستی کے تصور کو مضبوط کرنے کے لیے زمین ہموار کی جا رہی تھی ۔ ترکوں اور ان کی زبان و ادبیات میں دلچسپی پیدا کرنے کی اولین کوشش آرتھر لیو ملے ڈیوڈس (Arthur Lumley Davids، ۱۸۱۱ - ۱۸۳۲ء) کی مرہون منت ہے، جس نے ترکی زبان کے قواعد پر ایک کتاب *Grammar of the Turkish Language* کے نام سے ۱۸۳۲ء میں لنڈن سے شائع کی ۔ اس میں ترکی قواعد کے علاوہ ترکوں

کی تاریخ بھی شامل تھی ۔ اس کی اشاعت ترکی میں بھی ہوئی ۔ اس کے علاوہ دو بیرونی عالموں کی تصانیف کا بھی کافی اثر پڑا ۔ یہ ہنگری کے دو ماہر ترکیات، آرمینیس ویمبری Arminius Vambery (۱۸۳۲ تا ۱۹۱۳ء) اور Léon Cahun تھے ۔ مؤخر الذکر کی کتاب *Introduction à l' histoire d' Asia* میں ترکوں کے بدوی قبائل کے تاریخی کردار کو شاندار الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا گیا تھا ۔

ترکوں کی تاریخ اور ان کی ادبیات کے مطالعے کا نیا شوق پیدا کرنے میں بہت سے عوامل کا دخل ہے ۔ اسلامی اتحاد کے مقابلے میں ہنگری کے علما ترکوں سے رشتۂ محبت استوار کرنے کے لیے بعض امکانات کا جائزہ لے رہے تھے ۔ وسطی ایشیا میں انگریزی ۔ روسی رقابت کے سبب ترکی زبان و ادب کے مطالعے کو بھی اہمیت حاصل ہوئی ۔ ۱۸۴۸ء کی ناکام بغاوتوں کے بعد یورپ سے بہت سے جلا وطن ترکی چلے آئے تھے، انھوں نے بھی نئے افکار کی اشاعت میں حصہ لیا ۔ انیسویں صدی کے آخر میں روس کے زیر تسلط تاتاری اور ترکستانی علاقوں کے جلا وطنوں، جو سیاسی معاملات میں زیادہ سوجھ بوجھ رکھتے تھے، کی آمد سے قوم پرستی کی تحریک کو نئی مہمیز ملی ۔ ان مؤثرات نے ترکوں میں ہلکی سی ہمدردی کی لہر پیدا کر دی ۔ جب ترکی کی غیر مسلم اقوام نے آزادی حاصل کر لی اور مسلم (عرب) رعایا میں قومی بیداری کی تحریک چلی تو ترکی قوم پرستی نے جس کی بنیاد مشترکہ نسل، مشترکہ زبان اور مشترکہ ثقافت پر تھی، سہل العمل صورت اختیار کر لی ۔ ترکوں میں جن افراد نے اس فکر کو تقویت دی وہ مؤرخ احمد وافق پاشا (۱۸۲۳-۱۸۹۱ء) (رک باں) اور قبل از اسلام کے ترکوں کے حالات لکھنے والے اولین مؤرخ سلیمان پاشا تھے ۔ ترکی زبان کی طرف بھی توجہ ہوئی ۔ فؤاد اور جودت پاشا [رک باں] نے نئے اصولوں کے مطابق ترکی زبان کی پہلی گرامر قواعد عثمانیہ کے نام سے ۱۸۵۱ء میں شائع کی، لیکن حقیقی معنوں میں ترکی زبان کا اولین محقق عالم نجیب عاصم (۱۸۶۱ تا ۱۹۳۵ء) تھا ۔

ترکی زبان سے عمومی دلچسپی کہیں نوجوان ترکوں کے زمانے اور خلافت عثمانیہ کے زوال کے بعد ہی پیدا ہو سکی ۔ ترکی ثقافت کے متعدد مظاہر کے مطالعے کے لیے ۱۹۰۸ء میں ایک ترکی انجمن (ترک در نیئی) قائم کی گئی ۔ اس انجمن کے زیر اہتمام ایک رسالہ ترک یردو (ترکی وطن) شائع ہوتا تھا جس نے اکچوراؤ گلو یوسف کی ادارت میں ترکیہ پرستی کی سیاسی تحریک کو پروان چڑھانا شروع کر دیا ۔ ترکی زبان کے مطالعے اور ترکی ثقافت کے فروغ کے لیے متعدد مجالس (ترک اوجک لری (Turkish Hearths) قائم کی گئیں ۔ ترک یردو کا ایک ترتیبی قلمی معاون ضیاء گوک آلپ [رک باں] بھی تھا جو ترک قوم پروری (تورانیت) کا سرگرم مبلّغ تھا ۔ اس نے بعض تحریروں میں نئے توران کے سائے میں تمام ترکوں کے سیاسی اتحاد کا تصور پیش کیا تھا، لیکن بین الاقوامی حالات، بالخصوص روسی اقتدار کی وجہ سے ترکی اتحاد کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا، ما سوا وسطی ایشیا میں سیاسی افرانفری کے مختصر سے عرصے کے جو ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد شروع ہوا تھا ۔ پھر بھی یہ تحریک دو عوامل کی وجہ سے ترقی کی منازل طے کرتی رہی ۔ ایک تو ۱۹۱۶ء میں آرمینیوں کی شوریدہ سری تھی اور دوسرے عربوں کا ترکوں سے برگشتہ ہو کر اتحادیوں کے ساتھ مل جانا تھا ۔

۱۹۱۸ء میں یہ امر واضح ہو چکا تھا کہ

عثمانی اسلامی اتحاد یا تورانی وحدت کو پروان چڑھانے کی کوششیں یا تو غیر متعلق سی ہیں یا ناقابل عمل ہیں، لیکن ۱۹۱۸ء میں اتحادی مطالبات کے پیش نظر باقی ماندہ ترکی کے دفاع کے لیے کسی نہ کسی بنائے وحدت کی تلاش ضروری تھی۔ اب ترکوں کا قومی احساس صرف یہ تھا کہ قومی وطن، یعنی آناطولی کو قابض عیسائی طاقتوں بالخصوص یونانیوں سے آزاد کرایا جائے۔ اگرچہ ایسی صورت حالات میں مذہبی جذبہ بھی اہمیت کا حامل تھا، لیکن اس وقت ترکی قومیت میں ایک مؤثر عنصر، یعنی علاقائیت کا ظہور ہوا۔ اس کا اثر ظاہر تھا۔ اب ترکوں کا گھر یعنی ان کا اپنا وطن خطرے میں تھا۔ جنگ آزادی کے اختتام کے بعد جمہوریۂ ترکیہ نے نئی قوم پرستی سے تعلق خاطر صحیح ثابت کرنے کے لیے تاریخی تحقیقات کو فروغ دیا۔ اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ حقیقت میں آناطولی ہی ترکوں کا قدیم وطن ہے۔ اس کی یوں تشریح کی جا سکتی ہے کہ یہ اقدام بالفاظ دیگر یورپ کے قدیم ہیجان کے سبب ایک کم تر خیالی وطن پروری کی طرف بازگشت تھا، لیکن اپنے وطن، قومی لوک گیت، عوامی روایت اور ملی استحکام سے دلی محبت بھی انتہا درجے تک رومانی ہی تھی۔ اتاترک کے فریفتہ لکھے پڑھے لوگوں کے لیے قوم پروری بھی ایک لادینی عقیدہ تھی جس کی تصدیق خلافت کی تنسیخ اور ۱۹۲۴ء میں اسلام کی بیدخلی سے ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم سے اتاترک کے زمانے کی لادینی، ثقافتی اور علاقائی قوم پرستی ہی قوم پروری کی مقتدر شکل رہی ہے، لیکن اس کو قبول عام نہیں حاصل ہو سکا۔ اگرچہ مختلف مکاتب فکر کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل سی بات ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ لادینیت کے علمبردار بھی دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو معتدل جمہوری، لیکن علاقائی، سیاسی نظام سیاست ہی کو قومی روح کی ترجمان قرار دیتا ہے جبکہ دوسرا گروہ قومی جذبے کے اظہار کے لیے سوشلزم کی زیادہ سے زیادہ ضرورت پر اصرار کرتا ہے۔ مؤخر الذکر گروہ بائیں بازو کی ایک جماعت جمہوریت خلق پارٹی (Republican Peoples Party) سے منسلک ہے۔ ایک دوسرا مکتب فکر قوم پروری کے اصولوں میں ترکیہ کی اسلامی تاریخ کے علاوہ قبل از اسلام کے زمانے کی تاریخ کو بھی شامل کرتا ہے۔ اس فکر نے متوسط طبقے سے وابستہ پیشہ وارانہ، تاجرانہ اور صنعتی قسم کی جماعتوں میں فوری مقبولیت حاصل کر لی ہے۔ اس کو حقیقی فروغ ترک اوککلری نے دیا تھا جس نے ۱۹۳۲ء میں بندش کے بعد ۱۹۴۹ء میں دوبارہ سرگرمیاں شروع کر دی تھیں۔ قوم پرستی کے افکار میں تھوڑی سی تبدیلی دائیں بازو کی جماعتوں خصوصاً ڈیموکرٹ پارٹی (Democrat Party) اور عدالت پارٹی (Justice Party) کے ارکان کے لیے باعث کشمکش ثابت ہوئی ہے۔ اب ترک دانشوروں کا ایک با اثر طبقہ رسمی مفاہمت کے بجائے اسلام یا ترک قوم پرستی (ترک اتحاد) کو زیادہ اہمیت دینے لگا ہے۔ اسلامی رجحان کی حامل جماعت، جو قوم پرستی کو بھی اپنے لائحۂ عمل میں جگہ دیتی ہے، نجم الدین اربکان کی "ملی سلامت پارٹی" ہے جس نے ۱۹۷۳ء کے انتخابات میں قومی اسمبلی کی ۴۵۰ نشستوں میں سے ۴۸ نشستیں جیتی تھیں جبکہ ایک انتہا پسند جماعت "ملی حرکت پارٹی" نے، جو سیاست میں اسلام کو بھی جگہ دیتی ہے، صرف تین نشستیں حاصل کی تھیں۔ علاقائی قوم پرستی، اسلام اور ترکی اتحاد کچھ انمل سی چیزیں ہیں۔ اسپر ڈاکٹر رضا نور

(۱۸۷۹ء تا ۱۹۴۲ء) کی نگارشات بھی شاهد هیں، جس نے منجمله دیگر امور کے جمهوری طرز حکومت، خلافت کی بحالی اور آناطولی کے ترکوں کی قیادت میں تمام ترکوں کے دوباره اتحاد کی حمایت کی تھی۔ ۱۹۶۰ء سے بہت سی قوم پرست جماعتیں ظهور میں آ چکی هیں، جن کے قیام کا جزوی محرک بائیں بازو سے وابسته جماعتوں کی روز افزوں سرگرمیاں تھیں۔ قوم پرستوں کے بڑے بڑے عام اجتماعات ۱۹۶۷ء اور ۱۹۶۹ء میں هوے تھے۔ خاص اهمیت کی ایک جماعت "کمیونزمله مقاتله درنگی" هے جو کمیونزم کی مخالفت کے لیے قائم کی گئی هے۔ اس نے بائیں بازو کی جماعتوں کے خلاف بہت سے مظاهرے بھی کرائے هیں۔ حالیه برسوں میں جن رسائل نے لادینی قوم پرستی کی حمایت کی هے، وه یه هیں: وارلق (Existence)، دوست، ینی افقلر (آفاق جدید) اور یدی تپه (Seven Hills)۔ من جمله دیگر رسائل کے ترکی اور اسلامی قوم پرستی کے ترجمان یه مجلات هیں: ترک کلترو (Turkish Culture) ترک برلگی (ترکی وحدت) اور تخم (بیج)۔ جدید ترک قوم پرستی کی طاقت کا اندازه بمشکل لگایا جا سکتا هے، کیونکه بہت سی سیاسی جماعتیں قوم پرستی کی دعویدار هیں۔ حقیقت یه هے که بہت سے ترکوں کے لیے تمام تر لادینی قوم پرستی غیر تسلی بخش ثابت هو رهی هے (نیز رک به حریت، استقلال، اشتراکیه اور توران)۔

**مآخذ**: زمانهٔ حال کے مفصل مطالعات: (۱) Bernard Lewis: *The emergence of modern Turkey*، نظر ثانی شده، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۳۱۷ تا ۳۵۵؛ (۲) وهی مصنف: *The Middle East and the west*، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۷۰ تا ۹۴؛ (۳) N. Berkes: *The development of Secularism in Turkey*، مانٹریال ۱۹۶۴ء، ص ۳۱۳ تا ۳۵۹؛ (۴) وهی مصنف: *Ziya Gökalp, his Contribution to Turkish nationalism*، در *MEJ*، ۸ (۱۹۵۴ء): ۳۴۵ تا ۳۹۰؛ (۵) K. Karpat: *Modern Turkey*، در *Cambridge History of islam*، طبع P. M. Holt و A. K. S. Lambton و B. Lewis، کیمبرج ۱۹۷۰ء، ۱: ۵۵۱ تا ۵۹۵؛ (۶) وهی مصنف: *Ideology in Turkey after the revolution of 1960*، در K. Katpat: *Social Change and politics in Turkey*، لائیڈن ۱۹۷۳ء، ص ۳۱۷ ببعد؛ (۷) J. M. Landau: *Radical politics in modern Turkey*، لائیڈن ۱۹۷۴ء، ص ۱۹۳ ببعد؛ (۸) I. E. Darendelioğlu: *Türkiyede milliyetçilik hareketleri*، ۱۹۶۸ء؛ (۹) E. Rossi: *Dall'impero ottomano alla republica di Turchia origini e Sviluppi del nazionalismo turco Sotto l'aspetto politico-culturale*، در *OM*، ۲۳ (۱۹۴۳ء): ۳۵۹ تا ۳۸۸۔

دیگر مآخذ: (۱) Yusuf Akçuraoğlu: *Türkcülük*، در ترک یلی، ۱ (۱۹۲۸ء): ۲۸۹ تا ۴۵۵؛ (۲) ضیاء گوکالپ: ترک چولوگون اساس لری، انقره ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء؛ انگریزی ترجمه R. Devereux: *The principles of Turkism*، لائیڈن ۱۹۶۸ء؛ (۳) وهی مصنف: *Turkish Nationalism and Western civilisation, selected essays of Ziya Gokalp*، مترجمه و طبع N. Berkes، لندن ۱۹۵۹ء؛ (۴) U. Heyd: *Foundations of Turkish nationalism*، لندن ۱۹۵۰ء؛ (۵) C. W. Hostler: *Turkism and the Soviets; The Turks of the world and their political objectives*، لندن ۱۹۵۷ء؛ (۶) وهی مصنف: *The Turks and Central Asia*، در *MEJ*، ۱۲/۳ (۱۹۵۸ء): ۲۶۱ تا ۲۶۹؛ (۷) Ercümend Kuran: *The Impact of nationalism on The Turkish élite in the nineteenth century*، در

Beginnings of modernization in the Middle East in The nineteenth century، طبع R. C. و W. R. Polk، Chambers، شکاگو ۱۹۶۸ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۴؛ (۸) Şerif Mardin: *The Genesis of Young Ottoman thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء؛ (۹) وہی مصنف: *Jön Türklerin Siyasi fikirlerin 1895-1908*، انقرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) E. E. Ramsaur: *The young Turks: prelude to the revolution of 1908*، پرنسٹن ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) F. Tachau: *The search for national identity among the Turks*، در *WI* (سلسلۂ جدید) ۸ (۱۹۶۲-۱۹۶۳ء)؛ ۱۶۵ تا ۱۷۶؛ (۱۲) Z. V. Togan: *Hatiralar*، استانبول ۱۹۶۹ء۔

(C. H. Dodd)

(۵) وسطی ایشیا: (اس مقالے میں وسطی ایشیا سے مراد قازق، ازبک، تاجیک، کرغیز اور ترکمان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریتیں ہیں)۔

قوم، قومی حدود و ثغور اور قومی حکومت کے یورپی افکار، جو انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایشیا اور افریقیہ میں شائع ہونے شروع ہوئے تھے، دنیاے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلے میں وسطی ایشیا کی مسلم اقوام کو بہت کم متأثر کر سکے۔ روسیوں کی فتوحات کے زمانے میں وسطی ایشیا کے مسلمانوں کو سیاسی اور ثقافتی اعتبار سے اسلامی دنیا کی پست ترین اقوام سمجھا جاتا تھا۔ انکی اصلاح احوال کے لیے زارِ روس کی حکومت بھی کچھ نہ کر سکی۔ نہ تو خود مختاری کے لیے کوئی تجویز پیش نظر تھی اور نہ صوبائی حکومت میں کسی قسم کی مقامی نمائندگی تھی۔ روسی پارلیمنٹ میں وسطی ایشیا کی جو معمولی سی نمائندگی تھی وہ بھی ۱۹۰۷ء میں ختم کر دی گئی۔ خواندگی کا تناسب تین فی صد سے زائد نہ تھا اور دینی مدارس کے علاوہ اعلٰی تعلیم کا کوئی انتظام نہ تھا۔ شہر کی محافظ فوج بھی روسی شاہی سپاہیوں پر مشتمل تھی، وسطی ایشیا کے مسلمان سرکاری افواج میں جبری بھرتی سے مستثنٰی تھے اور روس کے زیر اقتدار صوبوں میں بھی کوئی مسلم فوج نہ تھی۔ بخارا اور خیوا کی باج گزار ریاستوں میں حالات اس سے بھی بدتر تھے۔

اس وقت مسلمانوں کی بیداری کے لیے جو تحریکیں کام کر رہی تھیں، ان کا مقصد روسی پیش قدمی کے مقابلے میں اسلامی ثقافت کا دفاع تھا اور حکومت خود اختیاری یا روس سے علحدگی کی طرف کسی کا بھی دھیان نہ تھا۔ ایک متحدہ قسم کی کوشش تحریک جدید (اصول جدید) تھی، جس کا آغاز قازان اور کریمیا کے تاتاریوں میں ہوا تھا، لیکن اس کی زیادہ پذیرائی مرکزی ترکستان اور بخارا کی ریاست میں ہوئی تھی۔ ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کے بعد ایک قسم کی قومی تحریک قازق کے ایک مختصر سے تعلیم یافتہ طبقے میں بھی شروع ہوئی تھی، لیکن تحریک جدید کی طرح اس کے بھی مقاصد سیاسی سے زیادہ ثقافتی تھے۔

۱۹۱۶ء کی عظیم ترکستانی بغاوت کو "قومی آزادی کی تحریک" کا نام دیا گیا ہے۔ یہ بغاوت یقینی طور پر روسیوں کی موجودگی کے خلاف تھی، لیکن یہ جذبۂ اتحاد سے خالی تھا اور اس کے مخصوص سیاسی مقاصد بھی نہ تھے۔ زارِ روس کی حکومت نے نہایت بےدردی سے اس تحریک کو دبا دیا، لیکن اس کا عارضی اثر یہ ہوا کہ مسلمانان ترکستان ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کو ہمدردی کی نگاہوں سے دیکھنے لگے، جو ان کے خیال میں روسی اقتدار کے خاتمے کی نشانی تھی۔ اس خوش فہمی کی بدولت بہت سی معمولی تحریکیں اٹھیں جن کا نصب العین ایک قسم کی آزاد ریاست یا بہت سی ریاستوں کا قیام تھا۔ ان خواہشات کی نہ صرف نئی سوویٹ حکومت نے مخالفت کی بلکہ باہر سے آ کر بسنے

والے بیس لاکھ روسی بھی، اگرچہ وہ روسی انقلاب کے حامی یا مخالف نہ تھے، وسطی ایشیا کو مسلمانوں کے تسلط میں دینے کے روادار نہ تھے۔ ۱۹۲۱ء میں کسی واضح سیاسی مقصد رکھنے والی تحریک کے ابھرنے کے امکانات ختم ہو چکے تھے، لیکن بسمچی Basmači تحریک کے چھاپہ مار ایک عرصے تک سوویٹ حکومت کی مزاحمت کرتے رہے۔ اگرچہ یہ تحریک ملک گیر تھی اور اس پر تشدد کا سایہ بھی پڑ چکا تھا، لیکن عملی ہم آہنگی، صحیح قیادت اور ضروری ذرائع سے محروم تھی، لہٰذا ۱۹۲۲ء میں یہ بالکل ختم ہو گئی۔

۱۹۲۰ء کے آخر میں یہ پختہ اندازہ لگایا جا چکا تھا کہ سوویٹ روس سارے وسطی ایشیا پر قابض ہو جائے گا۔ روس کی نئی حکومت اسلام یا مسلم قومیت کے بنیادی اصول ہی سے منحرف تھی، اس لیے وسطی ایشیا میں اسلامی نظام پر مبنی کسی ریاست یا ریاستوں کا قیام زار شاہی عہد سے بھی زیادہ ناممکن نظر آتا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں خان بخارا کی معزولی پر جو عوامی جمہوریہ قائم ہوئی تھی، اس کے دستور میں یہ شرط بھی شامل تھی کہ جمہوریہ کے مشتہر شدہ قوانین اسلام سے متصادم نہ ہوں گے، لیکن ۱۹۲۴ء میں یہ جمہوریہ سوویٹ یونین میں شامل ہوئی تو یہ قانون اساسی ہی منسوخ کر دیا گیا اور روس کے سیاسی نظام سے تمام اسلامی تصورات کو خارج کر دیا گیا۔ میر سیّد سلطان علی اوغلو قازان کا ایک تاتاری اشتراکی (کمیونسٹ) تھا۔ بعض ترکستانی دانشوروں نے اس کی رفاقت میں کمیونسٹ پارٹی کے اندر مسلم اتحاد کے لیے محدود پیمانے پر کوششیں شروع کر دیں، لیکن ۱۹۲۳ء میں اس کی گرفتاری اور بعد ازاں گم شدگی کے بعد یہ تحریک خود بخود ختم ہو گئی۔

قوم پرستی کی تحریک کے مقابلے اور "قومی مسئلے" کو حل کرنے کے لیے سوویٹ روس نے "قومیتوں کی پالیسی" اختیار کر لی۔ وسطی ایشیا پر اس کے اطلاق کا یہ مطلب تھا کہ بڑی بڑی مسلم آبادیوں کو "قوموں" میں درجہ وار تقسیم کر دیا جائے، جس کا انھیں خیال تک نہ تھا۔ ۱۹۲۴ء میں سابقہ انتظامی حد بندیاں منسوخ کر دی گئیں اور سارے ملک کو جس میں قدیم ریاستیں بھی شامل تھیں، جمہوریتوں میں منقسم کرکے ان کو قوموں کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔ اگرچہ سرکاری اعلان کے مطابق یہ جمہوریتیں کاملاً آزاد تھیں، لیکن دنیائے اسلام کے مسلمہ معیار کے مطابق یہ ایسا ہرگز نہ تھا، کیونکہ پالیسی، عدل و انصاف اور ہر انسانی سرگرمی سے متعلقہ جملہ معاملات کا حق استرداد سوویٹ یونین کی کمیونسٹ پارٹی کے پاس تھا جس کا مرکزی مقام ماسکو تھا۔ اس علاقے کے ڈھائی تین کروڑ مسلمانوں کی ثقافت کو ایسے قالب میں، جو ظاہر میں قومی، لیکن اندرونی طور پر سوشلسٹ ہو، ڈھالنے کی کوششیں جزوی طور پر کامیاب ہوئی ہیں۔ اس امر کی بھی کافی شہادت موجود ہے کہ وہاں کے مسلمان روسی حکومت کے بعض معاشرتی اور ثقافتی اداروں کی خاموشی کے ساتھ مزاحمت کر رہے ہیں، لیکن انھیں کسی منظم اور سرگرم مخالف روسی جماعت کی تائید حاصل نہیں۔ ۱۹۳۷ء میں جمہوریۂ ازبکستان میں ایک قومی سازش کی مبینہ نقاب کشائی کے واقعات ابھی تک سر بستہ راز ہیں۔

یہ بتانا مشکل ہے کہ روسی حکومت کی قومیتوں کی حکمت عملی کہاں تک مسلمانوں کے قومی جذبات کو قابو میں رکھ سکی ہے اور آئندہ

زمانے میں کہاں تک انہیں قابو میں رکھنے میں کامیاب ہو سکے گی ۔ ان جذبات کی بدولت بہت سی غیر روسی مسلم اقوام نے بیرونی اور غیر مسلم حکمرانوں کی غلامی سے نجات حاصل کی ہے ۔ گزشتہ پچاس برسوں میں دیگر ممالک کی قوم پرست تحریکوں جیسی ایک بھی امتیازی خصوصیت وسط ایشیا کے ممالک میں پیدا نہیں ہوسکی، مثلاً قابل اور سر بر آوردہ قومی قائدین جنھیں تقریر و تحریر کی کچھ آزادی حاصل ہو؛ مذہبی اور ثقافتی آزادی؛ بیرونی امداد اور ہمت افزائی؛ ملکی فوجی تنظیمات جنھیں نئے ہتیاروں کے استعمال کی تربیت حاصل ہو؛ کسی بڑے ملک کے آزاد خیال طبقے کی تائید و حمایت وغیرہ ۔ اس کے برعکس مصنوعی قومیت سازی اور ایسی قوموں کے ارتقا کے لیے کوشش، جو ابھی پردۂ کتم سے وجود میں نہیں آئی تھیں، کے ذریعے مختلف قومیتوں کی پالیسی نے ان نظاموں کو جنم دیا ہے جو جامد ہونے کے بجائے حقیقی قومی تشخص کے حامل ہیں ۔ یہ کہا جاتا ہے کہ جن تحریکوں نے مشرق وسطی اور شمالی افریقیہ کے مسلمانوں کو آتش بجاں کر دیا تھا، ان کا تصور وسطی ایشیا کے موجودہ حالات میں ناممکن سا نظر آتا ہے، اگرچہ قومی بیداری اور غیر ملکی غلامی سے نجات کی تمنا زندہ ہے ۔ یہ بیداری کس قسم کی ریاست یا ریاستوں کی تشکیل کی طرف دعوت دے گی، اس کا تصور ابھی تک غیر یقینی ہے ۔

**مآخذ:** (۱) G. Safarov: *Kolonial, naya Revolyutsiya (Opyt Turkestana)*(= "*The colonial Revolution: the case of Turkestan*")، ماسکو ۱۹۲۱ء؛ (۲) A. Park: *Bolsherism in Turkestan*، نیویارک ۱۹۵۷ء؛ (۳) S. A. Zenkovsky: *Pan-Turkism and Islam in Russia*، کیمبرج (Mass) ۱۹۶۰ء؛ (۴) A. Bennigsen و C. Quelquejay: *Les Mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie*، ہیگ ۱۹۶۰ء؛ (۵) وہی مصنف: *Islam in the Soviet Union*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۶) G. E. Wheeler: *The modern history of Soviet Central Asia*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۷) وہی مصنف: *The peoples of Soviet Central Asia*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۸) R. Vaidyanath: *The formation of the Soviet Central Asian Republics*، نئی دہلی ۱۹۶۷ء؛ (۹) B. Hayit: *Turkestan im XX Jahrhundert*، Darmstadt ۱۹۵۶ء ۔

(G. E. WHEELER)

اسلامیان ہند اور پاکستان : برصغیر پاک و ہند میں مسلم قومیت کی نشو و نما برطانوی عہد حکومت کا حیرت انگیز واقعہ ہے ۔ اس کا سر چشمہ علی گڑھ کی تعلیمی و سیاسی تحریک تھی جس کی غرض و غایت مسلمانان ہند کے حقوق کا تحفظ تھا ۔ اس تحریک کا محور محمڈن اینگلو اورینٹل کالج تھا جس کی بنیاد سر سیّد احمد خاں نے علی گڑھ میں ۱۸۷۵ء میں رکھی تھی ۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس تحریک کے اکابر نے مسلم قومیت کو ہندوستانی سیاست میں ایک نمایاں اور فعّال عنصر بنا دیا ۔ مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے انھوں نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی ۔ پھر لیگ کے پلیٹ فارم سے انھوں نے حکومت سے درخواست کی کہ وہ ۱۹۰۹ء کی مارلے منٹو اصلاحات میں مسلمانان ہند کے لیے جداگانہ انتخابات نافذ کر دے (اور ان کی سیاسی اہمیت کے سبب اقلیتی صوبوں میں انھیں ویٹج بھی دے) ۔ ۱۹۱۶ء میں انھوں نے میثاق لکھنؤ کے تحت آل انڈیا کانگرس سے بھی یہی اصول منوا لیا ۔ [میثاق لکھنؤ مسلمانان پنجاب و بنگال کے لیے گھاٹے کا سودا تھا جس میں ان کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کرکے یوپی اور بہار کے مسلمانوں

کو کچھ زیادہ نمائندگی دے دی گئی تھی]۔ اس کے بعد مسلم قومیت ہندوستانی سیاست میں ایک مسلّمہ حقیقت بن گئی، لیکن آئندہ بیس برسوں میں مسلمانوں کی ملی سیاست نے دوسرا رخ اختیار کر لیا۔ ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ء میں انہوں نے تحریک خلافت چلائی اور مسلم لیگ عملاً پس منظر میں چل گئی۔ یوپی (اتر پردیش) کے بعض مسلم رہنما زمیندار پارٹی میں شامل ہو گئے جبکہ پنجاب کے مسلم نمائندے یونینسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔ بعض مسلم اکابر خلافت سے اور بعض کانگرس سے وابستہ رہے۔ اس زمانے میں حالات کچھ ایسے تھے ۱۹۲۳ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیانی برسوں میں مسلم لیگ کا کوئی سالانہ اجلاس نہ ہو سکا۔ ۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت جب ۱۹۳۷ء میں صوبوں کو آزادی ملی اور حلقہ ہائے انتخاب میں توسیع ہوئی تو مسلم لیگ روز افزوں مقبولیت اور طاقت حاصل کرنے لگی۔ جنگ عظیم دوم کے پیدا کردہ حالات، انگریزوں اور کانگرس کی بعض ناکامیوں اور قائد اعظم محمد علی جناح کے سیاسی تدبر و فراست اور خود مسلم لیگ کی عظیم الشان کامیابی کی وجہ سے برصغیر ہند میں ایک علٰحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں آیا جسے انگریزوں نے ۱۹۴۷ء میں اقتدار منتقل کیا۔ ہندوستان کے سب مسلمانوں کے حالات اور مفادات یکساں نہ تھے۔ ان کا پس منظر بھی ایک سا نہ تھا۔ شمالی ہند کے بعض مسلمان مسلم فاتحین کی اولاد میں اگرچہ ان کی اکثریت کے آبا و اجداد ہندو تھے جنھوں نے مسلم عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا! مختلف صوبوں کے مسلمانوں کا دینی شعور بھی متفاوت تھا، مثلاً بنگال اور مدراس کے غریب مسلمان دیہاتی، مقامی زبان بولتے تھے اور مقامی رسم و رواج کے پیرو تھے۔ یہ شمالی ہند کے مسلمانوں جن کی ثقافت اور رسم و رواج پر زیادہ اسلامی چھاپ لگی ہوئی ہے، کے مقابلے میں اپنے پڑوسی غیر مسلم سے زیادہ مشابہ تھے۔ مزید براں ان کی آبادی بھی ہر صوبے میں یکساں نہ تھی۔ پنجاب اور بنگال میں (۱۹۱۱ء کے بعد) مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ [سرحد، سندھ اور بلوچستان کے صوبوں میں انھیں بھاری اکثریت حاصل تھی، لیکن وہ اقتصادی اعتبار سے پس ماندہ تھے]۔ ان کے علاوہ برطانوی ہند کے دوسرے صوبوں میں وہ اقلیت میں تھے اور ان کی معاشی کیفیت اور سیاسی اہمیت بھی ایک جیسی نہ تھی۔ مسلمانان بنگال، مدراس یا سندھ کاشتکار تھے اور اقتصادی ترقی اور سیاسی اقتدار سے محروم تھے۔ اس کے برعکس شمالی ہند، خصوصاً یوپی (اتر پردیش، بھارت) کے مسلمان دولت مند، زرعی زمینوں کے مالک اور سرکار دربار میں اعلٰی عہدوں پر فائز تھے اور انھیں اس علاقے میں سیاسی برتری کی کچھ عادت سی پڑی ہوئی تھی۔ [اس کی وجہ یہ تھی کہ یو، پی کے مسلمان زیادہ تر شہروں میں آباد تھے اور یہ شہر اسلامی علوم و فنون کے مرکز تھے، اس لیے انھیں تعلیم و ترقی کے زیادہ مواقع میسر تھے۔ اس کے علاوہ ان کی ایک معقول تعداد ہندوستان کی دیسی ریاستوں میں بھی ملازم تھی]۔ برطانوی عہد میں تجددپسندی کی تحریک نے مسلمانوں کے ذرائع معیشت، ان کے مذہب اور ان کے سیاسی اقتدار کو جس طرح متأثر کیا، اس کا ردِ عمل بھی ہر صوبے میں مختلف تھا۔ مسلم قوم پرستی کی تحریک کو زیادہ تر مقبولیت صوبہ جات متحدۂ آگرہ و اودھ میں حاصل ہوئی۔ اس علاقے کے مسلمانوں نے علی گڑھ کالج قائم کیا تھا اور آل انڈیا مسلم لیگ کے

قیام، اس کی تنظیم اور ہندوستان بھر میں اس کی آواز پہنچانے میں انہیں کی کوششوں کا دخل تھا ۔

ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی سیاسی تنظیم مذہبی خطوط پر کیوں استوار کی ؟ اس کے جواب میں مختلف دلائل پیش کیے جاتے ہیں : (۱) مسلمان مغربی تعلیم سے استفادے میں پیچھے رہ گئے تھے، اس لیے وہ ملازمتوں کے لیے مقابلے کے امتحانات اور معاشی ترقی میں کوئی پیش رفت نہ کر سکے، لہٰذا اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے انہیں علیحدہ تنظیم قائم کرنی پڑی : (۲) ہندی قومیت اور ہندوؤں کی جارحانہ احیائی تحریک یک جان اور دو قالب تھے، لہٰذا مسلمان متحدہ قومیت کی کسی بھی تحریک میں کھل کر حصہ نہیں لے سکتے تھے؛ (۳) مسلمان [ہر اعتبار سے ایک مستقل اور علیحدہ قوم ہیں اور یہی حقیقت سیاست میں ان کی علیحدگی کے رجحان کا موجب بنی اور یہ بات بنیادی حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے ۔

یہ درست ہے کہ مسلمان ایک مشترکہ مذہبی جذبہ رکھتے تھے اور اسی سبب سے مسلمانوں نے اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم قائم کی، لیکن صرف یہی ایک وجہ ان کی علیحدگی پسندی کی دلیل نہیں بن سکتی ۔ [ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت] انگریزوں نے تعلیم، سرکاری ملازمتوں اور سیلف گورنمنٹ کے محکموں میں جو حکمت عملی اختیار کی تھی، اس سے مسلمان متاثر ہوئے ۔ [برطانوی سیاست کا تقاضا تھا کہ مسلمانوں کو جو اس برصغیر پر حکمران رہ چکے ہیں ابھرنے اور پنپنے کے کم سے کم مواقع مہیا کیے جائیں اور مسلمانوں کو بجا طور پر] یہ خوف دامن گیر تھا کہ وہ زندگی کے تمام شعبوں میں (اپنے ہم وطنوں سے) پیچھے رہ جائیں گے ۔ اسی اندیشے کے تحت انہوں نے علی گڑھ کالج اور مسلم لیگ کو قائم کیا تھا ۔ (دوسرا اہم سبب) ہندو تہذیب و تمدن کا احیا تھا ۔ اس کی غرض و غایت ناگری رسم الخط اور ہندی زبان کی ترقی و ترویج اور گئو رکھشا تھی ۔ [یہ بات بھی مسلمانوں کے مفاد کے سراسر خلاف تھی] ۔ اس وقت ہندوستان میں برطانوی حکومت شمالی ہند کے معاشرے میں اہم تبدیلیاں پیدا کر رہی تھی ۔ اس کے رد عمل کے اظہار میں ہندو اور مسلمانوں نے مشترکہ حصہ لیا تھا، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں ہندوؤں کی احیائی تحریک نے ان متحدہ کوششوں کو فرقہ وارانہ راستے پر ڈال دیا ۔ مزید براں ہندو احیائی تحریک اور کانگرس کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے، لہٰذا مسلمانوں کو ہندی قوم پروری کی تحریک میں شمولیت کچھ دشوار سی نظر آتی تھی ۔ [ہندوؤں کے تعصب اور ان کی تنگ نظری کے سبب سے زیادہ شاکی پنجاب کے مسلمان تھے ۔ ان کی املاک ہندوؤں کے پاس رہن تھیں ۔ سود در سود کے چکر نے دیہاتی مسلمانوں کو عملاً ہندوؤں کا غلام بنا دیا تھا ۔ ہندوؤں کے کارخانے مسلمان مزدوروں کے بل بوتے پر چل رہے تھے ۔ پنجاب کے کاشتکار عموماً مسلمان تھے، لیکن ان کی محنت سے نفع ہندو بیوپاری اٹھاتے تھے ۔ آریا سماجی رہنما، جو کانگرس کے بھی کرتا دھرتا تھے، آئے دن اسلام، شعائر اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے خلاف دریدہ دہنی کرتے رہتے تھے ۔ پنجاب کا ہندی زبان سے دور کا بھی تعلق نہ تھا، لیکن طرفہ تماشہ یہ تھا کہ ہندوؤں کے اردو اخبارات ہندی زبان کی ترویج و اشاعت پر زور دیا کرتے تھے ۔ غرض کہ ہندوؤں نے شدھی اور سنگٹھن کی متعصبانہ تحریکیں چلا کر فرقہ وارانہ فضا پیدا کر دی] ۔ ہندوؤں کے اس طرز عمل نے برصغیر

کے مسلمانوں میں اپنے مسلمان ہونے کا شدید احساس پیدا کر دیا جس کا مظہر حالی، شبلی اور اقبال کے افکار، [مولانا محمد علی جوہر، مولانا ظفر علی خان کی نگارشات اور مولانا اشرف علی تھانوی اور علمائے کرام دیگر کے مواعظ اور تصانیف] تھیں۔ مسلم قومیت کے احساس کا نتیجہ مختلف تحریکوں کی صورت میں برآمد ہوا جن کی غرض و غایت ایک مسلم یونیورسٹی کی تاسیس، ترکی خلافت کا تحفظ اور پاکستان کا قیام تھا۔ ۱۹۱۸ء سے علما بھی سیاست میں حصہ لینے لگے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد انھوں نے حصول پاکستان کے لیے مسلم لیگ کی قیادت میں سرگرم حصہ لیا اور مسلم اکثریت کے صوبوں (بنگال، سندھ، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور پنجاب) کے مسلمانوں کو لیگ کا حامی اور مؤید بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ [سرحد اور سلہٹ کے استصواب رائے میں مسلم لیگ کو جو کامیابی حاصل ہوئی تھی اس میں مولانا شبیر احمد عثمانی اور ان کے مخلص رفقا کا بڑا حصہ ہے]۔ ان صوبوں کی تائید و حمایت کے بغیر پاکستان کا قیام نا ممکن تھا۔

[مغلیہ سلطنت کے انحطاط اور زوال کے بعد ہندوستان میں ایک طاقتور اسلامی سلطنت کا قیام علما اور صلحا کا ہمیشہ سے مطمح نظر رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر اسلامی شعائر کا تحفظ ناممکن تھا۔ اٹھارھویں صدی کے نصف اول میں جبکہ مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کی غارت گری کی وجہ سے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کا وجود خطرے میں تھا، شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی سے مدد کی درخواست کی اور اس نے ہندوستان آ کر پانی پت کی تیسری جنگ میں مرہٹوں کو شکست فاش دی (۱۷۶۱ء)۔ سید احمد رائے بریلوی اور مولانا اسمٰعیل شہید رحمہما اللہ تعالیٰ (م ۱۸۳۱ء) کی سکھوں کے خلاف تحریک جہاد اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ان کی تگ و دو کا محور ہندوستان کے شمال مغربی علاقے میں اسلامی شریعت کے مطابق ایک آزاد مملکت کا قیام تھا۔ یہ تحریک اگرچہ کامیاب نہ ہو سکی، لیکن اپنے پیچھے ایسے جاں باز اور مخلص افراد کی ایک جماعت چھوڑ گئی جو سیرت و اعمال میں قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا نمونہ تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کے عقائد و اعمال کی اصلاح کے علاوہ ان کے دلوں میں جہاد کی روح پھونک دی اور ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد علوم اسلامیہ کی تعلیم و تدریس کے لیے دہلی، سہارن پور اور دیوبند میں دینی مدارس قائم کر دیے۔ ان مدارس نے مسلمانوں کے علمی ورثے کی حفاظت اور ان میں دینی شعور اور قومی غیرت و حمیت کے جذبات بیدار کرنے اور ان کے علحدہ قومی تشخص کو برقرار رکھنے میں بڑی مدد کی ہے۔ ان مدارس کے قیام سے اردو زبان کی بھی اشاعت ہوئی ہے کیونکہ ان کا ذریعۂ تعلیم اردو ہے۔ انجمن حمایت اسلام لاہور نے مسلمانوں کو اصلاح معاشرہ کی دعوت دی، مسلم طلبہ کے لیے اسلامیہ کالج لاہور اور اسلامیہ ہائی سکول قائم کیے اور ان کی دینی تعلیم کے لیے کتابوں کا ایک سلسلہ مرتب کرایا۔ ندوة العلماء (لکھنؤ) کی تحریک نے اسلامیان ہند کی ذہنی آبیاری کی اور مختلف اسلامی فرقوں کے رہنماؤں کو اتحاد و اتفاق کا درس دیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن (م ۱۹۲۰ء) کی ریشمی رومال کی تحریک بھی اسی مکتب فکر سے تعلق رکھتی تھی۔ پنجاب میں اقبال اور ظفر علی خاں کی نظموں نے مسلمانوں میں قومی شعور پیدا کیا اور انھیں ملت اسلامیہ کی ہمدردی اور غم گساری اور راہ حق میں جان نثاری

کا جذبہ عطا کیا۔ اقبال کا منفرد کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ قومیت وطن اور زبان سے نہیں بنتی، بلکہ قومیت دین سے بنتی ہے۔ جنگ روس و روم (۱۸۷۶ - ۱۸۷۸ء)، طرابلس اور بلقان کی جنگوں (۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ء) اور جنگ عظیم اول (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے مابعد کے حالات میں مسلمانان ہند کی ہمدردیاں ترکوں کے ساتھ تھیں۔ فلسطین کے دردناک حوادث کی کسک مسلمانان ہند و پاک نے ہمیشہ اپنے دلوں میں محسوس کی۔ ان کی قومیت کا مدار کسی زبان، نسل اور رنگ پر نہیں بلکہ دین الاسلامی ہے اور تعلیمات اسلامیہ کے عین مطابق ہے اور یہی چیز ان کو عرب قوم پرستی کے علمبرداروں سے ممتاز کرتی ہے۔

ہندوستان میں مسلم قوم پرستی کی تحریک مختلف مراحل سے گزرتی رہی ہے، لیکن ہندوستان کے شمال مغربی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد و خودمختار مسلم ریاست کے قیام کا تصور ان کے دلوں سے کبھی بھی محو نہیں ہو سکا۔ پنجاب کے ایک سابق گورنر سرمائیکل اوڈوائر کے مطابق مسلمانان پنجاب ہمیشہ سے ایک آزاد اسلامی سلطنت کے قیام کا خواب دیکھتے رہے ہیں (*India as I knew it*، لنڈن ۱۹۲۵ء)۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الٰہ آباد میں پاکستان کے قیام کی تجویز پیش کی۔ ۱۹۴۰ء میں لاہور کے اجلاس میں مسلم لیگ نے اس تجویز کو قومی نصب العین قرار دیا۔ برصغیر کے دور دراز علاقوں میں مسلم لیگ کی آواز پہنچانے کے لیے مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، مولانا غلام مرشد اور دیگر علمائے کرام نے ملک بھر کا دورہ کیا اسلامیہ کالج لاہور اور دوسرے مسلم مدارس کے طلبہ نے ہر شہر، ہر بستی اور ہر گاؤں میں مسلم لیگ کا پیغام پہنچا کر اسے عوامی جماعت بنا دیا تا آنکہ ۱۹۴۷ء میں پاکستان منصۂ شہود پر آ گیا]۔

**مآخذ**: (۱) W. Cantwele Smith: *Modern Islam in India*، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۲) R. Gopal: *Indian Muslims: a political history (1858 - 1957)*، بمبئی ۱۹۵۹ء؛ (۳) I. H. Qureshi: *The Muslim community of the Indo - Pakistan subcontinent*، ہیگ ۱۹۶۲ء؛ (۴) Aziz Ahmad: *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۵) A. Hamid: *Muslim Separatism in India: a brief Survey 1858-1947*، آوکسفرڈ ۱۹۶۷ء؛ (۶) K. B. Sayeed: *Pakistan: the farmative phase 1857-1948*، بار دوم، لنڈن ۱۹۶۸ء؛ (۷) H. V. Hodson: *The great divide*، لنڈن ۱۹۶۹ء؛ (۸) S. S. Pirzada (مرتبہ): *Foundations of Pakistan: All-India Muslim League documents 1906-1947*، کراچی (۱۹۷۰ء)، دو جلدیں؛ (۹) C. H. Philips و M. D. Wainwright (مرتبہ): *The partition of India: Policies and perspectives 1935-1947*، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۱۰) P. Hardy: *The Muslims of British India*، کیمبرج ۱۹۷۲ء؛ (۱۱) D. J. A. Page: *Prelude to partition: All-India Muslim politics, 1909-32*، امتحانی مقالہ آوکسفرڈ ۱۹۷۳ء (غیر مطبوعہ)؛ (۱۲) F. Robinson: *Separatism among Indian Muslims: the politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*، کیمبرج ۱۹۷۴ء؛ (۱۳)] M. Mujeeb: *The Indian Muslims*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۱۴) طفیل احمد: مسلمانوں کا روشن مستقبل، مطبوعۂ علی گڑھ؛ (۱۵) سید ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید، مطبوعۂ لکھنؤ و کراچی؛ (۱۶) غلام رسول مہر: جماعت مجاہدین، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۷) سید عبداللہ: پاکستان تعمیر و تعبیر،

ص ۳۲ تا ۵۵، لاہور ۱۹۴۶ء)؛ (۱۸) اصغر حسین: حیات شیخ الہند، مطبوعهٔ دیوبند .

([و ادارہ] F. ROBINSON)

* **قُمیز** : [= قِمیز]، ترکی لفظ جس کے معنی ہیں "گھوڑی کے پھٹے ہوے دودھ کا ایک مشروب"۔ یه لفظ اسی صورت میں روسی اور مغربی یورپ کی زبانوں میں شامل ہو گیا ہے۔ اس کی تشریح Radloff کی کتاب *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء، ۲ : ۸۵۳، میں کی گئی ہے ۔ یه لفظ قُدَتُوبلک Kudactu-bilik کی قدیم کتاب میں بھی ملتا ہے جہاں سب سے پہلے اس کا ذکر ہے جو پالتو مویشیوں سے حاصل ہونے والی اشیا (قُمیز، دودھ، پشم، چربی، دهی، پنیر) کے ذیل میں کیا گیا ہے (W. Radloff : *Das Kudatku-bilik*، لوح ۲، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۷۹) ۔ ترک سوار جہاں بھی جاتے تھے اپنے ساتھ قمیز ضرور لے جاتے تھے ۔ المکتبی : عُیُونُ التّواریخ (دیکھیے براکلمان، ۲ : ۴۸) کے مخطوطهٔ قسطنطینیه (در کتاب خانهٔ کوپرولو، شماره ۱۱۲۱، ورق ۶۹-الف) کے بیان کے مطابق بیبرس اول اپنی وفات (۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء) تک دمشق کے القَصْر الأبْلَق میں کئی روز تک قُمیز (القُمز) پیتا رہا تھا ۔ بارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں شاہان اُزبک کی درباری تقریبات میں، جن کا مفصل حال محمود بن ولی نے بحر الأسرار فی مناقب الأخیار (*Grundriss d. iran. Phil.*، ۲ : ۳۶۳، انڈیا آفس، شماره ۵۵۷۵، متن طبع W. Barthold، در *Zap. Geogr. Obshč. po otdel. etnografi*، ۳۴ (۱۹۰۹ء) : ۲۹۵ ببعد) میں بیان کیا ہے، قُمیز پینا (آشامیدن قُمیز) ایک اہم شغل سمجھا جاتا تھا ۔ یه سب کچھ بہت تفصیل سے بتایا گیا ہے که کس طرح قمیز مشکیزے (صَبَّة) سے پیالوں (ایاغوں) میں انڈیلی جائے، پیالے کس طرح لیے جائیں، پہلا پیالہ کون لے اور باقی پیالے کون، وغیرہ ۔ جہاں جہاں بھی خانه بدوشوں نے مستقل بود و باش اختیار کر لی ہے وہاں وہ تمام رسوم آہسته آہسته متروک ہو گئی ہیں جو قمیز پینے کے ساتھ وابسته تھیں .

(W. BARTHOLD)

*⊗ **قُوناق** : ایک ترکی لفظ (قون [قونق]، بمعنی "مقیم ہونا یا جاگزیں ہو جانا" سے مشتق اور تو [قویمق] بمعنی "رکھنا" سے فعل لازم)، جو شروع شروع میں اقامت گاہ (Meninsky) اور کاروان سرائے کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا؛ پھر اس کے مفہوم کو وسعت دے دی گئی اور اس سے ڈاک چوکی، منزل اور وہ مسافت بھی مراد لی جانے لگی جسے طے کرنے کے بعد کوئی شخص رات بسر کرنے کے لیے رک جاتا تھا ۔ آگے چل کر اس میں بڑے مکان، ہوٹل اور محل کا مفہوم بھی پیدا ہو گیا۔ اب یه اصطلاح عموماً کسی صوبے کے والی کی سکونت گاہ یا اس مکان کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس میں ارباب حکومت ٹھیرائے جاتے ہیں (مشرقی عربی میں سَرَّایة، جو فارسی سَرای سے بنا ہے) ۔ [کسی ضمیر متصل سے مضاف ہونے کی صورت میں قوناق کا آخری قاف غین میں تبدیل ہو جاتا ہے، جیسے قوناغی = اس کا قوناق؛ قوناغک = تیرا قوناق، وغیرہ :

چرخ برینه همسر اولوب لوای عدلڭ
سر منزل سعادت عالی قوناغڭ اولسون

سلطان سلیمان قانونی کے مرثیے میں باقی کہتا ہے :

آخر چالندی کوس رحیل ایتدڭ ارتحال
اوّل قوناغڭ اولدی جنان بوستانلری]

([و ادارہ] CL. HUART)

* **قونیه** : اندرون آناطولی کا ایک قصبه، جس کی آبادی [۱۹۷۰ء کی مردم شماری کے مطابق ۱۲۸۲۳۳ ہے] ۔ یه ایک "ولایت" [صوبے] کا صدر مقام ہے ۔ قدیم زمانے میں اسے Iconium ('Ixόνιον) کہتے تھے، جو بوزنطیوں کے Lycaonia (Toxόνιον) کے علاقے میں تھا (Chalkok.، مطبوعۂ Bonn، ص ۲۳۳) ۔ صلیبی جنگجو اسے yconuim، Conium، Stancona (ماخوذ از یونانی: 'ς τὴν Eixόνα)، Cunin کہتے تھے ۔ اطالوی جہازرانی کی رہنما کتابوں میں اور مارکو پولو کے ہاں Conia لکھا گیا ہے (دیکھیے Tomaschek : *Zur hist. Topographie v. Kleinasien im Mittelater*، وی انا (۱۸۹۱ء) ۔ قریب تر عہد کے یورپی مصنفین نے اسے Conia یا Konia کر لیا .

قونیه (عربی : قُونِیَه) قرون وسطٰی کے عرب جغرافیه دانوں کی تحقیق کے مطابق پانچویں بطلیموسی منطقے (اقلیم حقیقی) میں واقع ہے ۔ ابو الفداء کا بیان ہے که یه ناحیۂ چہاردهم (اقلیم عُرفی) میں ہے، جو مغربی اور وسطی آناطولی اور مشرق آناطولی کے بعض حصّوں (بلادالرُّوم) پر مشتمل ہے ۔ حمد الله المُستَوفی نے لکھا ہے که یه ۶۵ درجے ۵۴ دقیقے طول البلد مشرق اور ۴۱ درجے عرض البلد شمالی کے درمیان اس شاهراه پر واقع ہے جو آما لو Amanno اور طوروس Taurus کے دروں سے شروع ہو کر ایشیاے کوچک کو قطراً قطع کرتی ہے (اس شاهراه کے لیے دیکھیے Fr. Taeschner : *Das antolische Wagenetz nach osmanischen Quellen*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۷۷؛ اس پر قونیه کے محل وقوع کے لیے دیکھیے، ص ۹۲ ببعد، الواح ۱۰ تا ۱۲)؛ اس سڑک کا ذکر پیشتر ازیں ابن خرداذبه نے بھی کیا ہے (دخویه de Goeje، در *BGA*، ۶ : ۱۰۰ ببعد) .

بوزنطی عہد میں سرحد سے قریب ہونے کی بنا پر قونیه کو اسلامی سرحدی افواج کا اکثر سامنا کرنا پڑا ۔ اس پر کئی بار، مثلاً ۷۰۹ء میں حملے ہوئے ۔ جب آلپ ارسلان کے زیر قیادت سلاجقه نے ایشیاے کوچک پر قبضه کیا تو ترکوں کی یلغار قونیه تک پہنچ گئی (۱۰۶۹ء) ۔ معرکۂ منازکرد (۱۰۷۱ء) کے بعد جب آناطولی کا راسته کھل گیا تو ترکوں نے قونیه پر قبضه کر لیا ۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد (۱۰۷۴ء) جب سلجوقی شہزاده سلیمان بن قتلمش، جسے ملک شاه نے بوزنطیوں سے مقابلے کی قیادت سپرد کی تھی، آناطولی میں داخل ہوا تو ترک "بیگوں" نے، جو آناطولی میں رزم آرا تھے، اسے قونیه میں تخت پر بٹھا دیا (ابن بی بی، طبع Houtsma، در *Rec.*، ۳ : ۲) ۔ ابھی نیکیا (ازنیق) آناطولی میں سلاجقه کا عارضی دارالحکومت بنا ہی تھا که انھیں پہلی صلیبی جنگ (۱۰۹۷ء) کے بعد قونیه کی طرف پسپا ہونا پڑا اور مغربی آناطولی، جسے تھوڑا عرصه پہلے انھوں نے فتح کیا تھا، سلاجقه کے ہاتھ سے دوباره نکل گیا ۔ سلاجقه کی سلطنت کے زوال تک قونیه آناطولی (روم) میں ان کی حکومت کا صدر مقام رہا .

سلطان قلیج آرسلان ثانی کے بیٹوں میں اس کی مملکت کی تقسیم سے سلاجقۂ روم کے حکمران خاندان کے اندر جس کشمکش کا آغاز ہوا، اس کا مرکزی نقطه دارالحکومت، یعنی قونیه پر قبضه کرنا تھا ۔ مثال کے طور پر ۵۸۴ھ/۱۱۸۸-۱۱۸۹ء میں قطب الدین ملک شاه نے، جسے قلیج ارسلان نے سیواس دے دیا تھا، قونیه اور آق سرای پر قبضه کر لیا جو اس کے باپ نے بحیثیت سلطان اور اقتدار اعلٰی کے مالک ہونے کے اپنے پاس رکھے تھے، اور اپنے باپ کو قید بھی کر دیا ۔ تیسری

صلیبی جنگ میں جب جرمنی کے شہنشاہ فریڈرک بار بروسا کے زیرقیادت صلیبی جنگجو حملہ آور ہوے تو ملک شاہ نے ان کی پیش قدمی کو روکنے کی کوشش کی۔ فریڈرک نے قونیہ فتح کر لیا (۱۸ مئی ۱۱۹۰ء)، تاہم ملک شاہ سے گفت و شنید کے بعد اس نے یہ شہر دوبارہ سلاجقہ کے حوالے کر دیا۔

اگلے سال (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) ملک شاہ نے قیصریہ پر بھی قبض ہونا چاہا تو قلیج آرسلان نے اس کی اطاعت سے منہ موڑ لیا، لیکن اس اثنا میں چونکہ ملک شاہ دارالحکومت قونیہ پر قبضہ جما چکا تھا، لہٰذا اس کے باپ کو راہ فرار اختیار کرکے اپنے بیٹے غیاث الدّین کیخسرو کے پاس پناہ لینا پڑی جسے اس نے بُرغُلو (= الوبرلو ؟) کا علاقہ دے رکھا تھا۔ کیخسرو کی اعانت سے قلیج آرسلان قونیہ پر دوبارہ قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد (۵۸۰ھ/۱۱۹۲ء) اس سے پیشتر کہ وہ ملک شاہ سے آق سرای واپس لے سکے، اس کا انتقال ہو گیا اور غیاث الدّین کیخسرو اوّل سریرآرائے سلطنت ہوا۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ملک شاہ نے قیصریّہ پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے کچھ دن بعد وہ بھی راہی ملک عدم ہو گیا (۱۱۹۵ء یا ۱۱۹۶ء)۔

اس کے بعد قلیج آرسلان کے ایک دوسرے بیٹے رکن الدّین سلیمان شاہ نے، جو توقات کا حاکم تھا، پہلے ملک شاہ کے علاقوں (سیواس، آق سرای اور قیصریہ) پر قبضہ کیا اور پھر قونیہ پر حملہ آور ہوا اور چار ماہ تک اس کا محاصرہ کیے رہا۔ بالآخر ایک معاہدے کے بعد یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا۔ اس معاہدے کی رو سے کیخسرو وہاں سے نکل گیا۔ اب سلیمان شاہ ثانی وارث تخت ہوا (۱۱۹۷ء) اور کیخسرو پہلے آرمینیائے کوچک اور شام میں اور پھر بوزنطہ میں جلا وطنی کی زندگی بسر کرتا رہا۔

سلیمان شاہ کے انتقال کے بعد جب اس کے نابالغ بیٹے عزّ الدّین قلیج آرسلان ثالث کو تخت پر بٹھا دیا گیا (۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء) تو کیخسرو، جسے تین ترک سرداروں نے دعوت دی تھی، قونیہ کے سامنے آدھمکا تاکہ تخت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے قسمت آزمائی کرے۔ ابتدائی مزاحمت کے بعد باہمی عہد و پیمان کے ذریعے شہر اس کے حوالے کر دیا گیا اور قلیج آرسلان کو توقات بھیج دیا گیا (بقول ابن بی بی، ۳ : ۷۰ بعد و ۴ : ۲۷ بعد، "توقات" اسے بطور جاگیر دے دیا گیا، لیکن غالباً، جیسا کہ P. Wittek نے کہا ہے، یہ اس واقعے کے لیے ایک لطیف انداز بیان ہے کہ اسے "توقات" کے شاہی قید خانے میں محبوس کر دیا گیا) اور کیخسرو دوبارہ سریر آرائے سلطنت ہوا (۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء)۔ قلیج آرسلان ثانی کی سلطنت کے حصے بخرے ہونے کے بعد قونیہ پر قبضہ کرنے کے لیے جس نزاع کا آغاز ہوا، اس کے لیے دیکھیے P. Wittek، در *Byzantion*، ۱۰ (۱۹۵۵ء) : ۱۱ بعد، بالخصوص ص ۱۷ بعد۔

اس کے بعد اس شہر کے عروج و عظمت کا زمانہ سلاطین عزالدّین کیکاؤس اوّل، علاءالدّین کیقباد اوّل اور غیاث الدّین کیخسرو ثانی کے عہد حکومت میں شروع ہوا۔ یہ زمانہ اپنی شاندار اور تعمیراتی سرگرمیوں کی وجہ سے ممتاز ہے۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں کیقباد اوّل نے قونیہ کے گرد ایک برجدار فصیل تعمیر کرائی (ابن بی بی، ۳ : ۲۵۱ بعد و ۴ : ۱۰۳ بعد؛ نیز دیکھیے Löytved، کتبہ، عدد ۲۴)، جس کی بابت حمداللہ المستوفی نے ایک قدیم بیان نقل کیا ہے۔ (ابن بی بی کے بیان سے ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ کیقباد سے قبل اس شہر کی کوئی فصیل نہ تھی، لیکن یہ یقیناً درست نہیں ہے کیونکہ حمداللہ المستوفی ہمیں بتاتا ہے کہ سلطان قلیج آرسلان (کونسا؟ غالباً ثانی، بقول اولیا چلبی، جو خود بھی اس روایت کو بیان کرتا ہے) نے قلعہ تعمیر کیا (یعنی موجودہ قلعے کی پہاڑی) اور اسی میں ایک محل بھی تعمیر کیا۔ جب قلعہ اور فصیل بوسیدہ ہو گئے تو سلطان علاءالدین کیقباد اور اس کے امرا نے فصیل شہر کی مرمت کرائی۔ ان دونوں روایتوں کو ملانے سے اصل حقیقت غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ قلیج آرسلان نے قلعہ تعمیر کیا، کیقباد نے اس کی مرمت کرائی اور ایک فصیل بھی شہر کے گرد بنا دی جس سے شہر قلعہ بندی کے اندر آ گیا۔ کیقباد کی فصیل پر بکثرت کتبات اور سنگ تراشی کے نمونے تھے، جن میں سے بعض قدیم یادگاروں کے مطابق تھے اور باقی سلاجقۂ روم کے دبستان سنگ تراشی کا ثمر تھے۔

انیسویں صدی کے نصف اول میں یہ فصیل تقریباً جوں کی توں قائم تھی اور اس وقت کے سیاحوں نے اس کا ذکر کیا ہے (Moltke، Texier)۔ موجودہ زمانے میں اس کا کوئی حصہ نظر نہیں آتا۔ بعض سنگ تراشی کے نوادر، جو اس کی زیب و زینت تھے، قونیہ کے عجائب خانے میں موجود ہیں۔

دیگر عمارات، جو مذکورۂ بالا سلاطین نے قونیہ کے دور زریں میں تعمیر کیں، سب کی سب "قلعہ پہاڑی" پر، یعنی پرانے قلعے کی حدود کے اندر ہیں۔ ان سے قدیم تر سلاطین کی عمارات میں سے، جو لازماً قلعے کی حدود کے اندر ہی تعمیر کی گئی ہوں گی، لیکن جنھیں کیکاؤس اور کیقباد کی عمارتوں کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، اب صرف سلطان عزالدین مسعود اول کا ایک حیرت انگیز چوبی منبر باقی ہے (تاریخ ساخت ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء)، جسے اخلاط کے ایک کاریگر نے مع ایک کتبے کے بنایا تھا اور جو اب مسجد علاءالدین میں موجود ہے۔ یہ منبر اسلامی عہد کی چوب تراشی کے بہترین نمونوں میں سے ایک ہے۔ دستور کے مطابق یہ ضرور اس مسجد میں نصب کیا گیا ہوگا، جس کی جگہ علاءالدین نے بعد میں موجودہ مسجد تعمیر کی، جو اس کے نام سے منسوب ہے۔ اس مسجد سے ملحق دو مقبرے (تربہ) ہیں۔ ان میں سے ایک کے اندر چار سلاطین، مسعود اول، قلیج آرسلان ثانی، کیخسرو اول اور سلیمان شاہ ثانی کی قبریں ہیں۔ کتبے (Loytved، عدد ۹) کی رو سے اس کا بانی قلیج آرسلان ثانی تھا۔ دوسرا "تربہ" کیکاؤس اول نے ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں تعمیر کیا تھا (Loytved، شمارہ ۱۲)۔ قونیہ کی قلعے کی پہاڑی پر عظیم ترین عمارت مسجد علاءالدین ہے، جس کی بابت موجودہ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ عزالدین کیکاؤس اول نے ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء (Loytved، عدد ۲۰) میں اس کی تعمیر کی ابتدا کی، اور علاءالدین کیقباد اول نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں اسے تکمیل کو پہنچایا (Loytved، عدد ۶، ۹، ۱۱، ۱۲)؛ معمار کا نام محمد بن خولان الدمشقی تھا (Loytved، عدد ۱۷)۔ اس عمارت کے اوپر کی ہوئی روغنی کاشی کاری کریم الدین اَرْدْ (م) شاہ کی دستکاری کا نمونہ ہے (Loytved، عدد ۱۲)۔ اس کی تعمیر میں دو سال کی قلیل مدت صرف ہوئی، جس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت کسی نئی عمارت کے بنانے کا سوال در پیش نہ تھا بلکہ ایک پہلے سے موجود عمارت کی ترمیم اور توسیع مطلوب تھی۔ مسجد کے نقشے کی بے قاعدگی بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔

مسجد علاءالدین کے قریب ہی سلاطین کا

محل بھی تھا جس کے بہت سے آثار Texier نے بھی دیکھے ہیں۔ Huart ،Sarre اور Löytved نے دیکھا کہ فصیل کے علاوہ صرف ایک گنبد باقی ہے، جس پر قلیج آرسلان کہلانے والے چار سلاطین میں سے ایک سلطان کا ایک نامکمل کتبہ موجود ہے (Löytved، عدد ۱، ۵)۔ Sarre کا یہ نظریہ کہ یہ سلطان قلیج آرسلان رابع ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ قلیج آرسلان ثالث تو اپنے مختصر اور متنازع فیہ دور حکومت کی وجہ سے خارج از بحث ہے۔ اس سے پہلے اس نام کے سلاطین کے عہد میں یہ کہنا کہ "اس نوع کی عمارات غالباً قونیہ میں تعمیر ہی نہیں کی جاتی تھیں" درست ہی معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال یہ ماننا پڑے گا کہ پہلے سلاطین نے بھی اس محل کے کچھ حصے تعمیر کرائے ہوں گے اور یہ آخیر کا کتبہ اتفاقاً محفوظ رہ گیا۔ ۵ اپریل ۱۹۰۷ء کو Löytved کے بیان کے مطابق دریچے کی نصف محراب مع کتبہ مسمار ہو گئی اور اب صرف اس کا ایک ٹوٹا پھوٹا حصہ باقی ہے (اس کا چربہ، در R. Hartmann، لوحہ ۲۳)۔ قلعے کی پہاڑی کے تمام تعمیر شدہ رقبے سے متعلق P. Wittek نے زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے۔ Fr. Sarre نے حال ہی میں برج سے متعلق ایک رسالہ شائع کیا ہے (*Der Kiosk von Konia*، برلن ۱۹۳۵ء)۔

قلعے سے باہر اندرون شہر میں ابھی تک ایسی عمارتوں کا ایک پورا سلسلہ باقی ہے، جو تاریخ قونیہ کے اس دور میں شہر کے ممتاز مشاہیر اور علماے دین نے تعمیر کی تھیں (دیکھیے Löytved، عدد ۱۰، ۱۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵)۔ انھیں میں ۶۴۰ھ/۱۲۴۲ء کا تعمیر شدہ صرچہ لی مدرسہ بھی ہے، (Löytved، عدد ۲۷) جو کاشی کے شاندار کام سے آراستہ ہے اور جسے طوس کے ایک معمار محمد بن محمد بن عثمان نے بنایا تھا (Löytved، عدد ۲۷)۔

ایشیاے کوچک پر مغول کے حملے (۱۲۴۳ء) کے بعد جس کی وجہ سے روم کی سلجوقی حکومت مغل خوانین کے زیر نگیں آ گئی، اس عہد میں دو ممتاز مدبر ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے سلطنت کو زوال پذیر ہونے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی اور قونیہ میں تعمیر عمارات کے ایک ایسے سلسلے کی داغ بیل رکھی جو فن کاری کے اعلیٰ معیار کی وجہ سے ممتاز ہے۔ ان مدبرین میں پہلا تو امیر جلال الدین قرہ طائی بن عبداللہ تھا، جس نے ۶۴۹ھ/۱۲۵۲ء میں قرہ طائی مدرسہ تعمیر کرایا (Löytved، عدد ۳۵) اور دوسرا وزیر اعظم فخرالدین علی بن حسین معروف بہ صاحب عطا (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) تھا؛ اس کی لوح مزار کا کتبہ Löytved، عدد ۹۶، میں موجود ہے (اس کی بابت دیکھیے نیز محمد فرید و محمد مسعود: سلجوق وزیری صاحب عطا اوغللرینن حیات و اثرلری، استانبول ۱۹۳۴ء)۔ صاحب عطا نے آناطولی کے دوسرے شہروں میں بھی کئی عمارتیں بنوائیں اور اس کے علاوہ خاص قونیہ میں شاندار عمارات کا ایک پورا سلسلہ تعمیر کرایا: دو مسجدیں، یعنی ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء کی بنا کردہ لارندہ مسجد (Löytved، عدد ۴۴) اور اینجہ منارہ لی مسجد (= پتلے مینار کی مسجد)، جو ۱۹۰۱ء میں بجلی گرنے سے تباہ ہو گئی؛ یہ دونوں ایک ہی میر عمارت کلوک (یا کالوک) بن عبداللہ کی تعمیر کردہ ہیں (Löytved، عدد ۴۸ تا ۷۲)؛ اسی میر عمارت نے قونیہ کی عمارت ثعلبن جی گنبدی بھی تعمیر کی (Löytved، عدد ۸۷)۔ اس میر عمارت کے بارے میں مزید حالات کے لیے دیکھیے فرید و مسعود: کتاب مذکور، ص ۱۲۰ ببعد۔ صاحب عطا نے مسجد کے عقب کی خانقاہ

یعنی درویشوں کی سکونت گاہ (۶۷۸ھ/۱۲۷۸ - ۱۲۸۰ء) بھی تعمیر کرائی (Löytved : عدد ۵۷)، جس سے متصل اس کا اپنا مقبرہ (بنا شدہ ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء) ہے (Löytved؛ عدد ۹۱)۔ فرید اور مسعود نے قونیہ میں صاحب عطا کی تعمیر کردہ کئی اور نسبۃً چھوٹی عمارتوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ سیاسی تنزل کے اس دور میں کئی اور مشہور افراد نے قونیہ میں عظیم الشان یادگار عمارتیں تعمیر کرائیں (Löytved، عدد ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۸۰ ببعد، ۸۲)؛ دوسری طرف اس عہد میں سلاطین کی بنا کردہ ایک بھی عمارت نہیں۔

آناطولی کی سر زمین پر ترکی حکومت کے اوّلین دارالسلطنت کی حیثیت سے قونیہ کو تاریخی اور فن تعمیر کے اعتبار سے جو اہمیت حاصل ہے اس کے ذکر کے بعد ہمیں مذہبی تاریخ کے نقطۂ نظر سے سلجوقی قونیہ کی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یہ مقام ترکیہ کے اہم ترین درویشی سلسلے یعنی سلسلۂ مولویہ کا مولد ہے اور اس کی بڑی خانقاہ اور اس کے مرشد اعظم معروف بہ چلبی کی سکولت گاہ بھی یہیں ہے۔ فرقۂ مولویہ کی روایات کے مطابق بانی سلسلہ کے والد بہاء الدّین، جو خوارزم شاہ کے عتاب سے بچنے کے لیے آناطولی چلے آئے تھے، ۱۲۲۰ء میں سلطان کیقباد اوّل کی دعوت پر قونیہ وارد ہوئے اور وہیں ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کے خلف الرّشید مولانا جلال الدّین رومی، بانی سلسلۂ مولویہ، اپنی وفات (۱۲۷۳ء) تک، اسی شہر میں قیام پذیر رہے اور یہیں انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی تصنیف کی۔ ان کی درگاہ (خانقاہ) ہی میں خود مولانا کا اپنا اور ان کے والد بہاء الدین اور ان کے جانشین "چلبیوں" کے مزار واقع ہیں (دیکھیے Löytved، ص ۴۰ ببعد)۔ اس عمارت کا نقشہ غالبًا اسی زمانے کا ہے جب اس کی بنیاد رکھی گئی تھی، لیکن بعد ازاں اس میں ہر آنے والی صدی کے عناصر کی آمیزش ہوتی رہی۔ اس وقت اس میں عجائب خانۂ قونیہ قائم ہے (دیکھیے محمّد یوسف: رسملی قونیہ آثار عتیقہ موزہ سی دلیلی و مولوی تاریخی؛ وہی مصنف: رسملی و مختصر قونیہ آثار عتیقہ موزہ سی رہبری، استانبول ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء)۔ قونیہ کی دیگر زیارت گاہوں میں صدرالدّین قونوی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ - ۱۲۷۴ء) کے مقبرے کا ذکر بھی لازم ہے، جو اسی سال کی ایک عمارت ہے (Löytved : عدد ۴۵)۔ یہ بزرگ ابن العربی کے سوتیلے فرزند اور شاگرد تھے۔ اسی طرح مشہور و معروف بزرگ شمس الدین تبریزی کا مقبرہ بھی قابل ذکر ہے، جنھیں مولانائے روم جادۂ سلوک میں اپنا مرشد طریقت کہتے تھے۔

اس سلسلے میں ہمیں قونیہ کی چند مقامی روایات کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو زمانۂ قبل از اسلام کی مسیحی عمارات سے متعلق ہیں۔ ان میں سے بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ عہد سلاجقہ ہی سے قونیہ کے مسلمانوں اور عیسائیوں میں، حتّٰی کہ ان کے علما میں بھی کتنے گہرے تعلقات قائم تھے۔ سب سے پہلے ہم قلعے کی پہاڑی کے اس بوزنطی کلیسا کا ذکر کرتے ہیں، جو St. Amphilochius کے نام سے منسوب تھا۔ یہ بعد میں گھنٹا گھر کے طور پر استعمال ہوتا رہا اور اب بالکل نابود ہو چکا ہے۔ زمانۂ حال میں اسے افلاطون کی رصد گاہ سمجھا جاتا تھا۔ اس سے قبل ایک زمانے میں، جیسا کہ یاقوت بیان کرتا ہے، خیال کیا جاتا تھا کہ یہ عارف حق افلاطون کا مظہر عجائب مزار ہے اور یہ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لیے زیارت گاہ تھا۔ خطۂ قونیہ میں اور بھی کئی عمارات، جو ترکوں کو اس مفتوحہ ملک میں ملیں، افلاطون کی طرف

منسوب ہیں، بالخصوص ایسی عمارات جو سلسلۂ آب رسانی سے متعلق سمجھی جاتی تھیں (دیکھیے اس کے لیے F. W. Hasluck: *Plato in the Folk-lore of the Konia plain*، در *Christianity and Islam under the Sultans*، آوکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ۲ : ۳۶۳ ببعد) ۔ افلاطون کے نام سے سیلہ Sile کی پہاڑیوں میں St. Chariton کا دیر بھی منسوب ہے، جو قونیہ کے شمال مغرب کی طرف دو گھنٹے کی مسافت پر ہے (جسے افلا کی "خانقاہ افلاطون"، نیز آق مناستر ["خانقاہ سفید"] بھی کہا جاتا ہے) اور Iconuim میں یونانی قسیسین کا صدر مقام ہے ۔ اس خانقاہ میں ایک چھوٹی سی مسجد تھی، جو ایک کرامت کی یادگار تھی ۔ کہتے ہیں کہ یہ کرامت St. Chariton نے مولنا [رومی] کے فرزند کی فرمائش پر دکھائی تھی (اس خانقاہ اور اس سے متعلقہ روایات کی بابت دیکھیے Nikus A. Bees: *Die Maria-Spiliotissa-Kloster Kirche bei Sille (Lykaonien)*، برلن ۱۹۲۲ء) ۔ مولانا کے مقبرے سے متعلق ایک مقامی عیسائی روایت میں، جس کا ذکر قبل ازیں Paul Lucas نے، جو ۱۷۰۵ء میں قونیہ میں موجود تھا، کیا ہے، یہ مذکور ہے کہ اس کے گہرے دوست، ایک یونانی اسقف Epsopi (یعنی Eusebios) کو سلسلۂ مولویہ کے نامور بانی کے پہلو میں دفن کیا گیا تھا اور اس لیے یہ مقبرہ عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کے نزدیک یکساں مقدس سمجھا جاتا تھا (اس کے لیے دیکھیے J. H. Mordtmann: *Um des Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia*، در *Jahrbuch der asiatischen Kunst*، ۲ (۱۹۲۵ء) : ۱۹۷؛ عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین ان تمام تعلقات کے لیے دیکھیے نیز F. W. Hasluck: *Christianity and Islam under the Sultans of Konia*، در مجلۂ مذکور، ص ۳۷۰ ببعد).

قرہ مانیوں نے قونیہ کے حکمرانوں کی حیثیت سے سلاجقہ کی جگہ لی ۔ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء ہی میں اس وقت کے قرمان اوغلو محمد بیگ نے کیخسرو ثالث کے عہد کی ابتر صورت حال سے فائدہ اٹھا کر قونیہ میں اپنے قدم جمانے کی کوشش کی (باسطوت وزیر معین الدّین پروانہ کا قتل؛ مغول کے خلاف مملوک سلطان بیبرس کی مہم، جس کی وجہ سے مملوک قیصریہ تک بڑھ آئے اور سلطان اور صاحب فخرالدین کی قونیہ سے غیر حاضری) ۔ اس نے ایک شخص موسوم بہ "جُمری" کو تخت کا دعویدار بنا کر کھڑا کیا اور کہا کہ یہ کیکاؤس کا بیٹا ہے اور اس کا نام غیاث الدّین سیاوش ہے؛ چنانچہ اس نے اس کے نام پر قونیہ کو فتح کر لیا، لیکن جب سلاجقہ کی فوج "صاحب" کے زیرقیادت، جسے مغول معاونین سے تقویت حاصل ہو گئی تھی، قونیہ پہنچی تو اسے جلد ہی یہ شہر چھوڑنا پڑا (ابن بی بی، ۳ : ۳۲۱ ببعد) ۔ اس زمانے میں کچھ عرصے کے لیے آناطولی میں امن و امان کا دور دورہ ہوا، لیکن یہ سلجوق سلطان کے اقتدار کی وجہ سے نہیں، بلکہ مغول خان کی سطوت کی بنا پر تھا، جس نے اس مقصد کے لیے اپنے وزیر شمس الدّین الجوینی کو قونیہ روانہ کیا تھا اور اس لیے اس صورت حال سے سلاجقہ کے بجائے مغول نے فائدہ اٹھایا ۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد قونیہ میں سلجوق اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور کسی نے نہ تو اس کے زوال کی پروا کی اور نہ اس پر آنسو بہائے، لیکن اس کی تفاصیل یا تواریخ کی بابت ہمیں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں (بالعموم ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء قونیہ میں سلجوق حکومت کے خاتمے کا سال کہا جاتا ہے)؛ ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ چودھویں صدی میں قرہ مانی قونیہ کے حکمران بن گئے تھے۔

قرہ مان اوغلو کے زمانے میں، جس کا صدر مقام لارندہ (موجودہ زمانے کا "قرہ مان") تھا، قونیہ صوبے کا محض ایک بڑا قصبہ رہ گیا تھا، لیکن وہ اس وقت بھی اپنی ثقافتی روایات کی بنا پر قابل وقعت شمار ہوتا تھا۔ قرہ مانیوں کے اس دور میں امرا نے قونیہ میں جو عمارات تعمیر کیں، ان کا ذکر مناسب ہے (دیکھیے Löytved، ص ۷۹ ببعد)۔ ان میں خاص طور پر قابل ذکر محمد بن حاجی خاص بیگ کا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء میں بنا کردہ مدرسہ (دارالحفاظ) ہے (Löytved، عدد ۹۰)، لیکن خود قرہ مانلی بادشاہوں کی بنا کردہ کوئی عمارت نہیں ملتی۔

اس کے بعد جو جنگیں قرمان اوغلو اور عثمانی ترکوں کے درمیان ہوتی رہیں ان میں قونیہ سب سے بڑا متنازع فیہ مقام تھا اور اس کی فصیلوں کے سامنے آناطولی پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے فریقین کے درمیان کئی معرکے ہوئے۔ قریب قریب ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ - ۱۳۹۴ء میں (بہت سے عثمانی ذرائع کا یہی بیان ہے؛ دیکھیے اروج، ص ۳۱، س ۶؛ ۱۰۱ س ۱۰؛ گمنام مصنف کا مخطوطہ، طبع Giese، ص ۳۳ س ۱۰؛ عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، ص ۶۵، باب ۶۴؛ v. Hammer: *Gesch. d. osm. Reiches*، ۱: ۳۲۵؛ اس کی صحیح تاریخ معلوم نہیں)۔ بایزید اول یلدرم نے قونیہ پر قبضہ کرلیا اور قرمان اوغلو کی مملکت میں داخل ہوا، لیکن معرکۂ انقرہ (۱۴۰۲ء) کے بعد، جس میں بایزید نے تیمور سے شکست کھائی اور گرفتار کر لیا گیا، فاتح نے آناطولی کے امرا کو ان کی مملکت دوبارہ واپس دے دی جس سے عثمانیوں نے انھیں محروم کر دیا تھا۔ اس طرح قرمان اوغلو نے، جس کا نام محمد ثانی تھا اور علی بیگ کا، جسے بایزید کے سپہ سالار تیمور تاش نے شکست دے کر قتل کر دیا تھا، بیٹا تھا، اپنا ملک دوبارہ حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ ہی قونیہ بھی اسے مل گیا۔ ان دو متحارب جماعتوں میں کشمکش آئندہ نصف صدی تک جاری رہی۔ بالآخر قرہ مانیوں نے بروسہ پر حملہ کرکے اسے تاراج کیا اور عثمانی سلطان محمد اول نے اس کے جواب میں حملہ کر کے قونیہ پر قرہ مانیوں کو شکست فاش دی (صحیح تاریخ معلوم نہیں؛ وقائع میں ۸۱۶، ۸۱۷ اور ۸۱۹ھ درج ہے؛ دیکھیے عاشق پاشا زادہ، ص ۷۵، باب ۷۱ و ص ۷۸، باب ۷۳؛ v. Hammer: *GOR*، ۱: ۳۶۶، کا فیصلہ ہے کہ یہ سال ۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء ہے)، حتّٰی کہ بالآخر محمد ثانی فاتح نے ۸۷۲ھ/۱۴۷۶ء میں قونیہ کو فتح کر لیا، اور قطعی طور پر قرمانیہ کو سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا (عاشق پاشازادہ: ص ۱۶۲، باب ۱۴۳؛ v. Hammer: *G O R*، ۲: ۸۶ ببعد)۔ اس وقت سے قونیہ عثمانی ایالت قرہ مان کا دارالحکومت بن گیا اور ایک بیگلر بیگ اور ایک پانچسو اسپر (Aspers) تنخواہ پانے والے ملّا کا صدر مقام مقرر ہوا۔

چونکہ محمد ثانی نے اپنے جدید دارالحکومت قسطنطینیہ کی شان بڑھانے کے لیے فنکاروں، صناعوں اور ہنر کو مجبور کیا کہ وہ نقل وطن کر کے وہاں آباد ہوں، لہذا قونیہ کے سلطنت عثمانیہ میں ضم ہونے کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ آہستہ آہستہ ایک صوبجاتی قصبے کی پست سطح پر پہنچ کر جمود و سکون کا شکار ہو کر رہ گیا۔ صرف فرقۂ مولویہ کی خانقاہ کبیر جو بانی فرقہ [مولانا] جلال الدین رومی کے مقبرے سے متصل تھی، اس قصبے میں ایک ایسی جگہ رہ گئی جہاں سے اس ذہنی زندگی کے سوتے پھوٹتے تھے جو فرقۂ مولویہ کی روایات کے ساتھ جولی دامن کا ساتھ رکھتی تھی۔ قونیہ کی اہمیت کا یہ تنزل اس

قصبے کی آرائش پر اثر انداز ہوا۔ سلجوق اور قرمانیوں کے عہد کی بنیادیں خستہ حال ہو گئیں اور جو عمارات ان پر استادہ تھیں کھنڈر بن کر رہ گئیں اور ایسی نئی عمارتیں جو عہد سلاجقہ کی عمارات سے لگّا کھا سکیں، اب تعمیر نہیں کی جاتی تھیں۔ کم از کم مقامی امرا نے تعمیر سے ہاتھ کھینچ لیا۔ قونیہ کی تمام دلچسپی اب سمٹ کر خانقاہِ مولویہ اور ان اولیا کے مقابر کے ساتھ وابستہ رہ گئی جو وہاں مدفون تھے۔ ان کی اور خصوصاً "خانقاہ مولویہ" کی حفاظت کی طرف سلاطین اور امراے عظام ہمیشہ متوجہ رہے ہیں۔ قونیہ میں عثمانی دور کی ایک مشہور یادگار مسجد سلیمیہ موجود ہے، جسے سلطان سلیم اوّل نے تعمیر کرایا تھا۔ تاریخ فن تعمیر کے لیے بحیثیت ایک دستاویز کے اس کی قدر و قیمت ہماری نظر میں اس بنا پر اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے کہ یہ عمارت مسجد فاتح کا، جس کی تاسیس محمّد ثانی نے قسطنطینیہ میں کی تھی اور جو اپنی موجودہ صورت میں اٹھارھویں صدی عیسوی کی عمارت کی تجدید شدہ شکل ہے، نقشِ ثانی ہے (دیکھیے R. M. Riefstahl: *Selimiyeh in Konya*، در *The Art Bulletin*، ج ۱۲، عدد ۴، ۱۹۳۰ء)۔ قونیہ میں عہد عثمانیہ کی بعض اور مسجدیں بھی موجود ہیں، جن میں سے مسجد شرف الدّین (تاریخ، نامعلوم، غالباً اٹھارھویں صدی) قدرے مشہور ہے۔

۱۸۳۲ء میں قونیہ پھر تاریخ عالم میں نمایاں ہوا، جب کہ ابراہیم پاشا بن محمّد علی پاشاے مصر نے عثمانی سلطان کی افواج کو اس مقام پر شکست دی۔ قونیہ کو صدیوں تک اس سڑک پر سب سے بڑے پڑاؤ کی حیثیت حاصل رہی جو آناطولی کے درمیان سے قطراً گزرتی ہے اور جو عہد عثمانیہ میں نہ صرف مشرق کے خلاف عثمانی ترکوں کے محاربات میں ایک عسکری شاہراہ تھی، بلکہ قسطنطینیہ سے سال بسال مکۂ معظمہ کو جانے والے کاروان حجاج کی گزر گاہ بھی تھی۔ ۱۸۹۶ء میں قونیہ کو بغداد ریلوے سے ملا دیا گیا، جس نے اب اس سڑک کی جگہ لے لی ہے اور اس بنا پر قونیہ کی خوشحالی دوبارہ بڑھتی نظر آرہی ہے۔ جنگ عظیم کے بعد قونیہ پر اتحادی افواج نے قبضہ کر لیا۔ ۳ سے ۶ اکتوبر ۱۹۲۰ء تک یہاں خلیفہ کی حمایت میں تحریک ملّی کے خلاف ایک بغاوت برپا رہی، لیکن اس پر جلد قابو پا لیا گیا (دیکھیے مصطفی کمال: *Die Nationale Revolution*، ص ۳۵)۔ اگست ۱۹۲۲ء میں یونانیوں کے خلاف آخری فیصلہ کن جنگ میں قونیہ ترکیہ کی افواج کا صدر مقام تھا۔ درویشوں کی باقی تمام خانقاہوں کی مانند قونیہ میں فرقۂ مولویہ کی خانقاہ بھی ۱۹۲۵ء میں بند کر دی گئی۔ ۱۹۲۷ء سے اب یہاں قصبے کا عجائب خانہ قائم ہے۔ [قونیہ اب ایک صوبے کا صدر مقام ہے، جس کی آبادی اکتوبر ۱۹۶۵ء میں گیارہ لاکھ بائیس ہزار سے زیادہ تھی]۔

**مآخذ**: مقالے میں مندرج حوالہ جات کے علاوہ: (۱) یاقوت: طبع Wüstenfeld، ۴: ۲۰۳؛ (۲) الدّمشقی طبع Mehren، ص ۲۲۸؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۳۸۲ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، طبع G. Le Strange، در *G M S*، ۲۳/۱: ۹۷ ببعد؛ (۵) ابن بطّوطہ، طبع Défremery و Sanguinette، ۲: ۲۸۱ ببعد؛ (۶) سیدی علی رئیس (جس نے ۹۶۰ھ/۱۵۱۳ء میں سیاحت کی): مرآت الممالک، ص ۱۲؛ (۷) کاتب چلبی: جہان نما، استانبول ۱۷۲۲ء، ص ۶۱۵؛ (۸) اولیا چلبی (۱۰۶۰ھ/۱۶۵۰ء میں تولیہ کیا گیا): سیاحت نامہ، ۳: ۱۸ ببعد؛ (۹) Mararius (بوزلطی عالمی سنہ ۷۱۶۱ / ۱۶۵۳ء میں سیاحت کی)، ترجمہ از F. C. Belfour، ۱/۱: ص ۷ ببعد؛ (۱۰) لابی

(۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء میں سیاحت کی) : تحفۃ الحرمین، ص ۸؛ (۱۱) محمد ادیب : مناسک الحج (مصنفۂ ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء)، ص ۳۴۳؛ (۱۲) F. Sarre : *Reisen in Kleinasien*، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۳) Cl. Huart : *Konia la ville des Derviches Tourneurs*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۱۴) J. H. Löytved : *Konya*، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۵) F. Sarre : *Konia*، برلن، بدون تاریخ، منقول از *Denkmäler persischer Baukunst*، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۱۶) R. Hartmann : *Im neuen Anatolien*، لائپزگ ۱۹۲۸ء، ص ۹۹ ببعد؛ (۱۷) قونیہ و رهبری، استانبول ۱۳۳۹ھ (مع نقشۂ شہر)؛ (۱۸) A. C. : *Konya*، استانبول ۱۹۲۲ء.

(FR. TAESCHNER)

* **قوّاس :** ایک عربی لفظ، جس کے اصلی معنی تیر انداز تھے، آگے چل کر بندوقچی ہوے اور بالآخر فرانسیسی لفظ Archer کی طرح یہ فوجی پولیس کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ قوّاص (ص سے) کی شکل میں یہ لفظ الف لیلۃ و لیلۃ میں آیا ہے (Dozy : *Suppl.*)، بحر روم کے مشرقی حصے میں اس کا اطلاق خاص طور پر فوجی پولیس کے سپاہیوں پر ہوتا ہے، جنھیں فرانسیسی میں cawas یا بعض اوقات ینی چری (Janissaires) کہتے ہیں (کیونکہ ینی چری فوجیوں کو برطرف کرنے سے قبل قواس انھیں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے)۔ انھیں اپنی جماعت سے علحدہ سفارت خانوں اور قنصل خانوں کی حفاظت کا کام سپرد کیا جاتا تھا۔ جب سفیر یا قنصل کسی سرکاری یا غیرسرکاری کام کے لیے شہر میں جاتا تو یہ اس کے آگے آگے چلتے تھے اور پرهجوم گلیوں اور بازاروں میں اس کے لیے راستہ صاف کرتے تھے۔ ترکی میں انھیں "یسق چی" کہتے ہیں۔ ۱۷۴۰ء میں جب سلطنت عثمانیہ اور فرانس کے درمیان معاہدے کی تجدید ہوئی تو اس کی دفعہ ۴۵ اور ۵۰ میں، جنھیں مراعات خصوصی (capitulations) کا نام دیا جاتا ہے، یہ رعایات دی گئیں کہ سفیر اور قنصل جس ینی چری کو چاہیں ملازم رکھ سکتے ہیں اور کسی ایسے آدمی کو رکھنے پر مجبور نہیں ہوں گے جو انھیں ناپسند ہو (T. X. Bianchi : *Nouveau Guide de la Conversation*، پیرس ۱۸۵۲ء، ص ۲۷۳، ۲۷۴)۔ ۲۳/صفر ۱۲۸۰ھ کے ضوابط کی رو سے ان مقامی باشندوں کی تعداد معین کر دی گئی جنھیں مراعات خصوصی کی بنا پر قونصل خانے اپنے طور پر یساقچی کی حیثیت سے ملازم رکھ سکتے تھے؛ چنانچہ قنصل خانۂ عمومی اور صوبوں کے صدر مقامات میں قائم قنصل خانوں کے لیے ان کی تعداد ۴ مقرر کی گئی، معمولی قنصل خانوں کے لیے ۳ اور نائب قنصل خانوں یا قنصل کے نمائندوں کے دفتر کے لیے ۲۔ ان کے تقرر کی اطلاع صوبے کے حاکم اعلی کو دے دی جاتی تھی، جس کے پاس ایک رجسٹر میں ان ملازمین کے نام درج کیے جاتے تھے (Aristarchi-bey : *Législation Ottomane*، قسطنطینیہ ۱۸۷۳ - ۱۸۸۸ء، ۳ : ۱۵ ببعد).

**مآخذ :** (۱) *Descr. de l'Egypte*، پیرس ۱۸۲۲ء، ۱۸ : ۲۲۶ تا ۲۲۷.

(CL. HUART)

* **قُوَّہ :** (ع ۔ جمع : قُوی) فلسفے کی زبان میں ایک کثیر المعنی لفظ ہے، جسے δύναμις کا مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ سیاق و سباق کے مطابق اس کا ترجمہ استعداد، مناسبت، مطابقت، قابلیت یا امکان کیا جا سکتا ہے۔ ان معانی کثیرہ پر، خواہ ان کی کوئی مشترکہ بنیاد ہو یا نہ ہو، دو قسم کے نقطۂ نگاہ سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ارسطو کی تصانیف میں δύναμις کے مفہوم کی دو ضد ہیں : (۱) ἀδυναμία (لا قوّہ یا ضعف، ناتوانی، کمزوری)؛ (۲) ἀδύνατον (فعل، فاعلیت،

حقیقت)۔ پہلے مفہوم کے لحاظ سے قُوّہ سے بحث مقولات (Categories) اور مابعد الطبیعیات (Metaphysics، ۵ : ۱۲) میں کی گئی ہے اور دوسرے معنوں میں زیادہ تر مابعد الطبیعات (ج ۸، و) میں۔ یہاں اس کا ذکر ضروری ہے کہ لاَ قوّہ یا ضعف اور ممتنع یا مُسْتَحِیْل کا فرق خیال میں رکھنا چاہیے.

(۱) قُوّہ، زیادہ درست طور پر قُوّہ طبیعیّہ (مقدرہ مؤثرہ) کی، جو مقولۂ کیف (دیکھیے مقولات) کی دوسری نوع ہے، ارسطو نے یہ تعریف کی ہے: وہ نظام جس سے کوئی شخص یا کوئی شے بسرعت و بسہولت کام کرنے لگے۔ بر خلاف اس کے لا قوہ اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ دوسرے کا اثر بسرعت و سہولت قبول کر لیا جائے۔ یہاں تأثیر و تأثر کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیا گیا ہے، جو ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ یہ دونوں بیک وقت ایک ہی مادّے میں موجود نہیں ہو سکتے۔ اس معنی کے لحاظ سے قوہ ایک مخصوص فاعلیت کی مثبت کیفیت ہے یا جیسا کہ رواقیّین کہتے ہیں اشیا کی صفات ان کے قوائے فاعلہ ہیں۔ جمہور متکلمین نے اس اصل کو صرف افعال الٰہیہ کی بابت تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسلم علمائے کلام کہتے ہیں کہ صفات الٰہیہ اللہ کے افعال کے مصادر ہیں (نیز دیکھیے مسیحی عقائد)، لیکن فلاسفہ نے اس کو اصالۃً "طبیعیۃ کلیہ" کے افعال کے بارے میں استعمال کیا ہے۔ طبیعیہ کلیہ میں بہت سی قوتیں اور فاعلیتیں ودیعت کی گئی ہیں اور ہر فاعلیت کے بالمقابل ایک لافاعلیت ہے، لیکن یہ لا فاعلیت کوئی مثبت شے نہیں بلکہ ایک عدم یا فساد ہے۔ لا قوہ عدم مطلق نہیں ہے بلکہ ایک ایسی چیز کا عدم ہے جو ارسطو کے خیال کے مطابق کسی چیز میں طبعی طور پر موجود ہونی چاہیے۔ اس بات پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا گیا ہے کہ قوہ سے لاقوہ کی طرف تحوُّل (یا فعل سے انفعال کی طرف انتقال) تدریجی یا بالواسطہ نہیں ہوتا بلکہ بغیر کسی واسطے کے، یعنی فوراً، زمانے کے بغیر واقع ہوتا ہے۔ باقی مالدہ بحث کی بابت مسلم فلاسفہ بالعموم ان دعاوی کی تشریح کے لیے، جو بہت کچھ مورد اعتراض ہیں، ارسطو کی دی ہوئی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ علم منطق (قاطیغوریاس) میں ان کی مثالیں ذی روح کے لیے صحت (فاعلیۃ) اور بیماری (لا فاعلیۃ) ہیں اور غیر ذی روح کے لیے سختی اور نرمی۔ اس کے علاوہ دیگر انواع علم میں بعض اوقات سُکُون کی تعریف حرکت سے محرومیّت، عمٰی کی بصارت سے محرومیت اور شقاوت کی سعادت سے محرومیّت وغیرہ کی جاتی ہے۔ یہ تمام اعدام ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے مادّے کے اعراض مانے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ رواج قائم ہو گیا ہے (کم از کم ابن سینا کے زمانے سے [دیکھیے تسع رسائل، ص ۶۴] جو غالبًا یونانی تشریح کی پیروی کرتا ہے) کہ عدم کو، جو عرض ہے، ذاتیات یعنی ہیولٰی اور صورت سے ممتاز اور جدا سمجھا جاتا ہے.

(۲) سب سے پہلے الفارابی (*Abhandlungen*، طبع Dieterici، ص ۸۷) نے غالبًا ایک یونانی شارح کے اتباع میں اس بات پر بحث کی ہے کہ آیا تأثر، جو مقولۂ کیف میں زیر بحث آیا ہے، وہی انفعال ہے جو آخری (دسواں) مقولہ ہے یا نہیں۔ شاید یہ خیال اس کو ارسطو (*De anima*، ص ۴۱۷ ب) کی ایک عبارت سے پیدا ہوا ہوگا جہاں کہا گیا ہے کہ تأثر کے دو معنی ہیں: (۱) یہ ایک نوع کا انعطاطی تحول ہے (دیکھیے بیان بالا)، جو اپنی ضد کے زیر اثر ظہور پذیر ہوتا ہے اور (۲) واجب کے ضمن میں ممکن کا استبقاء اس طور پر

ہے کہ اس کے موجود ہونے کی ایک طبعی بنیاد قائم ہو جائے۔ یہاں بجائے انحطاط کے نہ صرف اس کا ثبوت قائم ہوتا ہے بلکہ اس سے آگے کے ارتقا کا سوال پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بالاتر مؤثرات سے تاثر، اور طلبِ بقا بطور انفعال، قابلیت اور تفکیر۔ (رک بہ اثر)۔

مصطلحات فلسفہ کی تاریخ میں قُوہ اور لا قُوہ کے درمیان فرق سمجھنے سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ قوہ اور فعل کے درمیان فرق سمجھا جائے، جسے فلسفی مذاہب کی زبان میں استعداد اور فعل کہتے ہیں اور جو عام اصطلاح بالقوہ (δύναμις) اور بالفعل (ἐνέργεια) کے اندر شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ ان دونوں اصطلاحات کا ارسطاطالیسی فلسفے کے بنیادی تصورات ہیولی اور صورت سے گہرا تعلق ہے۔ استعداد ہیولی کا خاصّہ ہے اور فعل صورت کا۔ قُوہ اور فعل کو مادے اور صورت کے لواحق کہا جاتا ہے۔ ارسطو اس سے یہ چاہتا تھا کہ عالم کے ساکن اور پائدار ہونے کے نظریّے کو اس کے متحرک اور متغیر ہونے کے نظریّے سے تطبیق دی جائے۔ ہیولی اور صورت [رک بہ سبب] موجود کے اصل اجزاے ترکیبی کے نام ہیں اور قوت اور فعل اس کے حصول کے مدارج ترقی کے نام ہیں۔ ان بنیادی تصورات کی تعریف اس سے زیادہ درست طور پر نہیں کی جا سکتی۔ مسلم فلاسفہ بھی ارسطو کی طرح صرف مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

قوہ سے فعل میں آنے کے لیے ایک مسلسل و غیر منقطع عالم، نمو، زمان اور تغیر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کے ایک اصول کے مطابق، جسے مسلم مفکرین نے بھی، کم از کم اس عالم کے اعتبار سے، اختیار کیا ہے، لا محدود حقیقی نہیں ہو سکتا، لیکن زمانے میں، بالخصوص جب اس کا تصور ابتدا اور انتہا سے معرّی سمجھا جائے، ایسے موجودات کے غیر متناہی سلسلے کا امکان ہے جو ایک معین آن میں اپنا ایک متناہی تحقق رکھتی ہیں۔ اگر کوئی شے مانع نہ ہو تو معین و محدود شرائط کے تحت ہر ممکن بتدریج تحقق تام کی طرف بڑھتا ہے۔ امکان اور تحقق دونوں کو نمو کے دو سرے سمجھنا چاہیے، جو زمانے کی ایک مدت کے اندر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ قوہ سے فعل تک کے اس عمل کو ارسطو حرکت کہتا ہے، جس کی تعریف وہ یہ کرتا ہے کہ یہ ممکن کا تحقق ہے۔ خاتمہ (وجود بالفعل) عربی میں کمال بھی کہلاتا ہے، بعینہٖ اسی طرح جیسے ارسطو ἐνέργεια اور ἐντελέχεια دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتا ہے۔

ارسطو کے خیال میں امکان محض (صفات سے معرّا) کا تصوّر، جو وقت پر ہر چیز بن سکتا ہے، ایک قابل فہم تجرید ہے۔ ہر نموئی شے اپنے وجود سے پہلے کسی طرح ثابت اور متحقق ہو چکی ہے۔ عدم مادّہ کی ایک صفتِ عارضہ ہے، خود مادہ نہیں، گو نو افلاطونیہ میں خود عدم کو مادّہ قرار دیا گیا ہے۔ خود ارسطو اس بات کو منطقی طریقے سے واضح نہ کر سکا کہ عدم میں اور مادّہ بحیثیت امکان محض میں کیا فرق ہے۔ مسلمان مفکرین، جو نوافلاطونیت کے زیر اثر تھے، اس فرق کی وضاحت ارسطو سے بھی کم کر سکے۔ وہ اکثر عدم اور قوہ کو ایک ہی شے قرار دیتے ہیں۔ بہرحال ان کی کوشش عموماً یہ رہی ہے کہ ہمارے اس عالم نمو کو مثبت قوتوں، یعنی قواے فاعلہ کی ترتیب وار مملکت قرار دیا جائے۔ اس کے بعد وہ عالم نمو کا یہ تصور پیش کرتے ہیں کہ یہ ان قوی کے باہمی تعامل سے بنا ہے جن میں کوئی فاعل ہوتا ہے کوئی منفعل۔ ارسطو اور رواقیین وغیرہ کی طرح

وہ بھی فاعل اور منفعل، متحرک اور محرک، حاکم اور محکوم قوتوں کا ذکر کرتے ہیں اور یہ صفات ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتیں ۔ گویا وہ ایک ہی عمل کی دو حیثیتیں ہیں ۔ اس لیے تنزّلات وجود کے درجات میں ایک ہی قوہ اپنے سے اسفل قوہ کے لیے فاعل، محرک اور حاکم اور اپنے سے اعلٰی قوہ کے لیے منفعل، متحرک اور محکوم ہو سکتی ہے ۔ بالفاظ دیگر قوہ اور فعل کے مابین باہمی تعامل کے لحاظ سے استعمالاً ویسا ہی تضایف ہے جیسا مادّے اور صورت کے مابین ہے ۔ وہ مادّہ جو ایک قسم کی صورت میں موجود ہو چکا ہے جیسے کہ مٹی جو اینٹوں کے لیے مادہ بن جاتی ہے ۔ پھر اینٹیں بجاے خود ایک عمارت کے لیے مادّہ ہو جاتی ہیں ۔ اسی طرح نطفے میں بچّہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور بچے میں بڑا آدمی بننے کی ۔ بالفاظ دیگر نطفے میں بچہ بننے کی صلاحیتِ قریبہ اور بڑا آدمی بننے کی صلاحیت بعیدہ پائی جاتی ہے .

اس تمام نظریّے کا تعلق کائنات کے حرکی نظریّے سے ہے ۔ چنانچہ ارسطو کی طرح مسلم فلاسفہ کے ہاں بھی طبعی علوم کو جن میں نفسیات بھی شامل ہے طبعی اور نفسی قوٰی کے مختلف مدارج پر مشتمل نظام ظاہر کیا گیا ہے ۔ قواے نفسیہ باطنیہ کے بجاے کہیں کہیں لفظ اجزاے نفسیہ استعمال کیا گیا ہے ۔ (μέρη، اجزا: ایک افلاطونی اصطلاح ہے جسے ارسطو نے بھی استعمال کیا ہے) جالینوسی اثرات بالخصوص نفس کے قواے باطن اور ان کے تعیّن کے نظریے میں پائے جاتے ہیں (فارابی، ابن سینا، اور غزالی کے ہاں) ۔ فارابی نے اس پر اپنی فصوص میں بحث کی ہے (یعنی Abhandlungen، طبع Dieterici، ص ۷۲ ببعد؛ جسے غلطی سے تسع رسائل، ص ۴۲ ببعد میں ابن سینا کی طرف منسوب کیا گیا ہے) دیکھیے اس کی "*Model state*" (طبع Dieterici، ص ۳۴ ببعد) ابن سینا (کتاب النجاۃ، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۲۵۸ ببعد و اشارات، طبع Forget، ص ۱۲۳ ببعد) نفس ناطقہ کی بلند ترین قوت باطنیہ سے لے کر سادہ ترین جسم کی قوت تک بیس کے قریب قوتوں کا شمار کرتا ہے ۔ غزالی کے ہاں (تہافۃ، طبع Bouygeo، اشاریہ) تیس سے زائد قوتوں کا ذکر ہے، لیکن ان میں سے بعض مترادف ہیں، قواے باطنیہ کی بابت مزید اطلاعات اجمالاً Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics* میں بذیل Soul موجود ہیں، دیکھیے *De. Wijsbegeerte in den Islam*، ۱۹۲۱ء، اشاریہ .

جیسا کہ مختصراً اوپر تشریح کی گئی ہے، عالم حدوث میں قوہ فعل سے متقدم بالزمان ہے، لیکن فعل، جیسا کہ ارسطو کے تتبع میں بعض مسلم حکما کہتے ہیں، اعلٰی ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ قوہ سے متقدم ہے ۔ جو چیز بالقوہ ہو وہ خود بخود تحقق کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی ۔ خدا جو مسلم فلاسفہ کے نزدیک کامل حقیقی ہے، عالم کو عدم سے وجود میں یا قوہ سے فعل (اخراج) میں لایا ۔ عقول کو جو اللہ اور عالم کے درمیان وسائط کا کام دیتی ہیں بالعموم حقائق کہا جاتا ہے ۔ یہ آخری روح مجرّد یا عقل فعّال کی فاعلیت ہے جو، جیسا کہ ابن سینا فارابی کے تتبع میں بیان کرتا ہے، ہر چیز کو اس کی صورت عطا کرتی ہے (واہب الصور، اس اصطلاح کے لیے دیکھیے *Enneodes*، ۵: ص ۹، سطر ۳) یا جیسا کہ ابن رشد کہنا پسند کرتا ہے اس کی ہر چیز کو قوہ سے فعل میں لاتی ہے ۔ بہر حال دونوں فلسفیوں کے درمیان کوئی اصولی فرق نہیں محض اسلوب کا فرق ہے ۔ وہ دونوں ارسطو کے تتبع میں مادّے اور صورت کو جوہر خیال کرتے ہیں اور قوہ

اور فعل کو علی الترتیب ان کے خواص (لَواحق) سمجھتے ہیں ۔

قوہ اور فعل کے مسئلے کو امکان، اتفاق، قدر اور جبر کے مباحث کے ساتھ مرتبط کرنے کے لیے مقالۂ منطق کی طرف رجوع کرنا چاہیے ۔ یہاں صرف اتنا کہنا ضروری ہے کہ ارسطو کے فلسفے کی تشریح میں ابن سینا صدورہ اور اتفاق کی اصل پر بہت زیادہ زور دیتا ہے ۔ برخلاف اس کے ابن رشد، اس بحث میں غزالی سے اتفاق کرتے ہوئے اس نظریے کی طرف مائل ہے کہ ممکن کے معنی کا تعیّن اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کو ایک واقعی اور متحقق شے کی طرف منسوب کیا جائے ۔

(۳) Theology of Aristotle (طبع Dieterici، ص ۴۹) میں مندرجۂ ذیل قابل غور عبارت پائی جاتی ہے : عالم محسوس میں فعل کو قوہ پر فضیلت ہے، لیکن اس سے بالاتر عالم معقول میں قوہ کو فعل پر ترجیح ہے ۔ یہ پیرا معانی جملہ، مجھے جہاں تک علم ہے Enneades میں نہیں پایا جاتا لیکن فلوطینس Plotinus (Enn.، ۵ : ۱، ۶ ببعد، ص ۳، سطر ۱۵ ببعد، ص ۴، ۱ ببعد، ص ۵، سطر ۱۳ ببعد) کے اقوال کے عین مطابق ہے ۔ فلوطینس Plotinus کے ایک عام اصول کے مطابق جسے ہر جگہ منطقی طور پر نباہا نہیں گیا، ارسطو کے مقولات اور اس کے فلسفے کے بڑے بڑے تصورات کا اطلاق فقط عالم محسوسات پر ہے ۔ اگر ان کا اطلاق عالم روح پر کیا جائے تو ان کے کچھ اور معانی ہو جاتے ہیں جو اس سے بلند تر ہوتے ہیں ۔ بالاتر قوت، قدرت تخلیق، جس پر بذیل عدد (۱) بحث کی جا چکی ہے، کی شدت کا مظہر ہے ۔ مزید برآں فعل و قوہ کے اجزا میں اقدار کا باہمی تبادلہ ہوتا رہتا ہے ۔

فلوطینس Plotinus رائے میں جملہ اشیائے کی عالم کا مبدأ اولین جو واحد ہے ("Theology of Aristotle" میں = خدا) رواقیین کے کلمہ (قوۂ مؤثرہ) اور مشائین کے فعل سے بلند تر ہے ۔ یہ درست ہے کہ Vovs (عقل) کو جو سب سے پہلی مخلوق شے ہے، اوّل الاوائل کا کلمہ حکم λόγος καὶ νοῦς کہہ سکتے ہیں، لیکن خود اوّل الاوائل مقتضائے ذات δύναμις یعنی اقتدار وقوۃ کا ملکہ ہے ۔ اوّل الاوائل (جس کو اوروں، مثلاً افلاطون نے، خیر مطلق کہا ہے) کی یکتائی کے ساتھ صرف ایک صفت چل سکتی ہے اور وہ قدرۃ مطلقۂ کاملہ ہے، لیکن چونکہ عمل خواہ کسی نوع کا ہو، فکر ہو یا خلق، کثرۃ اور جہد کا متقاضی ہے اس لیے مطلقًا بسیط وجود کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ۔ اوّل الاوائل کی تعریف قوۃ مطلقہ کرنے کی بابت دیکھیے قول افلاطون (Soph 247 E) "میں موجود کی ہستی کی تعریف اس طرح کرتا ہوں کہ وہ بجز قوت کے کچھ نہیں ہے" ۔

معتزلہ کو چھوڑ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجودِ یکتا (خدا) کی صفت قدرۃ کاملہ پر اتنا زور دینا ضرور علمائے اسلام کے نزدیک طبعًا بہت زیادہ قابل قبول ہوا ہوگا ۔ گو دستور کے مطابق وہ اللہ کی صفت علم کو اس کی صفت قدرۃ سے پہلے رکھتے ہیں اور اس کے مقابلے میں ارسطو کی رائے کہ خدا قوت محض ہے جو اپنے آپ کو فقط بصورت عقل ظاہر کرتا ہے پسند نہ آئی ہوگی ۔ اس کو اس قدر کثرت سے اور صاف صاف بیان کیا گیا ہے کہ اس کی مثال دینے کی ضرورت نہیں پھر بھی یہ جتلا دینا چاہیے کہ علمائے متکلمین قدیم زمانے ہی سے خدا کی قوت کاملہ کو بیان کرنے کے لیے قدرت کا لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ چنانچہ نوافلاطونیت کے زیر اثر متصوفین نے اپنی اصطلاحات کے وسیع

دائرے میں لفظ قوہ کو بھی داخل کر لیا ۔ مثلاً الجیلی (اَلاِنسانُ الکامل، باب ۹۱) خدا کی قدرت کو قوۂ ذاتیہ کہتے ہیں جو وجود کی صفت ہے اور صرف خدا ہی کے لیے استعمال ہوتی ہے کیونکہ وہ اُسے نیست سے ہست میں لاتا ہے ۔

آخر میں اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اصطلاح متکلمین میں فعل کا اطلاق ان موجودات کے کردار پر ہوتا ہے جن میں علم اور ارادہ دونوں پائے جاتے ہیں اور راجح یہ ہے کہ خدا کو فاعل کہا جائے نہ موجود بالفعل ۔

**مآخذ** : اصل مقالے میں دیے ہوے مآخذ کے علاوہ (۱) I. Madkour : *La place d'al-Fārābī dans l' école philosophique musulmane*، پیرس ۱۹۳۴ء، بالخصوص ص ۱۲۲ ببعد (جو روح کی عقل اور دیگر قوتوں کے متعلق ہے)؛ (۲) M. Horten : *Die Metaphysik Avicennas*، ۱۹۰۷ء، ببعد، بالخصوص ص ۲۵۰ تا ۲۷۴؛ (۳) S. V. d Bergh : *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*، ۱۹۲۴ء، بالخصوص ص ۴۷ ببعد، ۲۰۳ ببعد ۔

(TJ. DE BOER)

* **قُوہِستان** : (فارسی) یا قُہِستان، فارسی لفظ کوہستان کا معرّب ہے جس کا مفہوم ہے کوئی پہاڑی علاقہ (کوہ بمعنی پہاڑ، سے مشتق، جس کے ساتھ ستان کا لاحقہ ہے) اور یہ عربی لفظ الجبال کا مترادف ہے، چونکہ سطح مرتفع ایران بہت زیادہ کوہستانی ہے، اس لیے جیسا کہ قبل ازیں یاقوت (۴ : ۲۰۳) بیان کر چکا ہے، ہمیں یہاں کئی ایک ایسے کم و بیش وسیع علاقے ملتے ہیں جنھیں قُوہستان کا نام دیا گیا ہے، چنانچہ قزوینی (طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۸) لکھتا ہے کہ لفظ قوہستان میڈیا Media کے لیے استعمال ہوتا تھا جسے دوسرے جغرافیہ نویسوں نے ہمیشہ الجبال لکھا ہے ۔ شاہنامۂ فردوسی میں تو قوہستان، ماوراء النّہر کے قدیم نام کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے ۔ (طبع Vullers، ص ۵۳۱)، لیکن یہاں غالباً خود فردوسی نے اس کی شناخت میں غلطی کی ہے (دیکھیے نیز Vullers : *Lexicon* بذیل مادۂ کوہ) ۔

بڑے بڑے اضلاع، جو قوہستان کے نام سے مشہور ہیں یا ہوتے رہے، حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ قوہستانِ خراسان : یہ ایک پہاڑی خطّہ ہے لیکن اس میں کچھ علاقہ قابل کاشت بھی ہے جو نیشاپور کے جنوب میں جنوب مشرق کی طرف سیستان تک پھیلا ہوا ہے ۔ یہ خطّہ چاروں طرف سے وسطی سطح مرتفع ایران کے وسیع شور صحرا سے گھرا ہوا ہے اور اس میں کہیں کہیں نخلستانوں کے قطعے پائے جاتے ہیں ۔ اس کی جغرافیائی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کا کوئی حصّہ تہذیب و تمدّن کے ان عظیم مرکزوں میں سے کسی سے وابستہ نہیں جو اس کے چاروں طرف پائے جاتے ہیں ۔ یہ مرکز حسب ذیل ہیں ۔ شمال میں نیشاپور، شمال مشرق میں ہرات، جنوب مشرق میں سیستان، جنوب مغرب میں کرمان مع یزد اور مغرب میں میڈیا (Media) ۔ اگرچہ ان مرکزوں کے ساتھ قوہستان کا رابطہ کاروانی راہوں کے ذریعے ہمیشہ قائم رہا ہے، یعنی دنیا سے یہ بالکل کٹا ہوا نہیں، تاہم اس کا الگ تھلگ سا محل وقوع اور پھر اس کی زمین میں پیداوار کی نسبۃً کم قابلیت کی وجہ سے وہ غیر معروف اور کسمپرسی کی حالت ہی میں رہا اور یہاں کے باشندوں پر بالعموم خود مختار قسم کے کچھ سردار حکمرانی کرتے رہے ۔ اگر اسے خراسان کا ضلع قرار دیا جاتا ہے تو اس کا سبب محض یہ ہے کہ نیشاپور اور ہرات اس سے نسبۃً قریب ترین مقامات

هیں ۔ یہی وجہ ہے کہ قوهستان، کبھی کوئی واضح اور غیر مبہم جغرافیائی اصطلاح نہیں رہی ۔ کرزن (Curzon) جیسے دور حاضر کے سیّاح نے بھی اگرچہ مختلف اضلاع کا حال بیان کیا ہے لیکن اس کا نام تک نہیں لیا ۔

علم الجبال (Orography) کے نقطۂ نظر سے قوهستان کا حال ہمیں اس سے بھی کم معلوم ہے ۔ جوں جوں ہم جنوب کی طرف جائیں پہاڑوں کے ان سلسلوں کا جو شمال میں زیادہ تر شرقاً غرباً پھیلے ہوے ہیں، رخ شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف ہو جاتا ہے ۔ ان سلسلوں نے جن کے درے ۳,۰۰۰ فٹ سے زیادہ بلندی پر واقع ہیں، تمام قابل کاشت علاقوں کا احاطہ کر رکھا ہے ۔ اگر ہم شمال کی جانب سے شروع کریں تو یہ علاقے حسب ذیل ہیں ۔ تُرْشیز اور تربت حیدری [زَکَ بان]، جو آج کل تربت شیخ اسحٰق کے نام سے مشہور ہے، اور مشرق کی طرف جام؛ بعدازآں ضلع جنا باد (سابق گُنا باد) آتا ہے اور پھر مشرق کی طرف ذرا اور آگے خواف کا ضلع ہے جس میں قصبہ زَوْزَن ہے ۔ بعد ازاں تُون ہے جس کے مغرب میں ضلع طَبَس ہے جو مغربی جانب اتنا پھیلا ہوا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی میں اس کا شمار قوهستان میں نہیں کیا جاتا تھا ۔ پھر ان کے جنوب میں قائن اور بِرْجَنْد کے اضلاع آتے ہیں جن کے جنوب میں کوئی اور قابل ذکر نخلستان نہیں تا آنکہ ہم شاہراہ نِہ (Neh) پر چلتے ہوے سیستان پہنچ جاتے ہیں ۔ اس علاقے کے دریاؤں کی اہمیت بہت کم ہے؛ آب پاشی کا ذریعہ نہریں اور کہریز ہیں، المقدسی (ص ۳۲۲، مخطوطۂ قسطنطنیہ) کا بیان ہے کہ اس نے قوهستان میں صرف ایک ندی طَبَس کے قریب دیکھی اور یہی [طبس] تنہا وہ شہر ہے جسے اس نے نواحی ضلع کوی اور جروم یا گرم خطوں میں شمار کیا ہے ۔

ممکن ہے قوهستان کے متعدد مقامات کی تاریخ کا آغاز مسلم دور سے پہلے ہو چکا ہو، لیکن ابھی تک ہمیں اس بارے میں کچھ علم نہیں ہو سکا ۔ صورت حال معلوم کرنے کے لیے *Der Islam* ج ۹ میں Herzfeld کے مقالۂ خراسان *Khorasan* کے دوسرے نقشے پر ایک نظر ڈالنا کافی ہے ۔ اس مصنف نے ۱۹۲۵ء میں جو سفر کیا تھا اس سے اس کے پہلے قیاس کی تائید ہو گئی ۔ Moses of Chorene نے اپنی تصنیف *Geography* میں اس خطے کا کوئی ذکر نہیں کیا ۔ عربوں کی ابتدائی فتوحات کے زمانے میں قوهستان پر ہم ہیاطلہ (Ephthalites) کو حکمران پاتے ہیں ۔ مؤرخ بتاتے ہیں کہ اسے سب سے پہلے حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں (حضرت) عبداللہ بن بُدَیل الخُزاعی نے فتح کیا، انھوں نے کرمان پر چڑھائی کرتے وقت الطَّبَسَیْن پر قبضہ کیا ۔ عرب طَبَس کا ذکر ہمیشہ اسی صیغۂ تثنیہ سے کرتے ہیں ۔ (طَبَس اور کُرَین کے لیے، بقول البلاذُری) جو آگے چل کر ”خراسان کے دو دروازوں“ [بابا خراسان] کے نام سے مشہور ہوا (الطّبری : ۱ : ۲۷۰۳) کہا جاتا ہے کہ یہاں کے باشندوں کے ایک وفد نے حضرت عمرؓ سے ایک معاہدہ کر لیا تھا (البلاذُری، ص ۴۰۳) ۔ ۳۱ھ/۶۵۲ء میں جب حضرت ابن عامرؓ نے خراسان کی فتح کا بیڑا اٹھایا تو ان کے ہراول دستے نے الاَحْنفؓ کے زیر قیادت قوهستان میں پیش قدمی کی اور ہیاطلہ (Ephthalites) کو شکست دی (الطّبری : ۱ : ۶۸۸۵، اور البلاذُری، ص ۴۰۳، جس نے دیگر روایات بھی بیان کی ہیں) ۔ اس کے بعد چند سال تک قوهستان ایک شدید قومی بغاوت کا مرکز بنا رہا جس کی باگ ڈور ایک سردار قارن نامی (قوهستان میں اس نام کا ایک گاؤں آج بھی موجود ہے) کے ہاتھ میں

تھی ۔ اس بغاوت کو ابن خازم نے فرو کیا (الطّبری، ۱ : ۲۹۰۵، Marquart : *Eränšahr*، ص ۱۳۵) ۔ ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں ایک بار پھر اسے فتح کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ اب کے اسے الرّبیع بن زیاد نے ترکوں "بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہیاطلہ (Ephthalites) سے چھینا (الطّبری، ۲ : ۱۵۶) ۔ اس کے بعد قوہستان انتظامی نقطۂ نظر سے خراسان کا ایک حصّہ ہوگیا، خصوصاً اس کے ان صوبوں کا جنھیں اب بھی عرب جغرافیہ نگار اس خطّے کے قدیم نام اَبرْ شہر سے یاد کرتے ہیں جس کا صدر مقام نیشاپور ہے (دیکھیے بالخصوص الیعقوبی : کتاب البلدان، *BGA*، ۷ : ۲۷۸، جس نے قوہستان کی بڑی محدود سی تعریف بیان کی ہے کیونکہ وہ طَبَسَیْن، جام اور زُوزن کا الگ الگ ذکر کرتا ہے)۔ نویں صدی میں یہ صوبہ امرائے طاہریہ کے زیر حکومت تھا (ابن خُرّداذبہ، ص ۲۵) اور پھر صفّاریوں کے قبضے میں چلا گیا ۔ نویں اور دسویں صدی کے عرب جغرافیہ نویس اس سے پوری طرح آشنا تھے ۔ اس زمانے میں قائن خراسان کا دارالحکومت تھا اور بالخصوص کرمان اور خراسان کے درمیان براہ راست تجارت کا مرکز ۔ علاوہ ازیں یہ صوبہ بہت نفیس کتان (Linen) کے لیے بھی مشہور تھا جو یہاں بنائی جاتی تھی اور جس کا ذکر ابو نواس نے قوہیّہ کے نام سے کیا ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۷۹) ۔ اس صنعت نے خاص طور پر تُوْن میں فروغ پایا، وہاں جانمازیں بھی تیار ہوتی تھیں ۔ ۱۰۵۲ء میں ناصر خسرو اصفہان جاتے ہوے قوہستان سے گزرا تھا ۔ وہ طَبَس، تُوْن، قائن اور سرخس کے راستے گیا تھا اور اس نے لکھا ہے کہ یہ شہر بڑے ترقی پذیر ہیں ۔ سلجوقی عہد میں قوہستان جو زرتشتیوں کا پرانا مامن تھا، اسمٰعیلیوں کے لیے بھی جاے پناہ بن گیا یہاں انھوں نے مشہور قلعۂ اَلَمُوت کے نمونے پر قلعے تعمیر کیے ۔ آج بھی ان قلعوں کے کئی ایسے کھنڈر موجود ہیں جن کا ابھی تک جائزہ نہیں لیا گیا (Herzfeld : *Reisbericht*، ص ۶۷۳) ۔ ملاحدہ کی سرزنش کے لیے خوارزم شاہیوں نے کئی موقعوں پر فوج کشی کی (دیکھیے مثلاً الجوینی : تاریخ جہان گشای، ۲ : ۳۷، ۳۹) ۔ مغلوں کی آمد سے جہاں اسمٰعیلیوں کا قلع قمع ہو گیا، وہاں قوہستان کے لیے بھی تباہی و بربادی کا پیغام آیا، یہ علاقہ اپنی ساری اہمیت کھو بیٹھا اور ابوالفداء جیسے جغرافیہ نویس بھی بس اتنا کرتے ہیں کہ اپنے سے صدیوں پہلے کے پیش رووں کے اقتباس نقل کر دیں، یہ بات بعید از قیاس ہے کہ یہ وہی ضلع ہے جس کا ذکر مارکو پولو نے تونو کائن Tunocain کے نام سے کیا ہے اور جس کے بارے میں Le Strange (ص ۳۵۲) نے تجویز کیا ہے کہ اسے تون و قائن سمجھا جائے ۔ بعد کی صدیوں میں جب تک اس علاقے کی عنان اقتدار عربی النّسل امرا کے ہاتھ میں رہی، یہاں طوائف الملوکی ہی کا عالم رہا ہوگا (دیکھیے الادریسی، ترجمہ Jaubert، ۱ : ۳۲۰) ۔ صفویوں کو وہاں تھوڑی بہت سیادت حاصل تھی، لیکن ان کے بعد سارا اقتدار طَبَس اور قائن کے امرا ہی کے ہاتھ میں آ گیا، اس زمانے میں قوہستان ایران کی بہ نسبت افغانستان کی طرف زیادہ مائل تھا تا آنکہ انیسویں صدی میں قاجاری اسے اپنی حدود سلطنت میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ حکمران خاندانوں کے سرداروں کی گدّیاں شاہ کے صوبیداروں کی حیثیت سے قائم رہیں اور انھیں دربار ایران سے شاندار خطابات عطا ہوے ۔ ۱۹۰۰ء کے قریب امراے قائن اس شہر میں نہیں بلکہ بیرجَند میں رہا کرتے تھے، ان کا دعوٰی تھا کہ وہ عرب قبیلۂ خُزَیمہ کی نسل سے ہیں، اس خاندان کے چند

افراد نے سیستان پر بھی حکومت کی ہے۔ ضلع جنابُاد (صدر مقام جُنَیْن) کا نظم و نسق بھی طبس کے حکمرانوں کے ہاتھ میں رہا۔

قوہستان کی مستقل آبادی کے لوگ پرانی نسل سے ہیں، ان کے مکانات بھی بہت قدیم وضع کے ہیں، ان کی بولی کی بظاہر بہت کم خصوصیات ہیں۔ Ivanov نے لہجے کے اعتبار سے قوہستان کی بولی کے دو گروہ قائم کیے ہیں، ایک تُرشیز اور جنابادکی اور ایک قائن، تون اور بیرجند کی بولی کا۔ قائن اور بیرجند کے نواح کے کئی دیہات کی آبادی تمام تر سادات پر مشتمل ہے۔ بعض مقامات پر ہمیں اسمٰعیلیوں کی نسل کے لوگ بھی ملتے ہیں جو آغا خان کی کی امامت تسلیم کرتے ہیں۔ بہائیوں کی بھی چھوٹی چھوٹی آبادیاں موجود ہیں، لیکن نسبۃً زیادہ زور سُنّی افغانی عنصر کا ہے۔ خانہ بدوش لوگ اکثر و بیشتر سُنّی عرب ہیں اور اب تک عربی بولتے ہیں، یہ لوگ بڑی بڑی شاہراہوں کے قریب ڈیرے ڈالے رہتے ہیں۔ چند ترکی قبیلے بھی ہیں مگر صرف شمال میں تربت حیدری تک، پھر سب سے آخر میں بلوچی ہیں جو جنوب میں رہتے ہیں اور گرمیوں میں سیستان کی طرف نقل مکان کر جاتے ہیں۔

یہاں کے قصبے بہت چھوٹے ہیں، قدیم دارالحکومت قائن کی آبادی ۱۹۰۰ء میں چار ہزار (۴۰۰۰) تھی (سائیکس Sykes) اس قصبے کے ارد گرد کی زمین بیرجند سے زیادہ زرخیز ہے، اس کے تجارتی روابط مشہد کی نسبت خلیج فارس سے زیادہ ہیں (اشیاے برآمد ریشم، افیون، زعفران اور کھالیں) دوسرے قصبوں مثلاً طَبَس، سُنّی خانہ، تربت حیدری، تُرشیز اور زوزَن کے لیے دیکھیے مخصوص مادّے۔

**مآخذ:** (۱) *BGA* میں مذکورہ تمام عرب مصنفین؛ (۲) ناصر خسرو، سفر نامۂ، طبع Schefer، ص ۹۵؛ (۳) ابن بطوطۃ، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۳: ۷۹؛ (۴) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۴۴۴؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dictionnaire de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۴۶۶؛ (۶) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۵۲ تا ۳۶۳؛ (۷) C. Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۲۶۰ ببعد؛ (۸) Goldsmid: *Eastern Persia*، ۱: ۳۴۱؛ (۹) Curzon: *Persia*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱: ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ (۱۰) Yate: *Khurasan and Sistan*، ایڈنبرا و لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) Sykes: *Twenty Thousand Miles in Persia*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۸ ببعد، ۲۹۳ ببعد؛ (۱۲) E. Herzfeld: *Reisebericht* در *Z D M G*، ج ۸۰، ۱۹۲۶ء، ص ۲۷۴ ببعد؛ (۱۳) von Hammer: *Geschichte der Assassinen*، سٹٹگارٹ Stuttgart توبنجن Tubengen، ۱۸۱۸ء، ص ۹۹ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) Inostrantsev: *The Emigration of the Parsis to India and the Musulman world in the middle of the 8th Century*، ترجمۂ L. Bogdanow اور *Journal of the K. R. Cama Institute*، شمارہ ۱، بمبئی ۱۹۲۲ء، ص ۳۳، ۱۷ (حوالہ در Herzfeld)؛ (۱۵) W. Ivanov: *Notes on the Ethnology of Khurasan* در *The Geographical Journal*، ج ۶۷، ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۳ تا ۱۵۷۔

(۲) معلوم ہوتا ہے کہ عرب جغرافیہ نویس صوبۂ کرمان میں قوہستان نام کے دو گاؤں سے واقف تھے، ان میں سے ایک قوہستان ابی غانم کہلاتا تھا اور ضلع جیرفت میں تھا، یعنی اس قصبے اور جبال القُفْص کے درمیان (المقدسی، ص ۵۲، ۴۶۱، ۴۶۷؛ یاقوت، ۴: ۲۰۶؛ Le Strange، ص ۳۱۸) اور دوسرا قوہستان میر جان سے بام جانے والی راہ پر اوّل الذّکر قصبے سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر

واقع تھا (ابن خُرّداذبہ: ص ۶۶؛ قدامۃ: ص ۱۹۶؛ المقدسی، ص ۳۴۷؛ Le Strange: ص ۳۱۱)۔

(۳) افغانستان میں واقع قوہستانِ کابل جو شہر کابل کے شمال مشرق میں ہے، اس میں پنج شِیر، نِجرَوْ، تگَن وغیرہ کے اضلاع شامل ہیں، یہاں کی آبادی کا ایک عنصر تاجیکوں پر مشتمل ہے، جو فارسی اور پشتو بولتے ہیں۔ دوسرے عناصر کو کُہستانی کہا جاتا ہے جو پَشَئی (ایک دردی Dardic بولی) اور پراچی (ایرانی بولی) بولتے ہیں (دیکھیے *Imperial Gazetteer of India*، ج ۱۴، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ص ۲۳۱)۔

(۴) پاکستان کے شمال مغرب میں ایک مقامی ریاست سوات کا شمالی حصہ بھی قوہستان کہلاتا ہے، یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے جو دریاے سوات کی بالائی گزرگاہ کے گرد پھیلا ہوا ہے۔ مشرق میں اس کی وسعت دریاے سندھ تک ہے اور مغرب میں پنجکورہ تک، چنانچہ ان دونوں میں تمیز کے لیے بعض اوقات قوہستان سوات اور قوہستان پنجکورہ کہہ دیتے ہیں۔ ان وادیوں کے باشندے (تعداد میں تقریباً ۲۰۰۰۰ بیس ہزار) پندرھویں صدی سے افغان حملہ آوروں کے ہاتھوں مصیبتیں جھیلتے چلے آئے ہیں۔ افغان حکومت کے اثر سے وہ سنی مسلمان ہو گئے ہیں۔ مذہبی رہنماؤں (آخوندوں) کو ملک میں بڑا اثر و رسوخ حاصل ہے۔ افغانی حملوں کا ایک اور اثر یہ بھی ہوا کہ پشتو زبان ملک بھر میں رائج ہو گئی۔ جب یہاں اس زبان کے قدم جمے، تو قدیم مقامی بولیوں کے نام ختم کرکے (یہ قدیم بولیاں بہت سی ہیں) انھیں ایک عام نام قوہستانی دے دیا گیا ان کا تعلق دردی (Dardic) زبانوں کے گروہ سے ہے جو حالیہ تحقیقات (Morgenstierne) کی رو سے ہندوستانی زبانوں کے گروہ سے متعلق نظر آتا ہے، بڑی بڑی بولیاں یہ ہیں: گَروی (قوہستان سوات)، توروالی (سوات اور قوہستان پنجکورہ)، اور مَیّا (قوہستان سندھ)۔

**مآخذ:** (۱) Biddulph: *Tribes of the Hindoo-koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲) *The Imperial Gazetteer of India*، ج ۲۲، آکسفرڈ ۱۹۰۱ء، ص ۱۸۳ بعد؛ زبانوں کے بارے میں دیکھیے: (۳) Grierson: *Linguistic Survey of India*، ۸/۲: ۵۰۷؛ (۴) G. Morgenstierne: *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*، اوسلو ۱۹۲۶ء، *Instituttet for sammenlignende Kulturforskning*، سلسلہ سی، ۱، ۲؛ (۵) آخر میں قوہستان اس بنجر اور پہاڑی علاقے کا نام ہے جو ضلع کراچی کے مشرقی حصے میں واقع ہے۔ آبادی خانہ بدوش ہے اور سندھیوں اور بلوچیوں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۰۱ء میں آبادی تقریباً بارہ ہزار آٹھ سو ستتر (۱۲۸۷۷) تھی۔ *The Imperial Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ج ۱۵، ص ۳۵۳۔

(J. H. KRAMERS)

* **قُویلحِصَار:** ایشیاے کوچک کا ایک قصبہ، صوبۂ سیواس کی سنجاق قرہ حصار مشرق میں ایک قضا کا صدر مقام جو دریاے کلکت کے مشرقی کنارے ایک سنگلاخ پہاڑی پر واقع ہے اور جس کی بلندی ۳۹۰۰ فٹ اور آبادی ۱۸۰۹ ہے۔ اس میں ۹۰۵ مسلمان ہیں، ۶۰۳ یونانی اور ۳۰۰ ارمنی۔ قضا کا صدر مقام اب موضع مِیشازمین مستقل ہو چکا ہے۔ اس کے نزدیک وسیع اور گھنے جنگلوں سے ڈھکا ہوا ایک پہاڑ کوسہ طاغ ہے۔

**مآخذ:** (۱) علی جواد: جغرافیا لغاتی، ص ۶۴۴؛ (۲) سامی بے: قاموس الأعلام، ۵: ۳۷۸۷؛ (۳) V. Cuinet: *Turquie d' Asie*، ۱: ۲۳۷، ۴۹۳ (Koilat Hissar)۔

(C. HUART)

* **قُویُون بابا**: لغوی معنی ”بھیڑوں کا باپ“، ایک ترکی ولی، خیال ہے کہ قویون بابا حاجی بکتاش [رک بآں] کے ہم عصر تھے اور کہا جاتا ہے کہ ان کا یہ نام اس لیے ہو گیا کہ وہ قطعاً بولتے چالتے نہیں تھے، بلکہ دن میں پانچ بار، نماز کے وقت، بھیڑ کی طرح آواز نکالتے تھے۔ سلطان بایزید ثانی المعروف بہ ولی نے عثمان جیق (نزد اماسیہ، آناطولی میں) اس مقام پر، جہاں مشہور تھا کہ ان کی قبر ہے، ایک شاندار مقبرہ اور خانقاہ تعمیر کی، جو سلطنت عثمانیہ کی نفیس ترین اور سب سے زیادہ عالی شان عمارتوں میں شمار ہوتی ہے۔ اولیا چلبی نے اپنے سیاحت نامہ (۲ : ۱۸ بعد) میں وہاں کی عظیم الشان بکتاشی خانقاہ کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے جہاں وہ آنکھ کی کسی بیماری سے شفا یاب ہوا تھا اور سلسلۂ طریقت میں شامل کیا گیا تھا، دیکھیے J. von Hammer: GOR.، ۱ : ۶۰۸، جہاں اولیا چلبی کے قویون بابا کے مزار پر جانے کا ذکر ہے۔ اس ممتاز ولی کی زندگی کے بارے میں کسی قسم کے حالات نہیں ملتے، حتّٰی کہ یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ کوئی ایسا شخص واقعی تھا بھی یا نہیں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ انھیں حاجی بکتاش کا معاصر اور مرید بتایا جاتا ہے، تو یہ ایک بے معنی سی چیز ہے، کیونکہ ابتدائی زمانے کے تقریباً تمام اولیا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھیں یہ شرف حاصل تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود اس زیارت گاہ کے بارے میں بھی کوئی تحقیق نہیں کی گئی، لیکن دیکھیے Maercker، در ZGE.، ج ۳۵، ۱۸۹۹ء، ص ۳۷۶۔

**مآخذ**: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۲۵، س ۲۳ (مقبرے کا مختصر حال)؛ (۲) اولیا: سیاحت نامہ، ۲ : ۱۸۰ بعد؛ نیز دیکھیے J. v. Hammer: GOR.، ۱ : ۲۳۰، ۹۰۸ (اقتباسات از اولیا) (Tranz Babinger)

(FRANZ BABINGER)

* **قُویُون جیق**: ایک چھوٹا سا گاؤں جو دریاے دجلہ کے مشرقی جانب شہر الموصل کے بالمقابل ان متعدد مصنوعی ٹیلوں پر بسایا گیا تھا جن کے نیچے نینوا کے شاہی محلات دبے پڑے ہیں، اس گاؤں کا نام نہ تو ازمنۂ وسطٰی میں نظر آتا ہے اور نہ سترھویں صدی کے ترکی مصنفین کے ہاں۔ بہر حال خیال کیا جاتا ہے کہ اس نام کا تعلق خاندان قرہ قویونلو سے ہے جو پندرھویں صدی میں اس علاقے پر حکومت کرتا تھا (von Oppenheim)۔ جب ۱۸۳۶ء میں کردوں کے ہاتھوں اس کا بیشتر حصہ تباہ ہو گیا تو ۱۸۴۵ء میں آثار قدیمہ کی کھدائی کے آغاز کے بعد اس گاؤں کو ٹیلوں اور دریاے دجلہ کے درمیان اس میدان میں منتقل کر دیا گیا جو دریائی مٹی سے بنا تھا۔

ابن خُرداذبہ سے شروع کرکے ازمنۂ وسطٰی کے عرب مصنفین Nineveh کے محل وقوع کو نِینَوا کے نام سے جانتے تھے (یاقوت، ۴ : ۴۸۰، نے اس کا یہی تلفظ لکھا ہے، لیکن آج کل اس کا تلفظ نِینْوا بھی کیا جاتا ہے)۔ اوز وہ اس مقام کا تعلّق یونسؑ بن متّی Mattai پیغمبر کے قصے سے ملاتے ہیں۔ المقدّسی نے اسے لونُوا بھی لکھا ہے، اسی طرح نیبور Niebuhr نے قلعۂ نونیہ کا ذکر کیا ہے، شاید یہ نام اس عربی لفظ کے اثر سے تبدیل ہو گیا جس کا مطلب ہے یونسؑ کی مچھلی، اور بیان کرتے ہیں کہ اس کے قریب تلّ التوبۃ ٹیلا ہے جس کی چوٹی پر ایک مسجد تھی اور اس کے گرد مجاورین کے مکانات تھے، یہ مؤخر الذّکر مقام ہی نبی یونسؑ کا موجودہ گاؤں ہے جو قویون جیق کے جنوب میں قدیم نینوا کی حدود میں واقع ہے۔ اس گاؤں کو ایک

چھوٹی سی ندی خوصر (یہ نام المقدسی کے ہاں پہلے سے موجود ہے) کھنڈروں سے جدا کرتی ہے اور یہ نیبور Niebuhr کے زمانے میں نونیہ Nunia کے نام سے مشہور تھا۔ ابن جبیر (طبع Wright و de Goeje، ص ۲۳۶) لکھتا ہے کہ قدیم فصیل اور دروازے اب بھی صاف طور پر نظر آتے ہیں، اور ابن بطوطہ نے بھی یہی بات تقریباً اسی قسم کے الفاظ میں بیان کی ہے [و بمقربة منه (یعنی الموصل) قریة کبیرة یقرب منها خرابٌ یقال انّه موضع المدینة المعروفة بنینوی مدینة یونس علیه السّلام واثر السّورالمحیط بها ظاهر و مواضع الابواب الّتی هی مبیّنة]۔ تیرھویں صدی میں نینوا میں عیسائی آباد تھے (ابو الفرج ابن العبری: تاریخ مختصر الدّول، طبع صالحانی، ص ۳۹۳)۔ نینوا کے ٹیلے ہمیشہ سے الموصل کے باشندوں کے لیے عمارتی مسالے کی ایک غیر مختتم کان ثابت ہوتے رہے ہیں۔

اس کی کھدائی ۱۸۴۲ء میں فرانسیسی قونصل بوتہ Botta نے شروع کرائی جو اس سے پہلے خورساباد میں اپنے کام کی وجہ سے شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر اے۔ ایچ۔ (بعدازاں سر ہنری) لیارڈ Layard نے ۱۸۴۵ سے ۱۸۴۷ء تک، اور اس کے بعد ۱۸۴۹ سے ۱۸۵۱ء تک عرب اور نسطوری مزدوروں کو ملازم رکھ کر یہ کام اپنے ہاتھ میں لیے رکھا۔ یہاں سے جو متعدد اشیا برآمد ہوئیں وہ لنڈن پہنچا دی گئیں۔ اس زمانے سے کھدائی کا کام قطعاً بند ہو چکا ہے۔ تمام خندقیں پاٹ دی گئی ہیں اور آج کل یہ بالکل کھدائی سے پہلے کا سا منظر پیش کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۴۴۳؛ (۲) C. Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۴ء، ۱۱: ۱۷۹، ۲۲۱ ببعد؛ (۳) G. le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۸۹؛ (۴) P. E. Botta: *Lettres sur ses decouvertes à Niniveh*، طبع J. Mohal، پیرس ۱۸۴۴ء؛ (۵) A. H. Layard: *Niniveh and its Remains*، بار دوم، لنڈن ۱۸۴۹ء؛ (۶) وہی مصنف: *Discoveries in Ninheh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء؛ (۷) M. von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golfd*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲: ۱۸۲ ببعد؛ [(۸) ابن بطوطہ: رحلة، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱: ۱۴۲]۔

(J. H. KRAMERS).

* **قہرمان نامہ**: (یا داستان قہرمان)، فارسی کی ایک منثور رزمیہ داستان جو داراب نامہ، قران حبشی، ہوشنگ نامہ، قفقور نامہ، طہمورث نامہ، وغیرہ کی طرح اپنے موضوع کے اعتبار سے ان منثور رزمیہ داستانوں سے تعلق رکھتی ہے جو شاہنامۂ فردوسی کے گرد حلقہ زن ہیں۔ اوّل الذکر دو کتابوں کی طرح یہ بھی ابو طاہر طرطوسی (طرسوسی، رک بآن) کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

یہ رزمیہ داستان اس زمانے سے تعلق رکھتی ہے جب ایران کے قدیم بادشاہوں میں سے ہوشنگ مالک تخت و تاج تھا۔ اس میں پہلوان قہرمان ملقب بہ قاتل کے کارناموں کا ذکر ہے۔ یہ داستان ترکوں کے عوام پسند ادب میں اچھی خاصی شہرت پا چکی ہے۔ ان کے ہاں اس طول طویل داستان کو جو آٹھ جلدوں میں پھیلی ہوئی تھی، صرف ایک جلد میں ملخص کر دیا گیا ہے۔ اس کا تاریخی پس منظر اس کشمکش کی ایک خوبی سے کھینچی ہوئی تصویر ہے جو اسلام اور ہندوستان کے آتش پرستوں کے درمیان واقع ہوئی۔ تاہم اس میں افسانوی اور فرضی واقعات نے بہت زیادہ جگہ گھیر رکھی ہے؛ اس کے ترکی نسخے میں کہیں کہیں نثر کے ساتھ نظم کی چاشنی بھی دی گئی ہے۔ یہ وہی فنی طرز بیان ہے جو مقبول عوام بہادرانہ

افسانوں اور رزمیہ گیتوں (Ballads) میں عام طور پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس میں بہت سی تمسخر آمیز باتیں بھی نظر آتی ہیں جن سے مداحوں کی کہانیاں اور ان کے مضحکہ خیز مواقع یاد آ جاتے ہیں۔ بہت سے موقعوں پر چالاک، عیار اور حریص بانکے (Paladin) گردن کشان کی شخصیت جسے افسانے میں ایک ثانوی حیثیت دی گئی ہے اصلی بطل قہرمان کی شخصیت کو بالکل ماند کر دیتی ہے؛ اس کی احمقانہ جنگ جوئی مثل بن گئی: دیکھیے دیوان باقی (لیتھو کی طباعت، قسطنطنیہ ۱۲۵۶ھ، قصیدہ ۱).

اس رزمیہ داستان کا ماحصل مختصراً یہ ہے:

طہماسپ شاہ ایران کے سہ سالہ بیٹے قہرمان کو ایک دیو اٹھا لے جاتا ہے، اور کوہ قاف [رک بآں] کے دیو اسے اپنے بچوں کی طرح تعلیم دیتے ہیں۔ اپنے اکلوتے بیٹے کی گمشدگی کے صدمے سے طہماسپ کا قبل از وقت انتقال ہو جاتا ہے۔ قہرَاسپ جو قہرمان کا چچا زاد بھائی اور ولی عہد اور وارث تاج و تخت ہے، برضا و رغبت تخت سلطنت سے دست بردار ہو جاتا ہے، ہوشنگ کو بادشاہ منتخب کر لیا جاتا ہے اور قہرَاسپ ایک سردار (Paladin) کی حیثیت سے اس کی ملازمت اختیار کر لیتا ہے۔ ساری داستان میں یہ خیال جاگزیں ہے، اس کا برملا اعلان بھی ہے، کہ فتوت (heroism) بادشاہت سے بہتر ہے، کیونکہ بادشاہ کا تخت بہادر سردار کی تلوار کے سہارے قائم ہے.

جب ہوشنگ ہندوستان کو فتح کرنے کے لیے روانہ ہوتا ہے تو اس کی ملاقات قہرمان سے ہو جاتی ہے جو اب بڑا ہو کر ایک مہیب پہلوان بن چکا ہے، دیو کی قید سے نکل بھاگا ہے اور پورے ہتیار سج کر ایک آزاد جنگجو کی طرح اپنے لیے کسی مسکن کی تلاش اور طالع آزمائی کی خاطر سرگردان ہے، اپنی جسارت اور دلیری کی بنا پر قہرمان ہوشنگ کے پہلوانوں کے ساتھ کئی مرتبہ جانبازانہ مبارزت و قتال کے چکر میں پھنس جاتا ہے، اور ان سب میں فتحیاب ہوتا ہے، آخر کار قطران کی وساطت سے اسے پورے طور پر شناخت کر لیا جاتا ہے، اور اس کے بعد وہ بلا تامل ہوشنگ کی اطاعت قبول کر لیتا ہے اور اس کے بہادر پہلوانوں کی صف میں شامل ہو کر اس کے ساتھ ہندوستان چل دیتا ہے۔ یہاں مدت تک لڑائیاں لڑی جاتی ہیں جن کے دوران میں پانسا کئی بار پلٹتا ہے، آخر ایرانی مکر و تدبیر سے کام لے کر دارالسلطنت پر قابض ہو جاتے ہیں، شاہ ہند مارا جاتا ہے اور ایرانیوں کو فتح نصیب ہوتی ہے، قہرمان اس جنگ میں بڑے بڑے کارہائے نمایاں دکھاتا ہے اور عظیم الشان معرکے جیتتا ہے، اس کا گھوڑا ایک بحری عفریت ہے جس کے چھے پاؤں، چار آنکھیں اور ایک سینگ ہے اور جسے اس نے اپنی طاقت سے زیر کیا ہے۔ اس کی بہادری کے کارنامے دیکھ کر شاہ ہند کی بیٹی جس نے جنگ میں حصہ لیا تھا اور اسے کوئی مغلوب نہ کر سکا تھا اور نہ نیچا دکھا سکا تھا اس سے شادی کرنے پر راضی ہو جاتی ہے (داستان میں دوسرے مقامات پر بھی جنگجو مردانہ عورتوں کے قصے ملتے ہیں)، لیکن قہرمان کو جلد ایک بار پھر ہوشنگ کے ایک اور پہلوان بہرام کی ماں کو ایک دیو کے پنجے سے چھڑانے کے لیے روانہ ہونا پڑتا ہے جس نے اسے ایک ناقابل گزر بلوریں پہاڑ پر قید کر رکھا ہے۔ قہرمان شاہ قارون کا طلسم حاصل کر کے پہلے اپنی دلہن کو جسے اس اثنا میں کوئی اٹھا لے جاتا ہے رہائی دلانے اور پھر بہرام کی ماں کو آزاد کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ ایران واپس آ کر وہ ہندی شاہزادی سے شادی کرتا ہے اور ہوشنگ کے

جانشین شاہ طہمورث کی ملازمت میں عمر گزار دیتا ہے۔

**مآخذ** : (۱) فردوسی : شاہ نامہ، فرانسیسی ترجمہ از J. Mohl : *Le Livre des Rois*، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۸۷ ببعد؛ (۲) H. Ethé : *Neupersische Litteratur*، در *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲ : ۳۱۸؛ (۳) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۳ : ۱۳۹، حاشیہ ۲؛ (۴) Fleischer، در *Cat. Libr. Manuscr. qui in Bibl. Senatoria Civitatis Lips. asservantur*، ص ۵۲۲ ببعد، شمارہ ۲۸۰؛ (۵) *Cat. Cod. Manuscr. Bible. Regiae*، *Codices Turcici*، پیرس ۱۸۷۹ء، شمارہ ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳؛ (۶) Flügel : *Die arab. pers. u. Türk. Handschr. . . Zu Wien*، ج ۲، شمارہ ۷۹۹؛ (۷) Pertsch : *Die Türk. Handschr . . . zu Gotha*، شمارہ ۲۵۳ تا ۲۵۷؛ (۸) وہی مصنف : *Verz. der türk. Handschr . . . zu Berlin*، شمارہ ۴۷۶؛ (۹) *Verz. der pers. Handschr . . . zu Berlin*، شمارہ ۱۰۳۹؛ (۱۰) Rieu : *Cat. of the Türkish Manuscr in the Brit. Mus.*، ص ۲۲۰ الف؛ (۱۱) قہرمان نامہ، ترکی ترجمہ از محمد امین یمنی الاسلامبولی (طبع سنگ قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ)۔

(TH. MENZEL)

* **قُہْرُوْد** : کوہ رُود کا معرّب، بمعنی کوہستانی دریا، ایک گاؤں جو اصفہان سے ۷۵ میل کے فاصلے پر کاشان [رک بآں] سے آنے والی سڑک پر واقع ہے اور ایک وادی میں درختوں اور پھلوں کے باغوں کے درمیان آباد ہے، وہ درہ جو پہاڑ کی دو ڈھلانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے یہیں واقع ہے۔ اسی سے آلیور سینٹ جان Oliver st. John نے ۱۸۷۱ء میں اس نام کا اطلاق پہاڑوں کے اس سلسلے پر کیا جو عراق عجمی کو فارس سے جدا کرتا ہے اور بلوچستان تک پھیلا ہوا ہے (بڑی چوٹیاں : شیر کوہ، یزد کے جنوب میں، تقریباً ۱۲۰۰۰ فٹ اونچی اور ہزار کوہ، کرمان کے جنوب میں، تقریباً ۱۳۵۰۰ فٹ اونچی)۔

**مآخذ** : (۱) de Gobineau : *Trois ansen Asie*، ص ۲۳۵؛ (۲) حمد اللہ المستوفی : نزہۃ القلوب، طبع Le strange : *G M S*، ۲۳ : ۶۷، ۱۸۴؛ (۳) وہی مصنف : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۰۹۔

(CL. HUART)

* **قَہْوہ** : ایک عربی لفظ جس کا اشتقاق غیر متعین ہے۔ کافی (Coffee) کے لیے مختلف زبانوں میں عام طور پر جو الفاظ مستعمل ہیں وہ اسی لفظ سے مشتق ہیں۔ ابتداءً یہ شراب کا ایک نام تھا جیسا کہ قدیم شاعری سے پتا چلتا ہے [مثلاً : قَہْوَۃٌ صَہْبَاءُ صِرْفًا لم یُدَنِّسْہا المزاج] (دیکھیے Landberg : *Etudes*، ۲ : ۱۰۵۷ اور الاغانی، بار اوّل، ۶ : ۱۱۰ س ۷؛ ۸ : ۹۷ س ۶؛ ۲۰ : ۱۸۰ س ۳)۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یمن میں اس کے معنی تبدیل ہو گئے اور یہ قہوے کے پودے کے پھلوں سے تیار شدہ مشروب کے لیے استعمال ہونے لگا، یہ صحیح ہے کہ انتقال معنی کے بارے میں یہ مفروضہ چند ایسے لوگوں نے تسلیم نہیں کیا جن کے نزدیک قہوہ ۔ ۔ ۔ کم از کم کافی Coffee کے مفہوم میں ۔ ۔ ۔ ایک افریقی الاصل لفظ ہے اور جو اسے کَفَّۃ یعنی، اس مقام سے مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ شروع شروع میں قہوہ وہیں پیدا ہوتا تھا، اگرچہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں قہوہ بمعنی شراب سے التباس ہو گیا ہے۔ (دیکھیے Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۵۶۶؛ Vellers، در *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Gesselsch*، ۱ : ۶۵۷؛ Hobson Jobson :

Landberg: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۵۷ تا ۱۰۶۶)۔ دوسری طرف یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ اس نظریے کو ماننے والے یہ ثابت نہیں کر سکے کہ قہوہ کفۃ سے ۱۴۰۰ء ہی سے برآمد ہونے لگا تھا؛ نیز وہ اس سے مشابہ کسی اور لفظ کا حوالہ نہیں دیتے جو حَبَشہ یا اس کے گرد و نواح کے ممالک کی زبانوں میں پایا جاتا ہو، اس کے برعکس وہاں قہوہ کے لیے جو شام لفظ رائج ہے (پودے، پھل اور مشروب کے لیے، دیکھیے Ambruster: Initia Amharica، ج ۲، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۵۸؛ Schreiber و Coulbeaux: Dict. de la langue tigrai، وی انا ۱۹۱۵ء، ص ۲۰۸؛ L. Reinisch: Die Kafa-Sprache، وغیرہ ج ۲، در Sitzungsberg. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien Phil. hist. Cl.، ۱۸۸۸ء، ۱۱۶: ۲۷۳؛ نیز دیکھیے Landberg: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۵۵ ببعد) وہ عربی میں پودے اور پھل دونوں کے لیے بُنّ (شعر میں بون بھی) ہو گیا، لیکن چونکہ یمن میں قہوہ پینے کا رواج غالبًا صوفیوں کے حلقوں سے ہوا اور صوفیانہ شاعری میں شراب کو ایک خاص اہمیت دی جاتی ہے، اس لیے یہ بھی عین ممکن ہے کہ شراب کا یہ شاعرانہ نام اس نئے مشروب کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہو.

قہوے کا پودا جنوبی عرب کی مقامی پیداوار نہیں تھا اور غالبًا یہ حبشہ کے کوہستانی علاقوں سے لا کر لگایا گیا تھا جہاں بالخصوص کَفّہ میں یہ بکثرت خود رو ہوتا ہے، لیکن اس بات کی کوئی مستند شہادت نہیں ملتی (Deflers اور Handbook of Arabia) کہ ہجرت سے تقریبًا ایک صدی پہلے جب کہ حبشہ کو فتح نصیب ہوئی اور سلطنت حمیر پر زوال آیا تو یمن میں قہوے کا پودا پہنچ چکا تھا۔ اگر یہ بات ہوتی تو قدیم ادب میں لازمًا اس کا ذکر ملتا.

قہوے کا سب سے پہلی بار ذکر دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ملتا ہے۔ (احمد) ابن عبدالغفّار کے قول کے مطابق جس کا حوالہ عبدالقادر الجَزیری نے اپنے مضمون (دیکھیے نیچے ماخذ) میں دیا ہے قاہرہ میں سب سے پہلے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں یہ معلوم ہوا کہ یمن میں قہوہ بطور مشروب استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ وہاں عام طور پر متصوّفین کے حلقوں میں استعمال ہوتی تھا کیونکہ یہ بیدار رہنے میں مدد دیتا تھا، جو شبانہ ریاضت و عبادت کے لیے ضروری چیز ہے۔ اس مـآخذ کی رو سے عدن میں اسے محمّد بن سعید الذُّبحانی فقیہ (م ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰-۱۴۷۱ء) لایا تھا جو افریقہ کے ساحل پر اپنے جبری قیام کے دوران میں اس سے واقف ہوا تھا۔ اس نے واپس آ کر اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کر دی تھی۔ اس کے بعد تھوڑی ہی مدت میں یہ مشروب ہر دلعزیز ہو گیا.

تاہم الجزیری ہی کے ایک اور بیان میں اس مشروب کے رواج کو ابوالحسن علی بن عُمر الشّاذلی سے منسوب کیا گیا ہے جو بنو ذُعْـیْن میں سے تھا اور بقول الشَّرجی ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء میں فوت ہوا تھا۔ غالبًا وہ بھی حبشہ ہی میں قہوے سے متعارف ہوا ہوگا کیونکہ شاذلیّہ طریقے میں شمولیت اختیار کرنے کے بعد وہ کچھ عرصے تک شاہ سعد الدّین کے مصاحبین میں شامل رہا تھا (یعنی ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء اور ۸۰۵ یا ۸۰۷ھ/۱۴۰۱-۱۴۰۲ء کے درمیان، دیکھیے اِلمَقریزی: اَلْاِلْمَام بِاَخْبَارِ مَنْ بِاَرْضِ الْحَبَشِ مِنْ مُلُوکِ الاسلام، طبع Rinck، لائیڈن ۱۷۹۰ء، ص ۲۴؛ Paulitschke: Harar، لائپزگ ۱۸۸۸ء، ص ۲۴ ببعد) اور جس نے اپنی بہن کی شادی اس سے کر دی تھی، جب

اس نے المُخا میں اپنا زاویہ قائم کر لیا تو اس کے بعد بھی اسے (الشّرجی کے قول کے مطابق) اپنے ان عقیدت مندوں سے جو حبشہ میں تھے تحائف پہنچتے رہے۔

عبدالقادر (ابن) العَیدَرُوس (دیکھیے نیچے مآخذ) کے رسالے میں، قہوے کو بطور مشروب رائج کرنے والے کی حیثیت سے صرف المخا کے صوفی علی بن عمر ہی کا نام ملتا ہے (مُعدِث القہوۃ، ورق ۳۴۱ ب، واضعہا، ورق ۳۴۲ - ب، شیخ بن عبداللہ العیدَرُوس م ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء کے ایک شعر میں)۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی اس شہرت کی توضیح اس حاشیے سے کر دی گئی ہے کہ وہ اس کا مشروب تیار کرنے سے قبل قہوے کے پھلوں (بُنّ) کا مغز استعمال کرتے اور چھلکے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیتے تھے (ورق ۳۴۲ - الف)۔ ایک شعر میں جو ان سے منسوب کیا جاتا ہے وہ "قہوۃ البُنّ" کی یوں تعریف کرتے ہیں کہ یہ نیند کو بھگاتا ہے اور عبادت الٰہی میں مدد دیتا ہے (ورق ۳۴۲ - ب)۔ الشّرجی قہوے کے سلسلے میں ان کا نام بھی نہیں لیتا، لیکن عبدالقادر العیدَرُوس قہوے کے رواج کو ان کی کرامات میں شمار کرتا ہے (ورق ۳۴۲ الف)۔

حاجی خلیفہ نے جو کہانی بیان کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے علی بن عمر کو دو شخصیتوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی ایک علی تو طریقۂ شاذلیّہ کے بانی ابوالحسن علی بن عبداللہ (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء، دیکھیے الشّعرانی: لواقح الأنوار، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲: ۵) اور دوسرے ان کے شاگرد عمر، یعنی المُخا (موخا) کے ولی صوفی عمر، مؤخر الذّکر کو ان کے مرشد نے جو اپنے جنازے پر ان کے سامنے ظاہر ہوئے تھے یہ حکم دیا تھا کہ انھیں اس جگہ اقامت اختیار کرنا چاہیے جہاں ان کی دی ہوئی ایک چوبی گیند چلتے چلتے رک جائے، چنانچہ اس طرح وہ مخا پہنچے۔ عمر کو اس الزام میں اُصاب (وصاب، زبید کے شمال مشرق میں) کے پہاڑوں میں جلا وطن کر دیا گیا کہ انھوں نے بادشاہ کی بیٹی سے جو ان کے پاس علاج کی غرض سے مقیم تھی کوئی ناشائستہ حرکت کی تھی۔ جلا وطنی کے ایام میں وہ اور ان کے مرید قہوے کے پھل کھا کر بسر اوقات کرتے رہے، بعد میں انھوں نے انھیں پانی میں جوش دے کر ان کا عرق تیار کر لیا۔ جو لوگ ان سے ملنے جاتے تھے ان کی خارش قہوہ پینے سے جاتی رہتی تھی۔ ان دنوں مُخا میں یہ بیماری بری طرح پھیلی ہوئی تھی۔ اسی بنا پر ان صوفی کو عزت و احترام کے ساتھ وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی۔

تیسرے شخص جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے انھوں نے قہوہ رائج کیا تھا، ابوبکر بن عبداللہ العَیدَرُوس ہیں۔ حال ہی میں علوی السّقاف (دیکھیے نیچے مآخذ) نے جو مضمون لکھا ہے اس میں النّجم الغَزّی کی تاریخ (دوسرے لفظوں میں بظاہر الکواکبُ السّائرۃ بمناقب علماء المائۃ العاشرۃ، از نجم الدّین الغزّی، Brockelmann: *Gesch. der Arab Litt*، ۲: ۲۹۵ ببعد) سے مقتبس ایک بیان ملتا ہے جس کی رو سے ان صوفی کو جنھیں یہاں شاذلی کہا گیا ہے، دوران سیاحت میں قہوے کا پودا ہاتھ لگ گیا اور انھوں نے اس کے پھل کھا لیے۔ جب ان پر ان پھلوں کے کیف بخش اثرات ظاہر ہوئے تو انھوں نے قہوے کو بطور خوراک استعمال کرنا شروع کر دیا اور اپنے پیرووں سے بھی اس کے استعمال کی سفارش کی۔ اس طرح مختلف ممالک کے لوگ اس سے واقف ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس نام

کے ان صوفی کی طرف اشارہ ہے جنھوں نے ۹۱۴ھ/ ۱۵۰۸ - ۱۵۰۹ء) میں عدن میں وفات پائی تھی (ابو مَخْرَمۃ، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۹۵۶، ورق ۱۸۸؛ النَّبْہانی: جامع کرامات الاولیاء، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۲۶۳) اور جن کی قبر آج بھی وہاں بڑے احترام و عقیدت کی نظروں سے دیکھی جاتی ہے، عبدالقادر (ابن) العَیْدَروس صرف قہوہ نوشی کے اپنے شوق کا ذکر کرتے ہیں اور اس کی شان میں اپنے ایک قصیدے کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔ دوسری جانب ابوالحسن محمّد البَکْری اپنے رسالہ إِصْطفاء الصَّفوۃ لتَصْفیۃ القَہوۃ، ورق ۲ - ب، ابوبکر العَیْدَروس کو قہوے کا موجد (مُنشی) قرار دیتا ہے۔

Glaser (Mitt. der Geogr. Gesellsch. in Wien، ۳۰: ۲۵) کے بیان کے مطابق ایک ترکی ماخذ میں (جس کا نام وہ نہیں بتاتا) یہ بیان کیا گیا ہے کہ سولھویں صدی میں والی اوزدِمِر نے (دیکھیے احمد راشد: تاریخ، ۱: ۸۳ ببعد) قہوے کا پودا افریقہ سے منگوا کر یمن میں لگوایا۔ قہوے کو سب سے پہلے بطور مشروب استعمال کرنے کا سہرا مختلف لوگوں کے سر باندھا جاتا ہے، اس لیے لازمی طور پر ہمیں مختلف مقامی روایات کی جانچ پڑتال کرنی پڑے گی۔ المخا کی روایت سب سے زیادہ مضبوط اور مشہور ہے؛ لہٰذا علی بن عمر الشّاذِلی --- جنھیں اکثر شاذِلیّہ فرقے کے بانی سے ملتبس کر دیا جاتا ہے (Rinn, Von Hammer, d'Ohsson) قہوے کے کاشتکاروں اور قہوہ خانے کے مالکوں اور قہوہ نوشوں کے سرپرست ولی بن گئے ہیں (دیکھیے Goldziher: Abhandl. zur arab. Philologie، ۲: lxxxviii)۔ انھیں کی نسبت سے الجزائر میں قہوے کو شاذلیہ بھی کہتے ہیں (Beaussier: Dict. Pratique arabe-français، الجزائر ۱۸۷۱ء)۔ انھیں عام طور پر مخا کا بانی تصور کیا جاتا ہے، جیسا کہ الہمدانی (صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، ص ۴۷ س ۱۶؛ ص ۸۷ س ۵؛ ص ۱۱۹ س ۱۸) پہلے ہی بیان کر چکا ہے اور اس شہر کو قہوے ہی کی بدولت عروج حاصل ہوا۔ المخا میں ان کی قبر پر ایک کنواں، ایک دروازہ اور ایک مسجد ہے جن کی بدولت الشاذلی کی یاد آج بھی زندہ ہے (Niebuhr: Reisebeschreibung nach Arabien، ج ۱، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ص ۳۲۸ تا ۳۴۰؛ نیز دیکھیے روایت در حاجی خلیفہ اور عبدالکریم کشمیری: بیانِ واقع، فرانسیسی ترجمہ از Langlès، بعنوان Voyage de l'Inde à la Mekke par Abdoul Kérym، پیرس ۱۷۸۲ء، ۲۰۲ ببعد)۔

الشّاذلی اور العَیْدَروس (غالباً حَیْدر نہیں جیسا کہ de Sacy: Chrest Arabe، طبع ثانی، ۱: ۳۶۱ کا خیال ہے) النّہروَلی کی بیان کردہ روایت میں Sciadli اور Aidrus نام کے دو عیسائی راہب بنا دیے گئے ہیں۔ مشرقی ماخذ میں ابھی تک اونٹوں یا بکریوں کے اس قصے کا سراغ نہیں ملا جن میں سب سے پہلے قہوے کے جاں پرور اثرات مشاہدہ کیے گئے تھے۔ ایک روایت کی رو سے جو عوام میں بہت مشہور ہے قہوے کا پودا بکری کی مینگنیوں سے اُگا تھا جنھیں ایک ولی نے بویا تھا (Snouck Hurgronje: The Atchehnese، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ۱: ۲۶۰)۔

یہ روایات صحیح معلوم ہوتی ہیں کہ عرب میں قہوے کا استعمال سب سے پہلے یمن کے صوفیوں میں شروع ہوا۔ وہ خاص طور پر اس مشروب کو پسند کرتے تھے کیونکہ اس کے اثرات سے انھیں اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں سہولت ہوتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ قہوے کی تخلیق کا مقصد صرف یہی ہے اور پھر انھیں معلوم

تھا کہ یہ نیکی کی طرف ابھارتا ہے اور اس کے استعمال سے قلبی کشائش (فتح) جلد پیدا ہو جاتی ہے (صَفْوَۃُ الصَّفْوَۃ، ورق ۳۳۲ ـ ب)۔ جس مقدس ارادے سے اسے استعمال کیا جاتا تھا، اس کی بدولت قہوہ نوشی ایک عمل حسنہ (طاعۃ) قرار پایا جس کے ساتھ ایک ورد کیا جاتا تھا جسے راتب کہتے تھے۔ یہ راتب "یا قَوِی" کے الفاظ ۱۱۶ بار دھرانے پر مشتمل تھا۔ قہوہ اور قوی کی صوتی مماثلت سے قطع نظر یہ وظیفہ اس پر بھی مبنی ہے کہ "قہوہ" اور "قوی" کے، جو اللہ کے اسماے حسنہ میں سے ایک ہے، اعداد برابر، یعنی ۱۱۶ ہیں (دیکھیے آ، لائیڈن، ج ۱، ورق ۳۰۳ آ)۔ شیخ ابن عبداللہ العَیْدَرُوس کے نزدیک اس سے قبل سورۃ الفاتحہ [رکّ باں] کی تلاوت کرنا چاہیے، لیکن شیخ ابن اسمٰعیل با علوی الشِّحْری کا کہنا ہے کہ رابت کے طور پر چار بار سورۂ یٰسٓ [سورہ ۳۶] اور سو بار دورد شریف پڑھنا چاہیے (صَفْوَۃُ الصَّفْوَۃ، ورق ۳۴۴ ـ ب، تحت ببعد، ۳۴۵ ـ ب، ۳۲۷ ـ الف)۔ لہٰذا جب نیک ارادے، دینداری اور صحیح مذہبی اعتقاد کے ساتھ قہوہ پیا جائے تو اس سے قہوۂ معنویہ کا مزا آتا ہے کہ یہ وہ مسرت ہے جو اھل اللہ کو اسرار غیب کے مشاھدے اور عجیب و غریب مکاشفات اور عظیم فتوحات سے حاصل ہوتی ہے (کتاب مذکور، ورق ۳۴۱ ـ ب، ۳۴۵ ـ الف بالا، ۳۴۵ ب تحت)——

کہا جاتا ہے کہ علی بن عمر الشّاذلی کا قول ہے کہ آب زمزم کی طرح قہوہ بھی جس مقصد کے لیے پیا جائے وہ پورا ہو جاتا ہے۔ احمد بن علوی با جَحْدَب (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵-۱۵۶۶ء)، دیکھیے النَّبھانی، کتاب مذکور، ۱ : ۳۲۰، کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنے آخری ایام میں وہ محض قہوے پر بسر اوقات کرتے تھے۔ ان کا حسب ذیل قول ہم تک پہنچا ہے: "جس شخص کے پیٹ میں مرتے دم کچھ قہوہ ہوگا اسے دوزخ کی آگ میں کبھی نہیں ڈالا جائے گا" (صَفْوَۃُ الصَّفْوَۃ، ورق ۳۴۴ ـ ب)۔

غالباً آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی سے بہت عرصے قبل جنوبی عرب میں قہوہ بطور مشروب رائج نہیں تھا۔ یہ کہنا کہ اس کا پودا اس سے پہلے یہاں پہنچ گیا تھا یقینی نہیں۔ ابن حَجَر الہَیْتَمی [رکّ باں] اپنی تصنیف إیْعاب (شرح العُبَاب جو غالباً "علی بن عمر السَّیْفی کی تصنیف ہے؛ دیکھیے Brockelmann، کتاب مذکور ۲ : ۴۰۳ ببعد) میں ایک مشروب کا ذکر کرتا ہے جو دسویں صدی ھجری سے کچھ عرصے پہلے (یعنی پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں) رائج ہوا تھا (یعنی مکّے میں) یہ بُن کے پوست سے تیار کیا جاتا تھا جسے زَیْلع کے علاقے سے لا کر یہاں لگایا گیا تھا اور جسے قہوہ کہتے تھے (اقتباس، در علوی السّقّاف، ص ۹)۔ جن فقہا نے قہوے کے حق میں راے دی تھی ان میں سب سے قدیم جمال الدّین محمّد بن سعید بن علی بن محمّد کَبِّن العدنی تھے (م بمقام عدن، ۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء دیکھیے ابو مَخْرَمَۃ ورق ۵۶ ـ ب ببعد؛ بقول النَّبْہانی، کتاب مذکور، ۱ : ۱۵۵ ببعد، ۸۲۹ھ/۱۴۲۵-۱۴۲۶ء)۔

شرف الدّین العُمَیْطی کے ایک اُرجوزے میں مکّے میں قہوے کے عام طور پر استعمال شروع ہو جانے کی تاریخ ۸۱۷ھ/۱۴۱۴-۱۴۱۵ء بتائی گئی ہے (*Die Arab. Handschr. zu Gotha* : Pertsch، ج ۴، شمارہ ۲۱۰۷)۔ تاھم عُمْدَۃُ الصَّفْوَۃ کی رو سے قہوے کے چھلکوں کے تیار کردہ مشروب کا استعمال سب سے پہلے نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں شروع ہوا، بحالیکہ اس سے قبل صرف اس کا پھل بطور نقل کھایا جاتا تھا۔ واقعہ

یہ ہے کہ اس کے بعد ایک دفعہ پھر قہوہ نوشی متروک ہو گئی، لیکن بالآخر اس کا رواج مستحکم ہو گیا اور چند ہی روز بعد لوگ مساجد میں بھی قہوہ پینے لگے اور ذکر اور میلاد (مولد) کی محفلوں میں بھی اسے ایک خوش آئند اور مفرّح مشروب سمجھا جانے لگا۔ بہت جلد قہوہ خانے (بیوت القہوہ) بھی کھل گئے جہاں زن و مرد جمع ہو کر موسیقی کا لطف اٹھاتے یا شطرنج یا اسی قسم کا کوئی کھیل شرط لگا کر کھیلتے تھے۔ اس سے اور اس واقعے سے کہ قہوے کو شراب کی طرح ادھر ادھر پیالوں میں گھمایا جاتا تھا، پارسا لوگ برافروختہ ہو گئے جن میں سے بہت سے قہوے کو ایک قابل اعتراض بدعت سمجھ کر اس کی مخالفت پر کمر بستہ رہتے تھے۔

خائربے نے جسے [سلطان] قانصوہ نے ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء میں مکّے کا رئیس شرطہ مقرر کیا تھا، ان کی حمایت کی۔ اس نے فقہا کی ایک مجلس سے قہوے کی حرمت کا فتوی حاصل کر لیا۔ یہ مجلس مختلف مذاہب کے فقہا پر مشتمل تھی جس نے قہوے کے خلاف دو مشہور طبیبوں کے فیصلے اور بعض قہوہ نوشوں کی اس شہادت کی بنا پر کہ قہوہ نشہ آور ہے اور اس کے نتائج خطرناک ہیں بالآخر یہ فیصلہ صادر کر دیا۔ قاضیوں نے بھی مجلس کے اس فیصلے کی دستاویز پر اپنے دستخط ثبت کر دیے، صرف مکے کے مفتی وقت نے جرأت کر کے ان لوگوں سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا اور اسی بنا پر لوگ اسے سخت شک و شبہہ کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان لوگوں نے [مستفتا کے] سوالوں کو ہشیاری سے پیش کر کے قہوے کی مذمت میں قاہرہ کے فقہا کی رائے بھی حاصل کر لی۔ اس دستاویز کے جواب میں جو قاہرہ بھیجی گئی تھی قانصوہ نے جو فرمان جاری کیا اس سے قہوے کے مخالفین کی امیدیں مکمل طور پر پوری نہیں ہو سکیں، کیونکہ اس میں قطعی امتناع کا حکم درج نہیں تھا بلکہ صرف ان خلاف مذہب طور طریقوں کے خلاف کارروائی کرنے کی اجازت دی گئی تھی جو قہوہ نوشی کے ساتھ وابستہ ہو گئے تھے۔ ابن حَجَر الہَیْتَمی نے ایک شادی کی دعوت (ولیمۂ عرس) میں جہاں مہمانوں کو قہوہ پیش کیا گیا تھا اس نئے مشروب کے بارے میں ایک ممتاز مفتی سے جس نے قہوے کو نشہ آور اور حرام قرار دیا تھا بڑی تند و تیز بحث کی۔ ابن حَجَر مذکورۂ بالا مجلس کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میرے پاس وہ الفاظ نہیں جن سے اس کے فیصلے اور ان طریقوں کی مذمت کی جائے جنھیں کام میں لا کر یہ فیصلہ صادر کرایا گیا تھا (صَفْوَة الصَّفْوَة، ورق ۲۵۳ ـ ب تا ۲۵۶ الف، اقتباس از مُعْجَمُ مَشائخہ)۔

اس فیصلے کے مطابق خائربے نے قہوہ نوشی اور اس کی خرید و فروخت کی ممانعت کر دی۔ کئی قہوہ بیچنے والوں کو سزا دی اور ان کے ذخیرے جلوا دیے، چنانچہ قہوے کا چھلکا (قِشْر) منڈی سے غائب ہو گیا، لیکن قانصوہ کے فرمان نے قہوہ نوشوں کے دل میں ایک بار پھر ہمت پیدا کی اور جب اگلے سال قہوے کے ایک بہت بڑے مخالف کو مصر کے ایک اعلٰی عہدیدار نے تادیبی سزا دی اور خائربے کی جگہ ایک ایسے شخص کا تقرر ہو گیا جو قہوے کا مخالف نہیں تھا تو ایک بار پھر وہ بے خوف و خطر اس مشروب سے لطف اندوز ہونے لگے، بلکہ ان پابندیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ قہوہ وسیع تر حلقوں میں مقبول ہو گیا۔ اس کے بعد قہوہ خانوں کی شرمناک سرگرمیوں کے متعلق تادیبی کارروائی کا تذکرہ کبھی کبھار سننے میں آتا ہے۔ ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں حج کے دوران سلطان ترکی نے قہوہ نوشی کی

ممانعت کے متعلق جو فرمان جاری کیا تھا اس کی شاید ہی کسی نے پروا کی ہو۔

قاہرہ میں سب سے پہلے دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں یمن کے صوفیہ نے جامع الازہر کے محلے میں قہوہ نوشی شروع کی تھی۔ یہ صوفیہ مکے اور مدینے سے آئے ہوئے یارانِ طریقت کے ساتھ مل کر مسجد میں محافلِ ذکر منعقد کرتے اور قہوے کا دور چلتا۔ کچھ عرصے تک وہاں قہوہ کھلے بندوں بکتا رہا اور لوگ اسے پیتے رہے۔ اس کے بعد ۹۳۹ھ/۱۵۳۲-۱۵۳۳ء میں احمد بن عبدالحق السُنباطی الفقیہ نے، جو واعظ کی حیثیت سے بہت مشہور تھا، قہوے کو ممنوع قرار دے دیا۔ دو سال بعد ایک مجلس وعظ میں، جو مسجد الازہر میں ہو رہی تھی، اس نے اپنے سامعین کو اس مشروب کے خلاف اس قدر برانگیختہ کیا کہ وہ قہوہ خانوں پر ٹوٹ پڑے؛ وہاں کی تمام چیزیں توڑ پھوڑ دیں اور جو لوگ وہاں موجود تھے ان سے بد سلوکی کی۔ جب اس مسئلے پر اختلاف رائے بہت بڑھ گیا تو قاضی محمّد بن الیاس الحنفی نے ممتاز علمائے دین کی آرا طلب کیں۔ اس نے ذاتی طور پر قہوہ نوشی کے اثرات کا مشاہدہ کیا اور ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا جن کے نزدیک یہ مشروب جائز اور مباح تھا۔ اگرچہ بعد میں تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے قاہرہ میں قہوہ نوشی کو ممنوع قرار دیا جاتا رہا، لیکن اس کے شائقین کی تعداد، حتّٰی کہ علمائے دین کے طبقے میں بھی، روز بروز بڑھتی گئی۔

کئی قابل ذکر علمائے دین نے قہوے کے حق میں فتوے دیے تھے، مثلاً زکریّا الانصاری (م ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء)؛ احمد بن عمر السّیفی (م ۹۳۰ھ/۱۵۲۳-۱۵۲۴ء)؛ ابوالحسن محمّد البکری الصّدیقی (م مابین ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء و ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء)، جس نے اپنے ایک قصیدے میں، جو قہوے کی مدح میں لکھا گیا تھا، یہ نصیحت کی کہ ابن عبدالحق کی رائے کو نظر انداز کر کے ابوالحسن کے فتوے پر عمل کرنا چاہیے (صَفْوَۃ الصَّفْوۃ، ورق ۳۴۹ - الف و ب؛ دیکھیے نیز الصدیقی کے اشعار، در از بہاء الدّین العاملی : الکشکول، بولاق ۱۲۸۸ھ، ۱ : ۱۹)؛ عبدالرحمٰن بن زیاد الزّبیدی (م ۹۷۵ھ/۱۵۶۷-۱۵۶۸ء) اور دوسرے علما (صَفْوَۃ الصَّفْوۃ، ورق ۳۴۸ ب ببعد)۔ آہستہ آہستہ یہ نقطۂ نگاہ سب نے قبول کر لیا کہ عام طور پر قہوہ مباح ہے، تاہم بعض حالات میں اس پر دیگر احکام شرعی کا بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔

بلاد مقدسہ اور مصر سے میل جول کا یہ نتیجہ نکلا کہ قہوہ شام، ایران اور ترکیہ میں بھی پہنچ گیا۔ ۱۵۷۳ء میں Rauwolf نے دیکھا کہ شام (حلب) میں قہوہ نوشی بہت عام ہے۔ قسطنطینیہ اور روم ایلی میں قہوہ پہلے پہل سلطان سلیمان اوّل کے عہد حکومت (۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) میں پہنچا۔ ۹۶۲ھ/۱۵۵۴ء میں ایک حلبی اور پھر ایک دمشقی نے قسطنطنیہ میں سب سے پہلے قہوہ خانے کھولے۔ یہاں بہت جلد ایسے بےکار اور بامذاق شرفا اور ادیب کھنچ آئے جو قہوے کی پیالیاں سامنے رکھ کر شطرنج اور چوسر کھیلتے ہوئے وقت گزارتے اور شعرا اپنے واقف کاروں کو تازہ ترین نظمیں سناتے اور ان کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرتے۔ اس ادارے کو لوگ مزاحاً "مکتبِ عرفان" بھی کہنے لگے۔ قہوہ خانے کچھ ایسے مقبول ہوئے کہ یہاں تھوڑے ہی دنوں میں اعلٰی سرکاری عہدیدار، قاضی اور معلم بھی آنے لگے۔ مابیّہ الرومی (دیکھیے بہاء الدّین العاملی : کتاب

مذکورہ، ص ۱۴۷) اور اس کے بعد بلیغی ایسے شاعروں نے قہوے کی تعریف میں نظمیں کہیں اور ۹۲۸ھ میں سلطان سلیمان کے درباری طبیب بدر الدّین القُوصُونی (مخطوطات لائیڈن، عدد ۱۹۴۵، ورق ۵۸) نے جو رائے ظاہر کی وہ اس کے خلاف نہیں تھی - قہوہ خانوں کی تعداد بہت جلد بڑھ گئی - طبقۂ امرا کے خدام میں "قہوہ جی" بھی ملازم رکھے جانے لگے، جن کا خاص کام قہوہ تیار کرنا تھا - دربار سلطانی میں یہ سب "قہوہ جی باشی" کے ماتحت ہوتے تھے - بایں ہمہ مذہبی حلقوں کی رائے میں قہوہ خانے سے مسجد کو نقصان پہنچتا تھا، چنانچہ علما اسے شراب خانے سے بھی بدتر سمجھتے تھے - واعظین بالخصوص قہوے کو ممنوع قرار دیے جانے کے لیے بے چین تھے اور ان کا راستہ مفتیوں (بقول d'Ohsson : ابو السعود) کی اس رائے سے ہموار ہو گیا کہ بھنی ہوئی کافی کو کوئلا سمجھنا چاہیے، لہٰذا اس کا استعمال ممنوع ہے (یہی دلیل محمّد [علی؟] دِدہ کے رسالے میں بھی ملتی ہے (مخطوطات لائیڈن، عدد ۱۹۸۲، ۱ : ۴ ب) - ارباب حکومت کی مداخلت کا بڑا سبب یہ تھا کہ قہوہ خانوں میں سیاسیات حاضرہ پر بحث ہوتی تھی، حکومت کے کاموں پر نکتہ چینی کی جاتی تھی اور سازشیں ہوتی تھیں - مراد ثالث (۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) اور احمد اوّل (۱۰۱۲ھ/۱۶۱۳ء تا ۱۰۱۶ھ/۱۹۱۸ء) کے عہد میں جو فرمان جاری ہوئے، انھیں سختی سے نافذ نہیں کیا گیا اور نہ ان کی صحیح طور پر تعمیل ہوئی - عوام کی رائے کا احترام کرتے ہوئے علماے دین نے قہوے کے شرعی جواز کا فتوی دے دیا، بشرطیکہ [بھونتے وقت] وہ کوئلے کی حد تک نہ پہنچے - اس سے وزراے اعظم کو بھی فائدہ پہنچا کیونکہ انھوں نے قہوہ خانے پر ایک یا دو طلائی سکے روزانہ ٹیکس لگا دیا تھا، لہٰذا ان کی انتہائی خواہش تھی کہ قہوہ خانوں کی تعداد میں اضافہ ہو۔

[سلطان] مراد رابع (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء تا ۱۰۴۹ھ/۱۶۴۰ء) نے ایک فرمان جاری کیا، جس کی رو سے قہوے (اور تمباکو) کی سختی سے ممانعت کر دی گئی - اس نے تمام قہوہ خانے مسمار کرا دیے اور کئی اشخاص قہوے کی خاطر اپنی جانیں گنوا بیٹھے - [سلطان] محمّد رابع (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء تا ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء) کے عہد میں اگرچہ بازاروں میں قہوہ فروخت کرنے کی اجازت تھی، لیکن شروع میں صدر اعظم کوپرولو نے سیاسی وجوہ کی بنا پر قہوہ خانوں کے متعلق حکم امتناعی کی تجدید کر دی - اس ممانعت کا مستقل طور پر نافذ رہنا ناممکن تھا اور بعد میں تو خود حکومت نے قہوے کی چڑھتی ہوئی قیمتوں کو کم کرنے کے لیے اقدامات کیے - [سلطان] سلیمان کے زمانے سے قہوے پر ایک محصول لگا دیا گیا جس کی شرح مسلمان خریداروں سے ۸ اسپر Asper فی اوقہ تھی اور عیسائیوں سے ۱۰ اسپر - ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں ۱۵ اسپر فی اوقہ کے حساب سے مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں پر ایک اضافی محصول عائد کر دیا گیا، جسے "بدعتِ قہوہ" کہتے تھے۔

بقول von Hammer (*Geschichte*، ۵ : ۷۱۳)

ترکی میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ قہوے کے صحیح ہجے ہ سے ہیں یا ح سے - کئی مخطوطات میں واقعی قَحْوہ ملتا ہے، مثلاً مذکورۂ بالا القصونی کے مخطوطے میں۔

جنوب مغربی عرب میں قہوے کا پودا خوب پھلتا پھولتا ہے، لیکن یمرات کی مغربی جانب ۳۴۰۰ سے ۶۸۰۰ فٹ تک کی بلندی پر اس کی پیداوار بہترین ہوتی ہے، جہاں اسے وادیوں کے

نشیب میں اور ڈھلانوں پر زرخیز نمدار مٹی اور یکساں ہلکی ہلکی حرارت ملتی ہے، جو اس کی پیداوار کے لیے لازمی ہے۔ اس کی کاشت ڈھلوان زمین کو سیڑھیوں کی شکل میں مسطح کرکے کی جاتی ہے (دیکھیے تصویر، در *Handbook of Arabia*، لوح عکسی، عدد xiv)؛ تاہم اس کے لیے باقاعدہ آبپاشی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں تہامة سے اٹھتے ہوئے گھرے بادلوں سے جو دھند (عماء سخیمانی) پیدا ہوتی ہے وہ انہیں نمی پہنچاتی ہے۔ پودوں کو سورج کی حرارت اور ٹڈیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ان کے گرد سایہ دار درخت لگائے جاتے ہیں، مثلاً خَروبہ اور املی وغیرہ کے۔ یہ پودا، جو بیج سے پھوٹتا ہے (یا قلمیں لگا کر کاشت کیا جاتا ہے)، ۶ سے ۱۰ فٹ بلند اور ۲ سے ۲½ فٹ تک موٹا ہو جاتا ہے۔ یہ چوتھے سال جا کر بار آور ہوتا ہے۔ یہ ایک سدا بہار پودا ہے اور اس میں سال بھر پھول آتے اور پختگی کے مختلف مدارج میں پھل آتے رہتے ہیں، لہٰذا انہیں توڑنے کا درحقیقت کوئی وقت معین نہیں ہے۔ عام طور پر انہیں مارچ سے جون تک کے مہینوں میں توڑا جاتا ہے۔ قہوے کی قسم اور مقامی حالات کے پیش نظر اس وقت میں کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ جب پھل احتیاط سے چن کر سکھا لیے جاتے ہیں تو انہیں چکی میں دل کر ان کے بیج نکالے جاتے ہیں۔ اس کے بعد چھلکا اور بیج دوسری بار دھوپ میں سکھائے جاتے ہیں۔

قہوے کا پودا شمال میں عَسیر [رک باں] تک پایا جاتا ہے، جہاں وہ کوہ شَذَی (شَذَا ؟) پر سرزمین زُہران (وادی دَوْقَة کے شمال میں، جسے Stieler کے نقشے میں Doka لکھا گیا ہے) میں بافراط ہوتا ہے (شرف عبدالمحسن البرکاتی : الرِّحْلَة الیمانیّة، قاہرہ ۱۳۳۰ھ، ص ۱۶؛ دیکھیے J. L. Burckhardt : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۳۷۷؛ عَسیر کے دوسرے مقامات کے لیے دیکھیے *Handbook of Arabia*، ص ۱۳۶، ۱۳۷)۔ قہوے کی کاشت کے انتہائی جنوبی علاقے بلاد الحُجَرِیّة، وادی وَرّزان اور وادی بَنّا ہیں۔ مشرق میں یہ یافع کے علاقے اور جوف میں پیدا ہوتا ہے، لیکن جو علاقے خاص طور پر بہترین قہوے کی پیداوار کے لیے مشہور ہیں وہ جبال حَرّاز، وادی القَرْش (جو بنو مَطَر کے علاقے میں ہے)، جبل رَیْمَة اور عُدَیْن کے گرد و نواح کے علاقے ہیں (مزید معلومات کے لیے دیکھیے Grohmann کی کتاب [دیکھیے مآخذ]، جہاں اس کی مختلف اقسام کی تفصیل بھی دی گئی ہے [عرب کے علاوہ قہوہ جنوبی ہند میں بھی بکثرت پیدا ہوتا ہے اور آج کل زیادہ تر برازیل کو برآمد کیا جاتا ہے]۔

یمن میں قہوے کی کاشت کو ہمیشہ سے بڑی اقتصادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ حاجی خلیفہ کے زمانے، یعنی سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں سے ۸۰۰۰۰ گانٹھیں سالانہ برآمد ہوتی تھیں۔ صَنعاء اور بیت الفقیہ [رک باں] قہوے کی تجارت کے مرکز تھے۔ مَخا، جسے قہوے کی تجارت کی بدولت بہت خوشحالی نصیب ہوئی تھی، انیسویں صدی میں زوال پذیر ہو گیا اور اب تو یہ اپنی ساری اہمیت کھو بیٹھا ہے۔ آج کل قہوہ الحدیدة سے (جہاں Niebuhr کے زمانے میں بھی کافی تجارتی سرگرمیاں پائی جاتی تھیں) اور خصوصاً عدن سے برآمد ہوتا ہے۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے von Neimans : *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۱۲ : ۳۹۷ تا ۴۰۳؛ W. Schmidt : *Handbook of Arabia*)۔

یمن میں زیادہ تر چھلکے کا جوشاندہ پینے کا دستور رہا، جسے چھلکے ہی کی طرح "قشر" کہتے

ہیں اور بہت سے قہوہ خانوں (مَقْہَایَة) میں دستیاب ہوتا ہے۔ قِشْر، نیز بیجوں سے تیار شدہ قہوے میں چاشنی پیدا کرنے کے لیے اکثر الائچی، لونگ اور ادرک وغیرہ کی آمیزش کر دی جاتی ہے۔ عربوں کی معاشرتی زندگی میں کوئی تقریب یا تہوار قہوے کے بغیر مکمل نہیں سمجھا جاتا۔ مہمان کو سب سے پہلے قہوہ پیش کیا جاتا ہے۔ مکے میں قہوے کی دعوت سے کھانے کی دعوت مراد لی جاتی ہے۔ عرب قہوہ بغیر شکر کے استعمال کرتے ہیں؛ صرف جنوبی عرب میں بعض اوقات اس میں دودھ ملا لیا جاتا ہے۔ ترکوں کے ہاں قہوے کے ساتھ شکر کے استعمال کا رواج ہو گیا ہے۔

تازہ پکا ہوا پھل لذیذ اور مقوی ہوتا ہے۔ حمزہ بن عبداللہ النّاشری کے ایک قصیدے (صَفْوة الصّفوة، ورق ۳۵۸ ب ببعد) میں بن ــــ یہ نہیں بتایا کہ تازہ یا خشک ــــ کھانے کی خاص طور پر سفارش کی گئی ہے کیونکہ اس میں بہت سے صحت بخش عناصر ہوتے ہیں۔ ہمیں اس بارے میں کچھ علم نہیں کہ کلہ [قبیلے کے لوگوں] اور کُفّہ میں پسے ہوئے قہوے کو مکھن کے ساتھ کھانے کا جو رواج ہے، وہ جنوبی عرب میں بھی ہے یا نہیں۔ ایران میں خشک پسا ہوا قہوہ کھانا غیرمعمولی بات نہیں۔

[برصغیر پاکستان و ہند میں بھی بھنے ہوئے بن کھانے کا عام رواج رہا۔ ان کے ساتھ چھالیا، ناریل، چکنی ڈلی، وغیرہ بھی اکثر شامل کر دی جاتی تھی۔ یہ سب مل کر بن سپاری کہلاتے ہیں، جو مختلف تقریبوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ ایک زمانے میں یہاں لفظ بن قہوے کے پھل کے علاوہ اس کے تیار کردہ مشروب کے لیے بھی مستعمل تھا، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

رقیب روسیہ کو بن پلایا
مجھے بن آگ کے تو نے جلایا

(مہذّب للّغات، لکھنؤ ۱۹۶۰ء، ۲ : ۳۶۸)، لیکن اب ان معنوں میں متروک ہے]۔

قہوے پر جن عربی اور فارسی تصنیفات کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یا جو مآخذ کے تحت درج ہیں ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) Ahlwardt: *Verzeichn der arab. Handschr ........ zu Berlin*، عدد ۵۴۷۶ تا ۵۴۸۰؛ (۲) Pertsch: *Die arab. Handschr ........ zu Gotha*، عدد ۹۴؛ (۹)، ص ۲۱۰۵ تا ۲۱۰۹، ۲۷۷۷؛ (۳) *Cat. Cod. Orient. Bibl. Acad. Lungduno-Batavae*، ج ۳، عدد ۱۰۴۱؛ (۴) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litter.*، ۲ : ۳۰۷ و ۳۲۳، شمارہ ۱۶۔

قہوہ اس کمرے کو بھی کہتے ہیں جہاں قہوہ پیا جائے۔ اسی بنا پر اس سے ملاقاتیوں کا کمرہ اور قہوہ خانہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ یہ لفظ بخشش (tip) اور تحفے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ مشرق کے قہوہ خانوں کے بارے میں دیکھیے von Hammer، Russel، Chardin، Olearius اور Snouck Hurgronje کی تصانیف، جو نیچے مذکور ہیں۔ قہوے کے برتنوں کے لیے دیکھیے Lane، Snouck Hurgronje، von Euting، Oppenheim، Socin اور Landberg کی نگارشات۔

**مآخذ**: مندرجۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے (۱) عبدالقادر بن محمّد الانصاری الجزیری: عُمْدَة الصّفوة فی حِلّ القَہْوة، جزئی طبع، در De Sacy: *Chrestomathie arabe*، بارِ دوم (پیرس ۱۸۲۶ء)، ج ۱، متن ص ۱۲۸ ببعد، ترجمہ ص ۴۱۲ ببعد؛ (۲) عبدالقادر بن شیخ ........ بن العَیْدَرُوس: صَفْوَةُ الصَّفوة فی بیان حکم القہوة، مخطوطۂ برلن، Ahlwardt: *Verzeichnis*، عدد ۵۴۷۹ (Brockelmann: کتاب مذکور، ۲ : ۴۱۹، نیز دیکھیے ص ۴۰۷)؛ (۳) ابوالحسن محمّد البَکری الصِّدّیقی: (اس کا مصنف ہونا مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۲۷۲،

ورق ۸ - الف پر واضح ہے)؛ اِصْطَفاء (یا اَصْطَفٰی) الصَّفوۃ لتمشیۃ القہوۃ، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۱۳۸، (*Cat. Cod. Orient.*، ۴: ۱۶۱)؛ (۴) داود الانطاکی: تذکرۃ اولی الألباب و الجامع للعجب العجاب، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۱: ۱۲۱ ببعد (بذیل مادۂ بن)، نیز ص ۹۶۳ (بذیل مادۂ قہوہ)؛ (۵) تاج العروس، ۹: ۱۳۵ تحت، ۸: ۳۰ تحت؛ (۶) کتاب الذخائر و التحف، اقتباس در *Abhandl. z. Arab. Philol.*، لائیڈن ۱۸۹۹ء، ۲: LXXXVIII؛ (۷) ابو العباس احمد الشرجی: طبقات الخواص، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۰؛ (۸) علوی بن احمد السقاف: رسالۃ فی قمع الشہوۃ عن تناول التنباک و الکفۃ والقات و القہوۃ (تصنیف ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء)، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۸ تا ۱۰؛ (۹) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۵۲۵، ۵۲۶ (فرانسیسی ترجمہ، در De Sacy: *Chrest.*، ۱: ۴۸۰ تا ۴۸۳)، نیز دیکھیے Hammer-Purgstall: *Literaturgesch. der Araber*، وی انا ۱۸۵۶ء، ۷: ۴۳۵ ببعد؛ (۱۰) پیچوی: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ (۱۱) نعیما: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۷ھ، ۱: ۵۵۱ تا ۵۵۳؛ (۱۲) راشد: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۲: ۳۲۵ ببعد و ۵: ۱۴۴ ببعد؛ (۱۳) محمد حفید بن مصطفی: الدرر المنتخبات المنثورۃ فی إصلاح الغلطات المشہورۃ، قسطنطینیہ ۱۲۲۱ھ، ص ۴۶۷ ببعد؛ (۱۴) الفیروز آبادی: قاموس، ترکی ترجمہ از عاصم آفندی، قسطنطینیہ ۱۲۳۰ تا ۱۲۳۳ھ، ۳: ۹۱۱؛ (۱۵) احمد راشد: تاریخ یمن و صنعاء، قسطنطینیہ ۱۲۹۱ھ، ۲: ۳۱۲ تا ۳۱۵ (دیکھیے Barbier de Meynard: *Notice sur l'Arabie méridionale*، در *Publ. de l'Ecole des Langues orient viv.*، سلسلۂ دوم، ۹: ۱۰۳ تا ۱۹۵)؛ (۱۶) L. Rauwolf: *Aigentliche beschreibung der Raisz, so er vor diser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer..................selbs volbracht etc.*، Laugingen ۱۵۸۲ء، ص ۱۰۲؛ (۱۷) Prosper Alpinus: *De Plantis Aegypti Liber etc.*، وینس ۱۵۹۲ء، ورق ۲۶، نیز اس کے بارے میں مشاہدات از Veslingins، در طبع Padua ۱۶۴۰ء؛ (۱۸) P. Della Valle: *Viaggi* (برائٹن ۱۸۴۳ء)، ۱: ۵۱، ۷۴ تا ۷۶؛ (۱۹) A. Olearius: *Offt begehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise*، Schlesswig ۱۶۴۷ء، ص ۱۱۳، ۴۲۲ ببعد؛ (۲۰) Thévenot: *Relation d'un voyage fait au Levant* (پیرس ۱۶۶۴ء)، ص ۴۰، ۷۱؛ (۲۱) Chardin: *Voyages en Perse*، طبع Langlis، پیرس ۱۸۱۱ء، ۲: ۲۷۹ تا ۲۸۱ و ۴: ۷۶ تا ۹۶؛ (۲۲) E. Kaempfer: *Amoenitates exoticae*، Lemgo ۱۷۱۲ء، ص ۱۲۳؛ (۲۳) La Roque: *Voyage de l'Arabie Heureusce* (ایمسٹرڈم ۱۷۱۶ء)، ص ۲۲۳ ببعد (*Mémoire concernant l'arbre et le fruit du cafe*) اور *Traite historique de l'origine et du progres du cafe*، وغیرہ)؛ (۲۴) Niebuhr: *Beschreibung von Arabien* (کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء)، ص ۵۵ ببعد، ۱۴۳ ببعد، ۲۲۱ ببعد، ۲۲۶ ببعد، ۲۲۸ ببعد، ۲۳۳ تا ۲۵۸ بمواضع کثیرہ، ۲۸۱ تحت؛ (۲۵) وہی مصنف: *Reisebeschreibung nach Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ۱: ۱۳۵، ۱۴۶ ببعد، ۱۷۳ ببعد، ۳۰۵ ببعد، ۲۱۳، ۲۱۸ ببعد، ۲۲۴ تحت، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۶۳، ۳۲۸ ببعد؛ (۲۶) A. Russell: *The Natural History of Aleppo*، بار دوم (لنڈن ۱۷۹۴ء)، ص ۲۳، ۱۱۹ ببعد، ۱۴۶ ببعد، ۲۷۳ ببعد؛ (۲۷) M. d'Ohsson: *Tableau général de l'empire othoman*، پیرس ۱۷۹۰ء، ۲: ۱۲۳ تا ۱۳۹؛ (۲۸) J. v. Hammer: *Gesch. des Osmanischen Reiches*، بوڈاپسٹ ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۱: ۱۵۳ و ۳: ۴۸۶، ۴۸۷ ببعد، ص ۴۹۷ ببعد و ۴: ۶۰۶ و ۵: ۱۷۱، ۱۶۱

بعد، ۳۶۳، ۵۲۹، ۱۳۷ و ۶؛ ۲۱۹، ۳۴۴ بعد و ۷ : ۲۳۲؛ (۲۹) وہی مصنف : Constantinopolis und der Bosporos، Pest ۱۸۳۲ء، ۱ : ۵۲۷ بعد؛ (۳۰) F. W. Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار سوم (لنڈن ۱۸۳۶ء)، ۱ : ۲۰۵ تا ۲۰۷ و ۲ : ۳۶ تا ۳۹؛ (۳۱) Ch. J. Cruttenden : *Narrative of a Journey from Mokhā to San'ā*، در *Journ. of the Roy. Geogr. Soc. of London*، ۸ (۱۸۳۸ء) : ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۷ بعد، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۵؛ (۳۲) J. E. van der Trappen : *Specimen historico - medicum de Coffea* (مقالہ Trajecti ad Rhenum، Utrecht ۱۸۳۳ء)؛ (۳۳) C. Ritter : *Die Erdkunde*، برلن ۱۸۴۶ء، ۱۲ : ۱۷۷ بعد، ۸۷۳ بعد و ۸ (۱۸۴۷ء) : ۵۳۵ بعد؛ (۳۴) Haneberg، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۷ : ۲۵ بعد؛ (۳۵) J. E. Polak : *Persien* (لائپزگ ۱۸۶۵ء)، ۲ : ۲۶۶ بعد؛ (۳۶) Palgrave : *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۴۹ بعد؛ ۱۲ : ۳۲ بعد؛ (۳۷) R. Manzoni : *El Yemen* (روم ۱۸۸۴ء)، ص ۹ بعد، ۲۰۹ بعد، ۳۵۰ بعد، ۳۸۲ تا ۳۸۴؛ (۳۸) L. W. C. van den Berg : *Le Hadhramout*، بٹاویا ۱۸۸۶ء، ص ۶۸ بعد؛ (۳۹) E. Glaser : *Von Hodeida nach San'ā*، در *Petermanns Mitt.*، ۱۸۸۶ء، ص ۳۳ بعد، ۶۲، ۹۳؛ (۴۰) وہی مصنف : *Über meine Reisen in Arabien*، در *Mitt. de K. K. Geogr. Gesellsch in Wien*، ۳۰ (۱۸۸۷ء) : ۲۵؛ (۴۱) Snouck Hurgronje : *Mekka*، ہیگ ۱۸۸۹ء، ۲ : ۳۵، ۳۹ حاشیہ ۱، ۵۹، ۷۶، ۸۳، ۹۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰؛ (۴۲) وہی مصنف : *Mekkanische Sprichwörter*، ہیگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۲؛ (۴۳) وہی مصنف، در *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*، لائیڈن ۱۸۹۱ء، ص ۹۲؛ (۴۴) وہی مصنف، در *Intern. Arch. f. Ethnographie*، ۱ (۱۸۸۸ء) : ۱۳۸ بعد عدد ۱۲ تا ۱۳؛ (۴۵) Doughty : *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۱ : ۲۲۳، ۲۴۴ تا ۲۵۰ و ۲ : ۳، ۴۰۳؛ نیز دیکھیے اشاریہ بذیل مادۂ Coffee؛ (۴۶) A. Deflers : *Voyage au Yemen* (پیرس ۱۸۸۹ء)، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۴۷) J. Euting : *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ص ۸۳ تا ۸۵، ۱۲۷، ۱۲۸ حاشیہ ۲، ۱۷۸، ۱۷۹؛ (۴۸) Von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۰ء، ۱ : ۳۷، ۲ : ۳۶ تا ۳۸؛ (۴۹) *Diwan aus Centralarabien*، مرتبۂ A. Socin، H. Stumme شائع کردۂ (*Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch*، Phil. - hist. Cl.، ج ۱۹، (۱۹۰۰ - ۱۹۰۱ء)، ج ۱، شمارہ ۲۲ و *Excurs Q.*؛ (۵۰) Landberg : *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale* (لائیڈن ۱۹۰۱ء تا ۱۹۱۳ء)، ۱ : ۲۲۷، ۳۲۶ و ۳۹۰ حاشیہ؛ ۲ : ۵۶، ۹۲، ۲۱۲ تا ۲۲۶، ۱۰۵۵ تا ۱۰۸۱، ۱۰۸۷، ۱ بعد؛ (۵۱) وہی مصنف : *Arabica*، لائیڈن ۱۸۹۸ء، شمارہ ۵، ص ۱۹۰ بعد؛ (۵۲) W. Schmidt : *Das Südwestl. Arabien*، فرینکفرٹ ۱۹۱۳ء، ص ۴۴ بعد، ۹۷ بعد، ۸۲ تا ۸۳، ۱۰۳، ۱۲۰ بعد؛ (۵۳) *A Handbook of Arabia*، مرتبۂ Naval Intelligence Division، شعبۂ جغرافیہ، مطبوعۂ لنڈن، ۱ : ۱۳۹، ۱۵۵ بعد، ۱۵۸، ۱۷۲ بعد، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۰ و اشاریہ؛ (۵۴) A. Grohmann : *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، ویانا ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۹ بعد؛ (۵۵) H. Welter : *Essai sur l'histoire du Café*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۵۶) E. Jardin : *Le caféier et le* *café*، پیرس ۱۸۰۵ء؛ (۵۷) Z. Kamerling، در K. W. v. Goskom: *Oost-Indische Cultures*، طبع *H. C. Prinsen Geerligs*، بار دوم، (ایمسٹرڈم ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ء)، ۲: ۱۸۳ بعد؛ (۵۸) F. J. Bieber: *Kaffa*، Münster ۱۹۲۰ء، ۱: ۲۳۶، ۲۵۳، ۲۵۳، ۲۵۷، ۳۷۶ ببعد؛ (۵۹) R. Dozy: *Oosterlingen*، ہیگ ۱۸۹۷ء، ص ۵۵؛ (۶۰) H. Lammens: *Remarques sur les mots dérivés de l'Arabe*، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۶۵ ببعد۔ حسب ذیل تصنیفات تک راقم کی رسائی نہیں ہو سکی: (۶۱) A. F. Naironi: *De Saluberrima potione cahue seu cafe nuncupata discurses*، روما ۱۶۶۱ء؛ (۶۲) L. F. Marsigli: *Bevanda asiatica l'istoria medica del cave o sia Coffe*، ویانا ۱۶۸۵ء؛ (۶۳) A. Galland: *De l'origine et du progrès du caffé*، Caen ۱۶۹۹ء، طبع جدید ۱۸۳۶ء؛ (۶۴) J. Ellis: *An Historical Account of Coffee*، لنڈن ۱۷۷۴ء۔

(C. VAN ARENDONK)

* **القہّار**: اسمائے باری تعالٰی میں سے ایک؛ رک بہ الاسماء الحُسنٰی۔

* **قِیاس**: (ع)؛ قَاسَ یَقِیْسُ قِیَاسًا، یعنی مشابہت کی بنا پر نتیجہ اخذ کرنا۔ اس لفظ کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے کتب لغۃ، خصوصًا ڈوزی *Supplément*، بذیل مادّہ)۔ یہاں ہم فقط اس قیاس سے بحث کریں گے جو فقہ کی ایک اصل ہے اور جس کے معنی اصول فقہ میں قرآن مجید یا سنۃ سے کسی حکم کو مشابہت کی دلیل پر مستخرج کرنا ہیں۔ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے وصال کے بعد اُمّت نزول وحی سے محروم ہو گئی اور سیاسی اور دینی مسائل میں وحی الٰہی کے ذریعے مزید ہدایات کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ابتدا میں طبعًا قرآن مجید اور سُنّت رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر اُمّت کا انحصار رہا۔ پہلے خلفا کے زمانے میں ملک وسیع ہو گیا۔ شرعی اور قضائی امور میں بالکل نئی عملی اور مادّی دنیا کے معاملات پر غور و فکر کی ضرورت پیش آئی تو بعض نئے سوالات بھی سامنے آنے لگے اس لیے لوگ مجبور ہوئے کہ (نئے مسائل کے) فیصلے، یا (ان سے متعلق) اپنے طرز عمل کی تعین اپنی رائے سے کریں۔ ابتدا میں یقینًا یہ عمل کسی فکری نظریے کے ماتحت نہ تھا۔

پہلی صدی ہجری کے نصف ثلث میں حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی نشو و نما ہوئی۔ اس متوازی عمل سے دو فریق پیدا ہو گئے: (۱) تاریخی، جن کا لقب اہل الحدیث [رک بآن] یا اہل العلم تھا اور (۲) فکری، جو اہل الرائے [رک بآں] کہلائے۔ مذاہب فقہ کے پہلے بانیوں نے اپنے اپنے مذہب کے دستور العمل کو یا تو زبانی تعلیم دینے پر اکتفا کی، مثلاً ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) یا اسے بذریعۂ تحریر دیا، مثلاً مالک بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء)، لیکن کسی نے عام اصول فقہ کے مدون کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہ کی۔ امام شافعیؒ (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا م ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) غالبًا پہلے امام ہیں جنھوں نے "اصول فقہ" کا خاکہ پیش کیا اور کتاب و سُنّت اور اجماع و قیاس کے لیے اسلام کے دینی اور قضائی نظام میں جگہ نکالی۔ انھوں نے کہا کہ "قیاس کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب کتاب و سنّت اور اجماع میں کسی مسئلے کو طے نہ کیا گیا ہو" (الرسالۃ، ص ۶۵)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک "قیاس اور اجتہاد [رک بآں] کا ایک ہی مفہوم ہے" (کتاب مذکور، ص ۶۶)۔ [ان کے بعد کے علما نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: "ایک غیر منصوص امر کا حکم، جو کتاب و سنت یا اجماع

میں مذکور منصوص حکم کے ساتھ علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے (محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۲۰۸، مطبوعۂ قاہرہ)] ۔ یہاں چند اور مصطلحات کا اضافہ بھی مناسب ہے، جن کے معانی کم و بیش یہی ہیں ۔ لفظ راے کا ذکر پہلے آ چکا ہے ۔ اس کو اکثر قیاس کے مترادف لفظ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، لیکن آگے چل کر اس کے معنی خالص استدلال عقلی کے ہو گئے، بحالیکہ قیاس ہمیشہ ایک محدود تر استدلال عقلی کے معنی میں استعمال ہوتا رہا، ورنہ عام معنی کے لحاظ سے دوسرے اصول فقہ پر بھی اس کا اطلاق بالضرورۃ صحیح ہونا چاہیے ۔ قیاس کے کم و بیش مترادف الفاظ میں ہم ان الفاظ کو شامل کر سکتے ہیں : استحسان، استصلاح [رک بآں]، مفہوم (دیکھیے بیان آئندہ)، تمثیل (دیکھیے بیان آئندہ) ۔

[المزنی (صاحب الشافعیؒ) کا قول ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے سے لے کر آج تک تمام فقہا دینی احکام میں مقاییس سے کام لیتے رہے ہیں ۔ ان کا اجماع اس امر پر ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہذا قیاس کا انکار جائز نہیں کیونکہ امور کی مشابہت اور تمثیل کا مدار اسی پر ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)] ۔

امام شافعیؒ سے اختلاف کرنے والوں میں [معتزلہ اور] داؤد ظاہری [رک بآں] کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ داؤد ظاہری نے اگرچہ قیاس سے کام لینے کو رد کیا ہے، لیکن جب وہ نص کتاب کے مفہوم پر انحصار کرتا ہے تو خود استدلال بالتشبیہ کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے ۔

امام بخاریؒ نے، جو شافعی المذہب ہیں اپنی کتاب الجامع الصحیح (صحیح البخاری) میں ایک باب قائم کیا ہے، جس کا عنوان ہے : "مسلمان کو صرف قرآن اور سنت کا پابند ہونا چاہیے" [بظاہر کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ سے مراد ہے]۔ ساتویں باب کا ترجمہ یوں شروع ہوتا ہے : "احادیث دربارۂ مذمت راے و استعمال قیاس"۔ نویں باب کا ترجمہ بھی اس کے برابر اہم ہے : "رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے خدا کے بتائے ہوے احکام امّت کو بغیر راے اور تمثیل کے کس طرح سمجھائے"۔ تمثیل کے معنے شرح قسطلانی میں قیاس بتائے ہیں ۔

الدارمیؒ نے اپنی سنن میں کئی حدیثیں جمع کی ہیں، جن میں اس مسئلے کے اندر جس کی بابت نہ قرآن مجید (بتصریح) کوئی فیصلہ کرتا ہے اور نہ سنّت، راے اور قیاس سے کام لینے کو مستحسن قرار دیا ہے (مقدمۂ الدارمی، باب ۱۶ : ۲۱) ۔

حامیان قیاس کا اس حدیث پر بھی اعتماد ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بناتے وقت کیا سوال کیے اور ان کے جوابات کی بابت کیا ارشاد فرمایا ۔ آپؐ نے معاذؓ سے پوچھا : "اگر کوئی مسئلہ فیصلے کے لیے تمھارے سامنے آئے تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟"

معاذؓ نے جواب دیا : "کتاب اللہ کے مطابق ۔"

"اگر کتاب اللہ میں اس کا جواب نہ ملے؟"

"سنّت رسولؐ اللہ کے مطابق ۔"

"اگر تم اس کا جواب نہ کتاب اللہ میں پاؤ نہ سنّت رسولؐ اللہ میں؟"

"اس وقت میں بلا تأمل اپنی راے کے مطابق فیصلہ کروں گا ۔"

اس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے معاذؓ کے سینے پر ہاتھ مار کر کہا : "الحمد للہ! کہ اللہ نے رسول اللہ کے ایلچی سے وہی جواب دلوایا

جو رسولؐ اللہ کی مرضی کے مطابق ہے" (ابو داؤد، کتاب الاقضیہ، باب ۲؛ الترمذی: کتاب الاحکام، باب ۳؛ الدارمی، مقدمہ).

بعض احادیث میں (النسائی، آداب القضاة، باب ۲) کتاب (قرآن مجید) اور سنت کے علاوہ "صالحین کے معمولات" کو بھی اصول فقہ میں قیاس سے مقدم رکھا گیا ہے۔ "معمولات صالحین" کو وہی مرتبہ دیا گیا ہے جو عموماً اجماع [رک بآں] کو دیا جاتا ہے جو اصول فقہ میں تیسرے درجے کی اصل ہے اور سب سے آخری مرتبہ قیاس کا ہے.

[صحابۂ کرامؓ خود بھی قیاس سے کام لیتے تھے، مثلاً حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مرض وفات میں امامت نماز کرائی تھی۔ آپؐ کی وفات کے بعد صحابہؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی امامت صلوٰة پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہم ان کو دینی امامت کے لیے پسند کر سکتے ہیں تو دنیوی معاملات کے لیے کیوں نہیں منتخب کر سکتے۔ حضرت علیؓ نے شرابی کی سزا کے متعلق فرمایا تھا کہ جب شرابی نے شراب پی تو نشہ ہوا، جب نشہ ہوا تو وہ بے ہودہ بکا تو جب بے ہودہ بکا تو تہمت لگائی؛ لہٰذا اُنھوں نے شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا اور اس کی سزا اسّی کوڑے تجویز کی۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا کہ امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو (اس خط کے مندرجات پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن قیّم: اعلام الموقعین، مطبوعۂ قاہرہ)].

اگرچہ قیاس کو اصول فقہ میں داخل کیا گیا ہے، مگر اس کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے کہ وہ قیاس قرآن و سنت کی روشنی میں کیا گیا ہو۔

مخالفین قیاس (اپنی تائید میں) یہ آیت پیش کرتے ہیں: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (۴[النسآء]: ۵۹)، یعنی اگر کسی معاملے میں تمھارے امرا (اہل اختیار) اور تم باہم جھگڑ پڑو تو اس کے فیصلے کے لیے اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔ ان کے نزدیک اللہ کے رسولؐ سے مراد قرآن مجید اور سنّت ہے، اس لیے ان کی رائے میں یہ آیت قیاس کے بارے میں بالکل خاموش ہے۔ اس اعتراض کا جواب البیضاوی یہ دیتے ہیں "تنازع کے فیصلے کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کرنا بذریعۂ تمثیل (دیکھیے بیان آئندہ) و استنباط ہی ہوتا ہے اور یہی قیاس ہے".

صاحب تفسیر کبیر فخر الدّین الرازی نے آیت بالا کی تفسیر میں قیاس کی حدود کو پوری طرح واضح کیا ہے۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتے ہیں کہ قرآن مجید اور سنّت کو مطلقاً قیاس پر فوقیت حاصل ہے، قیاس کے استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید اور سنّت کی رو سے مسئلے کا فیصلہ (بہ تصریح) نہ ہو سکتا ہو، (دیکھیے حدیث معاذ جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے) [وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیونکہ ایسا قیاس قرآن مجید و احادیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۲ : ۲۸، مطبوعۂ قاہرہ)۔ قیاس، اس کے ارکان اور اس کی شرائط کے لیے دیکھیے کتب بذیل مآخذ نیز رک بہ رای؛ فقه، شریعة، اصول].

مآخذ: (۱) محمّد اعلیٰ التھانوی: کشاف

اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ۲ : ۱۱۸۹ ببعد؛ (۲) الشافعی: رسالۃ فی اصول الفقہ، بولاق ۱۳۲۱ھ، ص ۶۵ تا ۶۹؛ (۳) فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب، بولاق ۱۲۸۹ھ، ۲ : ۳۶۵؛ (۴) E. Sachau: Zur ält. Gesch. des muh. Rechts، در S. B. Ak. Wien، ۶۵ (۱۸۷۰ء): ۶۹۹ ببعد؛ (۵) C. Snoucke Hurgronje: Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam، در BTLV، سلسلۂ ۶، ۹ : ۳۱۲ تا ۳۱۸ = Verspr. Geschr.، ۲ : ۵۰ تا ۵۶؛ (۶) وہی مصنف: Review of "Zāhiriten"، Litteratur-blatt f. orient. Philologie، ۱ : (۱۸۸۴ء): ۳۲ ببعد = Verspr. Geschr.، ۶ : ۲۳؛ (۷) Goldziher: Die Zahiriten، ص ۱۱ ببعد؛ (۸) D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ص ۹۰ ببعد؛ [(۹) ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی: کتاب المعتمد، طبع حمیداللہ، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۰) الغزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) ابن حزم: الاحکام لاصول الاحکام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۳) عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۴) ابن القیم: اعلام الموقعین، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۵) محب اللہ البہاری: مسلم الثبوت، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۶) محمد الخضری: اصول الفقہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۷) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۸) عبدالوہاب خلاف: اصول فقہ، مطبوعۂ قاہرہ].

([و ادارہ] A. F. WENSINCK)

* **قیافہ**: مصدر ہے اس کا مادہ ہے ق ـ و ـ ف جس کے معنی ہیں "کھوج لگانا، نشان پر چلنا، اور پیچھا کرنا" قیافہ جو مادے کے حروف اصلیہ سے بنا منصب یا پیشے کا نام ہے (Wrigth، بار سوم، ۱ : ۱۱۴ ـ الف) یہ مادہ قرآن مجید میں بعینہٖ وارد نہیں ہوا البتہ اس کا ایک مشتق ۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۳۶ میں آیا ہے (البیضاوی، طبع Fleischer، ۱ : ۵۳۹ س ۲۵)، لیکن اسی کے مشابہ اور ہم معنی ایک اور مادہ ہے "ق ـ ف ـ و"، وہ البتہ قرآن مجید میں پانچ جگہ وارد ہوا ہے۔ فنی اعتبار سے عرب جاہلیت میں قائف (جس کی جمع قافۃ ہے) محض اسی شخص کو نہیں کہتے تھے جو زمین پر نشانات کا کھوج لگا کر نتیجہ نکالتا اور اپنی رائے ظاہر کرتا تھا بلکہ وہ پیشہ ور بھی قائف کہلاتا تھا جو افراد کے درمیان مشابہت معلوم کرکے بالخصوص پاؤں کی مشابہت دیکھ کر ان کی قرابت داری متعین کرتا تھا۔ قبیلۂ مُدْلِج کو اس فن میں خاص طور پر مہارت حاصل تھی حتّٰی کہ ان کا نام ہی القافۃ پڑ گیا تھا (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۲۲ س ۱۱)، اس طرح مُدْلِجی سے مراد قائف ہی ہوتا تھا۔ اس کے دوسرے مترادف الفاظ یہ ہیں: (۱) اَلْمُجَزِّزُ (لغوی معنی کترنے والا، در لسان، ۱۱ : ۲۰۲ س ۵، جہاں دیکھیے عمومی مقالہ قیافہ؛ Goldziher: Muh. Studien، ۱ : ۱۸۵)؛ (۲) حَازِر (لغوی معنی میں اندازہ لگانے والا، تخمینہ کرنے والا)، Goldziher، ص ۱۸۳، تعلیقہ ۹، بحوالۂ الاغانی، ۱۰ : ۳۸ س ۱۷)۔ Freytag (Chrestomathia، ص ۱۳ ببعد) نے محمد الانباری کا بیان کردہ ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک قائف نے اپنی فراست [رکِ باں] سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو آپؐ کے بچپن میں یہ بتایا تھا کہ آپؐ ربیب ہیں [یعنی جس قبیلے میں آپ رہتے ہیں اس کے فرزند نہیں ہیں بلکہ وہاں پالے جا رہے ہیں] اور یہ بھی کہ بڑے ہو کر آپؐ بڑی عظمت و شان والے ہوں گے۔ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے بھی ایک روایت کے مطابق (البخاری: کتاب الفرائض، باب

۱۷؛ مسلم، کتاب الرِّضاعۃ، ترجمہ حدیث ۳۶، باب اَلوَلَدُ لِلفِراش) شباہت (شَبَہ) دیکھ کر رشتہ متعیّن کرنے کے ایک مقدمے میں فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ انھیں مواقع پر ایسی احادیث بھی مروی ہیں جن سے ان امور میں مشق بہم پہنچانے کی علّت ثابت ہوتی ہے اور ان میں قائف، مُدلِجی اور مُجزِّز جیسے مترادفات وارد ہوئے ہیں۔ ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قائف خاص طور پر پاؤں کی مشابہت پر زور دیا کرتے تھے۔ پاؤں کے نشان سے کھوج لگانے والی قوم کے لیے اس بات پر زور دینا ایک طبعی بات ہے۔ حَماسہ (طبع Freytag، ص ۵۰۴) میں ایک شاعر کا نام ہی اِیاس بن اَلقائف مذکور ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ پیشہ کافی معزّز تھا۔ ابتدا ہی سے اس پیشے کے ساتھ کچھ اسرار وابستہ تھے۔ بعض افراد میں یہ باطنی قوت موجود ہوتی تھی یا خاص خاص قبیلوں کا ورثہ سمجھی جاتی تھی، لہٰذا مُعتزلہ نے اس کی طرف خاص کشش محسوس کی کیونکہ ایک طرف تو وہ لوگ بعض واقعات کو اس پیشے کی روشنی میں تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے تھے اور دوسری طرف اصولی طور پر ان پر یہ ذمّے داری عائد ہوتی تھی کہ عقلی حیثیت سے اس کی توجیہ اور فلسفیانہ اصول پر اس کی تشریح کریں۔ اَلمسعودی نے اپنی مُرُوج میں خاص اس موضوع اور اس کے مسائل کیفیات پر ایک پورا باب رقم کیا ہے، (یعنی باب ۵۱، طبع پیرس، ۳ : ۳۳۳ تا ۳۴۶) اور ساتھ ہی اس نے اپنی بعض دوسری کتابوں کا بھی حوالہ دیا ہے جہاں اس پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ القزوینی نے اپنی عجائب اَلمخلوقات (طبع Wüstenfeld، ص ۳۱۸) میں ایسے ان پیشہ وروں کی قوت تصرّف سے تعبیر کیا ہے اور ان کے نفوس کو ان نُفوس الفاضِلَۃ کی صف میں رکھا ہے جو انبیا، اولیا اور کاہنوں میں پائے جاتے ہیں کیونکہ ان تمام افراد میں دوربینی کے لیے ایک خاص قسم کی باطنی طاقت موجود ہوتی ہے۔ فقہ میں قیافہ کو لامحالہ کوئی خاص وقعت حاصل نہیں۔ قائف کی خدمات صرف اس وقت حاصل کی جاتی ہیں جب ایک باندی کے بچے کے متعلق یہ شبہہ پیدا ہو جائے کہ وہ پہلے مالک کا ہے یا دوسرے کا (Juynboll : Handbuch des Islam. Gesetzes، ص ۱۸۷ ببعد؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Sachau : Muh. Recht. nach schaf. Lehre، ص ۸۹ ببعد؛ بیجوری : حاشیہ بر شرح ابن قاسم بر متن ابی شجاع، طبع قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ۲ : ۱۸۴، اِنْ اَمْکَنَ کَوْنُہٗ مِنْھُمَا عُرِضَ عَلَی الْقَائِف، یعنی اگر یہ سمجھنے کا امکان ہو کہ وہ ایک کا بھی ہو سکتا ہے اور دوسرے کا بھی تو ایسے قائف کے سامنے پیش کرنا چاہیے؛ النووی : مِنْھَاج الطّالِبِیْن، طبع Van den Berg، ۳ : ۴۵۰ ببعد)۔ آج کل عوام کی زبان میں قیافہ کا مفہوم علم الیَد اور علم الفراسۃ ہو گیا ہے۔ اسے علم السِّیمیاء اور علم الاساریر بھی کہتے ہیں (Boethor : Dictionnaire Français-arabe، ۱ : ۱۵۴ ب؛ Doutté : Magie et Religion، ص ۳۷۰ اور وہاں کے حوالے)۔ یہ عجیب بات ہے کہ آج کل مصر کی بولی میں اس لفظ کے معنی "اسلوب" اور "طرز" کے ہو گئے ہیں۔ طرحدار آدمی کو کہتے ہیں صاحب القیافہ (Spiro : Vocabulary of the Colloquial Arabic، ص ۵۰۵، اس لفظ کے تحت اس نے کوئی دوسرے معنی نہیں دیے)۔ اس لفظ کا یہ استعمال بظاہر ترکوں اور ایرانیوں کے طریق استعمال پر مبنی ہے۔ وہ لوگ قیافہ کو صورت، شکل، چال ڈھال، اور وضع قطع کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (Redhouse : Turkish and English Lexicon، ص ۱۵۰۳ ب؛

Steingass : *Persian English Dictionary*، ص ۹۰۷ الف.

**مآخذ** : (۱) اس موضوع پر Robertson Smith کی کتاب *Kinship and Marriage*، بار دوم کے ص ۱٦۹ ببعد پر خاص بحث کی گئی ہے؛ Goldziher : *Muh. Studien*، ۱ : ۱۸۳ ببعد؛ Doutte : *Magie et Religion*، ص ۲۷۰؛ Dozy : ضمیمہ، ۲ : ۴۲۰ الف مزید تفصیل کے لیے بھی انھی کتابوں کے حوالے دیکھیے۔

(D. B. MACDONALD)

* **اَلْقِیَامَة** : (ع)؛ (آدمیوں کا روز قیامت یعنی) اٹھ کھڑا ہونا؛ السّاعة "گھڑی" یا (روز محشر) ۔ [قرآن مجید میں قیامت کو بیسیوں ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور اُن میں ہر نام اس کے ایک خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے ۔ قرآن مجید میں اس کا سب سے پہلا نام یوم الدّین ہے، یعنی عمومی جزا اور عدالت ربّانی کا دن ۔ سورة القیامة میں انتہائی بلیغ انداز میں قیامت کی ہولناک کیفیات کی تصویر کشی کی گئی ہے) جب نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا اور انسان ہر طرف بدحواس بھاگتا پھر رہا ہوگا]؛ یہ سب نام علمائے دین کے ہاں ایک اصطلاح المَعاد کے تحت آتے ہیں، جس کے لغوی معنی ہیں لوٹ جانا، یعنی موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ۔ ان کے ہاں یہ سب اُمور السَّمْعِیّات قرار دیے گئے ہیں، یعنی وہ ارشادات جو منصب نبوت کے تحت یا یہ کہ ان تمام امور میں آخری سند ارشاد نبوی ہی ہے کیونکہ مَعاد اور اسی طرح وہ دوسرے تمام امور جو ابدی راحت و رنج (ثواب و عذاب) کا باعث اور معاد سے وابستہ ہیں انھیں پر ایمان و تصدیق اور کفر و تکذیب کا مدار ہے (الایجی : المواقف، بولاق ۱۲٦٦ھ، ص ۵۳۳ ببعد).

اسلامی عقائد کے مطابق عقیدۂ حشر و نشر میں واقعات کی شرعی ترتیب حسب ذیل ہے :

(۱) دنیا ختم ہونے کی جو نشانیاں ہوں گی ان میں خصوصیت کے ساتھ الدجال کا خروج ہے ۔ (دیکھیے المواقف، ۱ : ۸۸٦ ببعد) ۔ یہ دجال بہت سے آدمیوں کو گمراہ کر دے گا ۔ اس کے خاتمے کے لیے حضرت عیسیٰؑ نازل ہوں گے (المواقف، ۲ : ۵۲۳ ببعد) اور دجال کو قتل کر دیں گے ۔ اس کے بعد ایمان کا دور شروع ہوگا.

(۲) پہلے نَفْخ صور کے بعد تمام زندہ چیزیں مر جائیں گی؛ پھر وقفہ ہوگا؛ پھر دوسرا صور پھونکا جائے گا اور تمام جاندار دوبارہ زندہ ہو جائیں گے اور ان سب کو مَحشر میں جمع کیا جائے گا ۔ وہاں سب لوگ اللہ کے حضور بڑی مدت تک کھڑے رہیں گے (المَوَاقِف) اور انھیں اپنے جرائم کے مطابق پسینہ آئے گا؛ (۳) اب عدالت شروع ہوگی ۔ اللہ تعالٰی ہر شخص سے براہ راست سوال کرے گا ۔ اعمالنامہ کھلے گا، اعمال تولے جائیں گے، یعنی ان کے جن کا ذمۂ اعمال مشتبہ ہوگا ۔ یہیں دشمنیوں کا تصفیہ ہوگا اور آدمی آدمی یا آدمی اور جانور کے درمیان جو ناانصافیاں ہوئی ہوں گی ان کا فیصلہ کیا جائے گا؛ (۴) (الف) جہنّم کے اوپر سے جنت کو جو پل جاتا ہے (الصِّرَاط)؛ (ب) شفاعت [رک بآں]؛ (ج) حوض کوثر؛ (۵) (الف) جہنّم : جحیم، سَعِیر (کتاب مذکور، ۱ : ۹۹۸ ببعد)؛ (ب) جنّت (فردوس) دیکھیے جنّة (کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۱۳ ببعد)؛ (ج) اعراف (الغزالی : الاحیاء، قاهره ۱۳۳۴ھ، ۴ : ۴۳٦ تا ۴۵۳؛ اتحاف (یہ احیاء کی تفسیر ہے)، ۱۰ : ۴۴۷ تا ۵۳۰).

چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے سپرد اصل دین کے احیا کی تبلیغ تھی اور آپؐ نذارت کے تحت سامعین کے قلوب پر عظمت و جبروت الٰہیہ پیدا کرنے کے مکلّف تھے، اس لیے

بعث بعد الموت اور اعمال کے حساب و کتاب کو آپؐ نے اوّلین اہمیت دی، اسی طرح قرآن مجید بھی ان کے ذکر سے بھرپور ہے۔ لفظ مَعاد قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے (۲۸ [القصص] : ۸۵)، لیکن بظاہر وہاں اس کا یہ مفہوم بھی نہیں۔ وہاں اس کے دو ہی معنی ہو سکتے ہیں یا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا قیامت کے دن دوبارہ زندہ ہو کر مقام موعود تک پہنچنا یا ہجرت کے بعد آپؐ کا مکۂ معظمہ میں دوبارہ داخلہ (البیضاوی : محل مذکور)، لیکن یہ لفظ جس فعل عود سے مشتق ہے اس کے مختلف صیغے قرآن مجید میں بار بار آئے ہیں (۱۰ [یونس] : ۴؛ ۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۴؛ ۳۰ [الروم] : ۱۱، ۲۷؛ ۸۵ [البروج] : ۱۳) جن میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی تمام انسانوں کو دوبارہ اسی طرح زندہ کرے گا جیسے اس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ قرآن مجید میں اعاد (یُعِیْدُ، نُعِیْدُ) کا لفظ بَدَاَ، اَنْبَتَ اور فَطَرَ کے مقابلے میں استعمال کیا گیا ہے۔

یہی فعل اس معنی میں بھی مستعمل ہوا ہے کہ اللہ تعالٰی نے صفت خلق کے پے بہ پے مظاہر روے زمین پر کیے ہیں (۲۷ [النمل] : ۶۴؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۱۹)؛ اور اس معنی میں بھی کہ آدمی مرنے کے بعد دفن ہونے کے لیے بھی زمین ہی کی طرف لوٹتا ہے (۲۰ [طٰہٰ] : ۵۵)۔

لفظ القیامة، قرآن مجید میں ستّر دفعہ جملة یوم القیٰمة کے طور پر ہوا ہے، مثلاً ۲ [البقرة] : ۸۵، ۱۱۳، ۱۷۴، ۲۱۲؛ ۳ [آل عمرٰن] : ۵۵، ۷۷، ۱۶۱؛ ۶۸ [القلم] : ۳۹؛ ۷۵ [القیٰمة] : ۱ (یہ ورود اس کا آخری ہے)۔

القیامة کے معنی کے لیے دیکھیے راغب الاصفہانی: مفردات، ۲ : ۳۲۹ س ۲ ببعد۔ یہ لفظ قیام کا تانیث ہے اور (یہ تانیث) زور دینے کے لیے آتی ہے۔ السّاعة چالیس مرتبہ آیا ہے، عموماً ایک ہی سے فقرے میں اور ہمیشہ "وقت موعود" کا مفہوم ہے، مثلاً ۶ [الانعام] : ۳۱، ۴۰؛ ۷ [الاعراف] : ۱۸۷؛ ۱۲ [یوسف] : ۱۰۷؛ ۱۵ [الحجر] : ۸۵؛ ۴۷ [محمد] : ۱۸؛ ۵۴ [القمر] : ۱، ۴۶؛ ۷۹ [النّزعٰت] : ۴۲؛ (یہ موقع اس کے آخری استعمال کا ہے)۔

امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء علوم الدین (۴ : ۴۴۰ ببعد؛ الاتحاف، ۱۰ : ۴۶۳ تا ۴۶۵) میں الساعة کے ان تمام ناموں کی طویل فہرست دی گئی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوئے، یا اس کی آیات کے معانی سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ ان میں سے حسب ذیل کا ذکر یہاں مناسب ہوگا: (ا) القارِعة (کھڑکھڑانے والی) : (۱۳ [الرعد] : ۳۱؛ ۶۹ [الحاقّة] : ۴؛ ۱۰۱ [القارعة] : ۱، ۲)؛ (ب) الغاشِیَة (ڈھانپ لینے والی) : (۱۲ [یوسف] : ۱۰۷؛ ۸۸ [الغاشیة] : ۱)؛ (ج) الصّاخّة (کان پھاڑ دینے والی) : (۸۰ [عبس] : ۳۳)؛ (د) یَوْمُ الفَصْل (فیصلے کا دن) : (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۱؛ ۴۴ [الدّخان] : ۴۰؛ ۷۷ [المرسلٰت] : ۱۳، ۱۴، ۳۸؛ ۷۸ [النبا] : ۱۷)؛ (ہ) الوَاقِعَة (ہو جانے والی بات، یعنی قیامت)؛ (۵۶ [الواقعة] : ۱)؛ (و) الحاقّة (ضرور ہونے والی یعنی قیامت)؛ (۶۹ [الحاقّة] : ۱ تا ۳)؛ (ز) یَوْمُ الحِسَاب (حساب کا دن) : (۳۸ [ص] : ۱۶، ۲۶، ۵۳؛ ۴۰ [المؤمن] : ۲۷)؛ (ح) یَوْمُ البَعْث (جی اٹھنے کا دن)، ۳۰ [الروم] : ۵۶ (اکیلا لفظ البعث ایک ہی جگہ آیا ہے، یعنی ۲۲ [الحج] : ۵ میں)؛ (ط) یَوْمٍ مُحِیْط (گھیر لینے والا دن) : (۱۱ [ھود] : ۸۴)؛ (ی) یَوْمُ الدِّیْن (فیصلے کا دن) : (۱ [الفاتحة] : ۳؛ ۸۳ [المطففین] : ۱۱) اور اس کے علاوہ بہت سی جگہ؛ اسی طرح لفظ دین بھی فیصلے کے معنی میں بہت سی جگہ آیا ہے۔ (قرآنی اصطلاح میں دین کے معنی معلوم کرنے کے

لیے دیکھیے کتب مذکور، ۱ : ۹۷۵)۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی تعلیمات میں چونکہ مرکزی حیثیت توحید الٰہیہ کو ہے، اسی لیے بَعْثَ بَعْدَ الْموت حشر و نشر اور حساب و کتاب کا مسئلہ اللہ کی خالقیت کے اعتراف کے بعد سب سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ایک تو خالقیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے دوسرے خالقیت ہی کے تصور سے بعث کا ثبوت بھی بہم پہنچتا ہے۔ اللہ جب خالق ہے تو حاکم بھی اللہ ہی ہے اور آخری فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہیں، لیکن فیصلے تب ہی ہو سکتے ہیں جب بعث بھی ہو۔ کائنات ارضی و سماوی کے مظاہر میں بار بار زندگی کی بہت سی مثالیں ہیں۔ یہ سب اس بات کی طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کیا جا سکتا ہے، اگرچہ حالات و اسباب کی نوعیت کچھ دوسری ہو۔ لٰہذا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے سب سے زیادہ اسی یقینی امر، یعنی قیامت سے ڈرایا ہے اور اس کے واقع ہونے سے پہلے توبہ اور رجوع الی اللہ کی تبلیغ کی ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا جن عربوں سے واسطہ پڑا ان کے نزدیک "پیدا کرنا" اتنا مشکل نہ تھا جتنا "دوبارہ زندہ کرنا"، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ایک کی طرف توجہ دلا کر دوسرے کا ثبوت فراہم کر دیا [قرآن مجید میں قیامت کے واقع ہونے اور انسانوں کے دوبارہ جی اٹھنے (بعث بعد الموت) کا بکثرت ذکر ہے، مثال کے طور پر سورۂ یٰسٓ کی آخری آیتوں میں بوسیدہ اور گلی سڑی ہڈیوں کو دوبارہ زندگی بخشنے کی یقین دہانی کرائی گئی ہے فرمایا کہ جس نے اول بار پیدا کیا تھا وہی ذات ان بوسیدہ ہڈیوں کو دوبارہ زندہ کرے گی اسی طرح سورۃ التغابن میں فرمایا کہ وقوع قیامت اور دوبارہ جی اٹھنا قطعی اور حتمی چیز ہے اور اس میں ذرا سا بھی شک یا استبعاد نہیں ہے: زَعَمَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْۤا اَنْ لَّنْ یُّبْعَثُوْا ؕ قُلْ بَلٰى وَ رَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ؕ وَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ یَسِیْرٌ (۶۴ [التغابن] : ۷)، یعنی جو لوگ کافر ہیں ان کا خیال ہے کہ وہ دوبارہ اٹھائے نہ جائیں گے۔ آپؐ ان سے کہ دیجیے کہ ہاں ہاں میرے پروردگار کی قسم تم ضرور اٹھائے جاؤ گے، پھر جو کچھ تم کرتے رہے ہو اس کی خبر تمھیں دی جائے گی اور یہ بات اللہ کے لیے آسان ہے]۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ذریعے یہ عقیدہ اہل اسلام کو عطا ہوا اور اسی پر اسلام کے اس عقیدے کی بنیاد ہے کہ پاداش عمل کے دو درجے ہیں (دیکھیے حسب ذیل) ایک عذاب القبر [رک بہ منکر اور نکیر] اور دوسرا نعیم القبر (قبر کی برکت و راحت)، یعنی قبر یا تو ایک فرد کے لیے ابتدائی صورت میں جہنم کا نمونہ ہے یا جنّت کا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اس عقیدے کی توثیق کے لیے پیش کی جا سکتی ہیں (۶ [الانعام] : ۹۳؛ ۹ [التوبة] : ۱۰۱؛ ۱۴ [ابرٰهیم] : ۲۷؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۰۰؛ ۴۶؛ ۷۱ [نوح] : ۲۵)۔ دیکھیے الایجی : المواقف، ص ۵۹۱؛ التفتازانی : شرح عقائد النسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۹؛ البخاری، باب جس کے ذیل میں یہ حدیث وارد ہوئی ہے) قبر کے احوال و کوائف احادیث میں بالتفصیل آئے ہیں عذاب و ثواب قبر کی تعلیم آپؐ نے تفصیلی طور پر دی ہے۔ اس موضوع پر کتب احادیث میں بہت سی مرویات ہیں (مسلم : الصحیح، استانبول ۱۳۲۹-۱۳۳۴ھ، ۸ : ۱۶۰ تا ۱۹۶، کتاب الجنة؛ البخاری : الصحیح، بولاق ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۹۷ تا ۱۰۰، کتاب الجنائز)۔ انھی تمام امور کا یہ نتیجہ ہے کہ قرآن مجید

میں شروع سے لے کر آخر تک یَوْمُ الْبَعْث کی ہولناکیوں کی تفصیل اور دلآویز تمثیلات کا ذکر ہے جو اس کے جلد آ جانے اور اس کی عظمت اور المناکیوں کا یقین دلاتی ہیں۔ پھر جہنّم کے بیان اور اس کے مقابلے میں جنت کے احوال ہیں۔ قرآن مجید میں انفرادی حیثیت سے لوگوں کے اعمال کا محاسبہ ہونا مذکور ہے، اقوام کی جزا و سزا یا مذہبی جماعتوں کی گروہ بندیوں کے حساب و کتاب کا ذکر نہیں۔ [اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام نے انفرادی ذمّے داری اور فرض شناسی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ ہر فرد اپنے اعمال کا ذمّے دار ہے اور اللہ تعالٰی کے سامنے جواب دہ ہے۔ اگر انفرادی طور پر ہر شخص اپنے فرائض کو پہچان کر زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو تو معاشرہ جنت کا نمونہ بن سکتا ہے]۔

قرآن مجید کی ان تفصیلات میں بعض ایسے حوالے اور تلمیحات ہیں جنھیں (۱) احادیث میں زیادہ مدلل اور واضح کر دیا گیا ہے؛ (۲) علماے دین نے تو عقیدۂ حشر و نشر کے بیان میں احتیاط سے کام لے کر ان پر مختصر بیان دے ہیں، لیکن (۳) واعظانہ کتابیں لکھنے والوں نے انھی تفصیلات کو بہت پھیلا کر اور بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔

(۱) اسی طرح قرآن مجید میں صرف ایک جگہ صِرَاطِ الْجَحِیْمِ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۳) آیا ہے۔ اور اس کے معنی ہیں "جہنم کا راستہ" [لیکن احادیث میں ایک "پل" کا ذکر آتا ہے جو جہنم کے اوپر بنا ہوا ہے اور جس کی تفصیلات باقاعدہ دی گئی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل الصراط) احادیث میں جس صراط کا ذکر ہے وہ جنّت کی راہ ہے جو ایک پل کی شکل میں جہنّم پر سے گزرتی ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنة)]۔

(۲) کلمہ مَوْقِف [قرآن مجید میں اپنی اس شکل میں تو نہیں آیا، البتہ اس کا مادّہ وقف مختلف صیغوں میں (وُقِفُوْا؛ مَوْقُوْفُوْنَ؛ قِفُوْا) صرف چار جگہ آیا ہے (۶ [الانعام] : ۲۷؛ ۳۴ [سبا] : ۳۱؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۴)] یہاں مذکور یہ ہے کہ قیامت کے دن انسان اپنے پروردگار کے حضور کھڑا ہوگا۔ اس کی وضاحت امام غزالیؒ نے اپنی دُرّۃ میں اس طرح کی کہ یہ ایک ہیبت ناک منظر ہوگیا (دُرّۃ، طبع Gautier ۱۸۷۸ء، ص ۵۸)۔

(۳) قرآن مجید میں ہے یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ (۶۸ [القلم] : ۴۲)، یعنی وہ دن کہ ساق کھولی جائے گی۔ اس کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے کہ وہ دن اتنا شدت اور تکلیف کا ہوگا کہ دامن اوپر اٹھا کر لوگ ایسے تیار ہوں گے جیسے بھاگ جانے کو تلے کھڑے ہیں (مثلاً البیضاوی، Fleischer، ۲ : ۳۵۰ س ۱۰)، لیکن احادیث میں یہ ساق اللہ کی بیان کی گئی ہے اور اس کا کھلنا اللہ اور سچے ایمان والوں کے مابین ایک نشان قرار دیا گیا ہے (مسلم، کتاب الایمان، ۱ : ۱۱۵ زیریں حصہ؛ البخاری، کتاب التّوحید، ۹ : ۱۳۰)۔

(۴) بعث بعد الموت کے لیے جو صور پھونکا جائے گا اس کا ذکر قرآن مجید میں متعدد جگہ ہے۔ وہ الفاظ ہیں: نُفِخَ فِی الصُّوْرِ (۶ [الانعام] : ۷۳؛ ۱۸ [الکہف] : ۹۹؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۰۱؛ ۳۶ [یٰسٓ] : ۵۱؛ ۳۹ [الزمر] : ۶۸؛ ۵۰ [قٓ] : ۲۰؛ ۶۹ [الحاقّة] : ۱۳؛ یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْرِ ۲۰ [طٰہٰ] : ۱۰۲؛ ۲۷ [النمل] : ۸۷؛ ۷۸ [النبا] : ۱۸)؛ البتہ ۷۴ [المدثر] : ۸ میں ہے: نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ؛ ۶۹ [الحاقّة] : ۱۳ میں صرف ایک آواز (نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ) کا ذکر ہے، لیکن ۳۹ [الزمر] : ۶۸، میں دو آوازوں کا ذکر ہے۔ پہلی آواز پر زمین و آسمان کے سب لوگ بیہوش ہو جائیں گے، پھر دوسری

"آواز" پر سب زندہ ہو کر اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ پوری عبارت قیامت کی منظر کشی میں اوّل درجے کی اہمیت رکھتی ہے۔ روایات میں پہلی بار "نفخ صور" کو قیامت کی نشانیوں میں بیان کیا گیا ہے (مسلم، ۸ : ۲۰۱ ببعد؛ ۲۱۰؛ کتاب الفتن و اشراط السّاعة)۔

(۵) میزان کا لفظ صیغۂ واحد کی حیثیت سے جہاں کہیں قرآن مجید میں آیا ہے، وہاں مراد عمومی حیثیت سے عدل و انصاف یا ترازو ہے (۴۲[الشوری] : ۱۷؛ ۵۵[الرحمٰن] : ۷ تا ۹؛ ۵۷[الحدید] : ۲۵؛ نیز البیضاوی میں انھی آیات کی تفسیریں)، لیکن جمع کا صیغہ جہاں آیا ہے یعنی مَوَازِیْن (۷[الاعراف] : ۸، ۹؛ ۲۱[الانبیاء] : ۴۷؛ ۲۳[المؤمنون] : ۱۰۲، ۱۰۳؛ ۱۰۱[القارعة] : ۶، ۸) وہاں ایسے مفرد جملوں میں استعمال ہوا ہے کہ روز محشر میں لوگوں کے اچھے برے اعمال مادی ترازو میں تولے جائیں گے۔

(۶) اللہ اور اس کے ہر بندے کے درمیان حساب وغیرہ کا معاملہ ذاتی نوعیت کا ہے (دیکھیے *Commercial Theological terms in* : C. C. Torrey، *the Koran*، لائیڈن ۱۸۹۲ء، ص ۹ ببعد) نامہ ہائے اعمال ایسی ہی کتابیں ہیں جن میں فرشتوں (سَفَرَة، کراماً کاتبین) نے (ہر شخص کا) اعمال نامہ درج کیا ہوگا (۸۰[عبس] : ۱۱ تا ۱۶؛ ۸۲[الانفطار] : ۱۰ تا ۱۲؛ ۸۳[المطففین] : ۷ تا ۱۸)۔ ہر شخص کے پاس اس کا اپنا اعمال نامہ ہوگا۔ اس کے لیے سادہ طریقے پر کتاب کا لفظ بھی آیا ہے (۱۰[یونس] : ۶۱؛ ۳۴[سبا] : ۳؛ ۱۷[بنی اسرآءیل] : ۱۳ و ۱۴؛ ۱۸[الکہف] : ۴۹؛ ۶۹[الحاقة] : ۱۹، ۲۰، ۲۵ تا ۲۷؛ ۸۴[الانشقاق] : ۷ تا ۱۲)۔ اللہ خود ایک گواہ ہے (شاهد؛ اکثر یہی لفظ مستعمل ہوا ہے)، یا یہ کہ وہ ایسے دیکھ رہا ہے جیسے کہ شکاری کسی خفیہ جگہ میں چھپ کر شکار کو دیکھتا ہے : لَبِالْمِرْصَادِ (۸۹[الفجر] : ۱۴)؛ اور جہنم بھی خود گھات میں ہے : اِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (۷۸[النبا] : ۲۱)، یعنی دوزخ کے فرشتے اس تاک میں ہیں کہ کافر آئے تو اسے عذاب کی گرفت میں لے لیں۔

(۷) لفظ جَهَنَّم قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے۔ اس کے مختلف کوائف بیان کیے گئے ہیں (۸۹[الفجر] : ۲۳) اور اس کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے کہ وہ گویا چیختا چنگھاڑتا ابلتا، اور غصے سے کھولتا ہوا دکھائی دیتا ہے (۶۷[الملک] : ۷، ۸)۔ روایات میں اس کی نوعیت کے لیے دیکھیے مسلم، ۸ : ۱۴۹ ببعد؛ [نیز بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ جہنم] امام الغزالیؒ نے تزکیہ اور افادۂ روحانی کے لیے اپنی کتاب دُرّة (ص ۶۶، ۵۶ ببعد) میں اس کی مزید تفصیل دی ہے۔

(۸) قرآن مجید کی ایک آیت ہے : فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَاْتِي السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِيْنٍ (۴۴[الدخان] : ۱۰)، یعنی اس دن کا انتظار کرو جب آسمان صریح دھواں لائے گا۔ البیضاوی (طبع Fleischer، ۲ : ۲۴۵ س ۲۲ ببعد) نے ایک تفسیر یہ دی ہے، کہ یہاں دخان سے مراد وہ دھواں ہے جو قیامت کی نشانیوں میں سے ہوگا۔ (اس بارے میں روایات کے لیے دیکھیے مسلم، ۸ : ۱۳۰ ببعد، ص ۹۷، ۲۰۸)۔

(۹) نزول عیسیٰؑ کا مسئلہ بھی علامات قیامت میں سے ایک ہے۔ اس کا ذکر قرآن مجید میں اشارةً اور احادیث میں بالتفصیل موجود ہے اس کی بابت رک بہ "عیسیٰ" نیز دیکھیے مسلم، ۱ : ۹۳ تا ۹۵، ۱۰۷ ببعد؛ ۸ : ۱۷۵ تا ۲۰۸۔

(۱۰) قیامت کی نشانیوں میں سے ایک اور نشانی جس کی طرف قرآن مجید نے متوجہ فرمایا ہے

(دَابَّةٌ مِّنَ الاَرْضِ) (۲۷ : [النمل] ۸۲) زمین کا ایک جانور (نیز مسلم، ۱ : ۹۶) کا خروج ہے؛ البیضاوی نے (محل مذکور) میں اسے الجَسّاسَۃ (ڈھونڈنے والی چیز) بتایا ہے اور اسی قسم کا بیان مسلم (۸ : ۲۰۳ تا ۲۰۶) میں تمیم الداری کی سند سے آیا ہے جو کسی جزیرے میں مسیح الدّجّال کے ساتھ رہنے والا جانور بتایا گیا ہے ۔ یہ وہی الدّجّال ہے جسے مسیح علیہ السلام قتل کریں گے (دیکھیے لسان، ۷ : ۳۳۷؛ الدَّمِیری : حیوۃ الحَیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۱۷۰).

(۱۱) الدّجّال کا ذکر احادیث میں موجود ہے (مسلم، ۸ : ۱۶۱، ۱۹۴ تا ۲۰۸؛ ص ۱۸۹ پر مذکور ہے کہ قیامت سے پہلے تیس جھوٹے دجّال نمودار ہوں گے؛ البخاری، ۴ : ۳۸۰ ببعد؛ نیز رک بہ، الدّجّال، ۱ : ۸۸۶؛ [نیز بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۃ الدّجّال].

(۱۲) (ا) حَوْض : اس سے مراد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا حوض کوثر ہے اور یہ بھی روز قیامت کے مناظر میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے، . . . . . : (ب) صراط : کتب احادیث میں صراط کو شفاعت ہی کے باب میں حساب اور میزان کے بعد رکھا گیا ہے (مصابیح، ۲ : ۱۴۵؛ مشکوۃ، ص ۴۰۵) ۔ نیز دیکھیے بخاری، ۹ : ۴۶؛ (ج) یاجوج، ماجوج قرآن مجید میں ذُوالقرنین کے قصے میں (۱۸ [الکہف] : ۹۴ تا ۱۰۱) مذکور ہے کہ ”انھوں نے یاجوج اور ماجوج کو روکنے کے لیے ایک بڑی دیوار بنائی تھی لیکن دیوار انھیں صرف وقت موعود تک روک سکے گی پھر وہ پیوند زمین کر دی جائے گی اور ہم اس روز انھیں ایک دوسرے سے گڈمڈ کر دیں گے اور صور پھونکا جائے گا پھر ہم سب کو جمع کر لیں گے اور اس روز ہم دوزخ کو کافروں کے سامنے پیش کریں گے ۔ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے : یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کھول دے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے نکل پڑیں گے (۲۱ [الانبیاء] : ۹۶) ۔ اس واقعے کے قیامت کی نشانیوں میں ہونے کی بابت ملاحظہ ہو بخاری، ۹ : ۶۱؛ مسلم، ۸ : ۱۶۵ و بمواضع کثیرہ.

قرب قیامت کی نشانیوں کے بارے میں قرآن و حدیث میں تفصیلات موجود ہیں مگر علما نے ان امور کے بیان میں محتاط انداز اختیار کیا ہے ۔ النَّسَفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں صرف پانچ باتیں بتائی ہیں : خروج دجّال، دَابّۃ الْاَرض، یاجوج و ماجوج، نزول مسیحؑ اور مغرب کی طرف سے سورج کا طلوع.

التفتازانیؒ نے اس عبارت کی جو تفسیر کی ہے (ص ۱۴۵) اس میں انھوں نے دس نشانیاں گنوائی ہیں: دخان، الدّجّال، الدابّۃ، آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا، نزول عیسٰیؑ، یاجوج و ماجوج کا خروج تین دفعہ سورج کا گہن ہونا، یعنی ایک بار مغرب میں، ایک بار مشرق میں، اور ایک بار عرب میں، آگ جو یمن سے اٹھے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف گھیر کر لے جائے گی (دیکھیے : ایسی ہی تفصیل صحیح مسلم میں مذکور ہے (۸ : ۱۷۹) ۔ [کتب احادیث میں اشراط الساعۃ (= الفتن) کے عنوان سے مستقل ابواب قائم کر کے قرب قیامت اور علامات قیامت پر ذخیرۂ معلومات فراہم کیا گیا ہے] ملاحظہ ہو صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۶۵ تا ۲۱۰؛ صحیح بخاری، ج ۹، ص ۴۶، ۶۱؛ مصابیح، ج ۲، ص ۱۲۸ تا ۱۴۲؛ مشکوۃ، ص ۳۹۲ تا ۴۰۰؛ ان سب کی مکمل تفصیل دینا یہاں ناممکن ہوگا ۔ اس کے لیے رک بہ بعث؛ حساب؛ یوم الحساب.

ان تفصیلات سے ان لوگوں نے بھی فائدہ اٹھایا جنھوں نے روحانی ترفع کے لیے کتابیں لکھیں

حتّٰی کہ صوفیۂ اسلام نے بھی اسے عقائد و اعمال کی اصلاح کا ذریعہ بنا لیا تاکہ غضب الٰہی کا خوف دلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتابیں موت، بعث بعد الموت اور حساب و کتاب کی ہولناک منظر کشی سے بھری ہوئی ہیں۔ امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء کا آخری حصہ (۴: ۳۶۱ تا ۴۶۹) اسی موضوع پر ہے، یعنی ذکر الموت وما بعدہٗ (موت اور اس کے بعد کا ذکر) تاآنکہ آخر کے چند صفحات میں انھوں نے جنت کا خوش آیند نقشہ کھینچا ہے اور اللہ کی رحمت کی وسعت، علٰی سبیل التفضّل (محض فضل الٰہی کی بنا پر) بیان کی ہے۔ ان کا مختصر رسالہ الدّرۃ الفاخرۃ بھی اسی موضوع پر ہے جس میں انھوں نے یہی موقف زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا ہے۔

لیکن روایات کے اس ذخیرے میں، دینی اور تاریخی اعتبار سے بعض امور اور ارتقائی درجات بھی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اوپر دو قسم کے حساب و کتاب کا ذکر ہو چکا ہے: ایک موت کے بعد قبر میں اور دوسرا بڑا خاص قیامت کے دن۔ عذاب قبر کا عقیدہ وضاحت کے ساتھ احادیث میں بیان ہوا ہے۔ احادیث میں مروی ہے کہ بعض عاصی مسلمان گناہوں سے پاک ہونے کے لیے عارضی طور پر جہنم کی آگ میں رہیں گے۔ (التفتازانی: شرح العقائد [النسفیہ]، ص ۱۱۳ تا ۱۱۹)۔ اس تمام مسئلے پر مقالہ نگار کا مضمون *Immortality in Mohammadanism* پڑھا جائے جو E. H. Sneath کی کتاب *Religion and the Future Life*، (طبع نیویارک ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۳ ببعد) میں شائع ہوا۔ بعض مسلم جنت میں بغیر عذاب بلکہ بغیر حساب کے داخل ہوں گے ان کی تعداد ستّر ہزار ہے (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸) [عربی میں ستّر کا عدد کثرت کے لیے آتا ہے گویا ستّر ہزار کے معنی بہت بڑی تعداد کے ہیں]۔ ان میں بالخصوص شہدا ہیں جن کی ارواح پہلے ہی سے جنت میں چلی جاتی ہیں (مسلم، ۶ : ۳۸ اور جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرنے میں مارا جائے وہ بھی شہید [رک بآں] ہے اور اس کا قاتل جہنّمی (مسلم، ۱ : ۸۷)۔

لیکن احادیث کی تدوین کے وقت عالم اسلام میں جس مسئلے نے سب سے زیادہ اہمیت حاصل کی وہ شفاعت [رک بآں] کا مسئلہ تھا۔

اس صورت حال کو بہت اچھی طرح امام غزالیؒ کے بیانات سے واضح کیا جا سکتا ہے جو کم از کم تین طرح سے حقیقت کا آئینہ دار ہے۔ اِحیاء کی آخری جلد اور اس سے بھی زیادہ الدّرۃ الفاخرۃ میں الغزالی کا واضح مقصد دلوں میں خوف بٹھانا ہے، (چنانچہ وہ فرماتے ہیں "یہ حقیقتیں ہیں اور نہایت کڑی حقیقتیں"۔ لیکن وہ اس کے لیے فلسفیانہ پیرایہ اختیار کرتے ہیں، حتّٰی کہ خود اِحیاء ہی کی کتاب التوبہ (ج ۳، ص ۲۰ ببعد) میں وہ فرماتے ہیں کہ جو الفاظ اس دنیا میں مادّی اشیا کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں انھیں کو استعارۃً اخروی امور کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن بطور تمثیل (یعنی امثال میں)۔ اپنے اس نظریے کی حمایت میں انھوں نے قرآن مجید (۲۹ [العنکبوت]: ۴۳) سے بھی استدلال کیا ہے، اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (قاہرہ ۱۳۲۰ھ)، ص ۹۶ تا ۹۸) میں بھی انھوں نے استدلال کیا ہے (وہ لکھتے ہیں): میزان اور صراط دونوں برحق ہیں اور عقل بھی ان کا انکار نہیں کر سکتی"۔ کتاب المضنون (قاہرہ ۱۳۰۳ھ) جو صرف علمائے کبار کے مطالعے کے لیے ہے) میں بھی انھوں نے ان خیالات کے لیے ایک حد تک فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت (ص ۲۸)، حساب، صراط (ص ۳۶)، اور نعمائے جنت

(ص ۳۸ ببعد) یہ سب برحق اور حسی، خیالی اور عقلی امور ہیں، لیکن [مقالہ نگار کے] ذہن میں پھر بھی یہ بات باقی رہ جاتی ہے کہ دونوں مضمونوں کے باوجود مزید وضاحت، تفصیل اور تمحیص کی ضرورت باقی ہے یہ خیال ان کی مشکوۃ الانوار پڑھ کر اور بھی قوی ہو جاتا ہے ۔ (ملاحظہ ہو اس کتاب کا ترجمہ جو W. H. T. Gairdner نے کیا ہے اور *Asiatic Society Monographs* ج ۱۹، میں موجود ہے) ۔ مزید براں امام غزالیؒ نے اعراف کا عقیدہ بھی منضبط کیا ہے ۔ یہاں وہ لوگ جائیں گے جو تاریخی و جغرافیائی حالات اور ماحول کی بنا پر مسلمان نہ ہو سکے، اور اس طرح (اسلامی) عقیدے کے مطابق عبادات نہ کر سکے؛ چونکہ ان کے خلاف کوئی حجۃ نہیں، اس لیے انہیں جہنم کا عذاب دینا انصاف نہ ہوگا، لیکن ساتھ ہی ان کے اعمال بھی ایسے نہیں کہ اس کی انہیں بہتر جزا ملے ۔ ان کے لیے قرآن مجید کے بیان کردہ اعراف میں ان کے لیے جگہ مقرر ہوئی (۷ [الاعراف]: ۴۶ تا ۴۸) ۔ اس کا ترجمہ الغزالی نے بلندیاں کیا ہے ۔ گویا اعراف اتنی اونچی جگہ ہے جہاں کے باشندے جنّت اور جہنم دونوں میں رہنے والوں کو دیکھ سکیں گے ۔ [اس موضوع پر کتب تفسیر میں واضح معلومات ہمیں ملتی ہیں کیونکہ قرآن مجید کی آیات (جو سورۃ اعراف میں ہیں) واضح ہیں ۔ یہاں فاضل نگار نے بے ضرورت افسانہ تراشی کی ہے] اس طرح انسانوں کی جو چار قسمیں بن گئیں اس کے لیے ملاحظہ ہو ۔ إحیاء، ۴ : ۲۰ تا ۲۸؛ اتحاف، ۸ : ۵۴۸ تا ۵۷۰؛ اور اس خاص تقسیم کے لیے ملاحظہ ہو ان کی کتاب فیصل التفرقہ، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ص ۷۵ ببعد؛ نیز احیاء، ۴ : ۲۷ ببعد، لیکن إتحاف (۸ : ۵۶۴ تا ۵۶۸) نے اس موضوع پر مختلف تصور پیش کیا ہے ۔ الغزالیؒ کے موقف کا J.D. Luciani نے بھی اپنی کتاب *Les Prolégomènes Theologiques de Senoussi* (الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۱۰۶ ببعد) میں رد کیا ہے ۔ اس تمام مسئلے پر ملاحظہ ہو Miquel Asin : *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*، میڈرڈ ۱۹۱۹ء، ص ۹۹ ببعد ۔

الایجی نے اپنی کتاب مواقف میں فلسفۂ حشر و نشر پر جو کچھ بیان کیا ہے اس میں نہایت درجہ عالمانہ متانت ہے حالانکہ موضوع بحث اور مضامین نہایت درجہ دلکش ہیں ۔ وہ الغزالیؒ کی طرح اشارات سے کام نہیں لیتے ۔ ان کے نزدیک یہ امور تاریخی ہیں نہ کہ دینیات کے ۔ وہ اپنی بحث کی ابتدا اس مسئلے سے کرتے ہیں کہ جو معدوم ہو گیا اس کا دوبارہ زندہ ہونا ممکن ہے ۔ اس ذیل میں وہ فلسفے کے ان مختلف اہل مذاہب پر بھی چوٹ کرتے جاتے ہیں جن کا اس پر یقین نہیں ۔ اس ذیل میں جو مختلف مسائل نمودار ہوتے ہیں وہ بھی ان کے نزدیک عقائد کی حیثیت رکھتے ہیں کہ ان پر دلائل لائے جائیں، حتّٰی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی شفاعت کے مسئلے سے بھی انہیں صرف اسی حد تک دلچسپی ہے کہ اس کا تعلق معتزلہ کی کفریات سے ہے ۔ حشر و نشر کے متعلق نظریات کا جو ارتقا صوفیہ میں ہوا ان کے لیے ملاحظہ ہو Louis Massignon : *La Passion d' al-Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ۲ : ۶۴۴ تا ۶۹۸) ۔ [مقالہ ناقص ہے ۔ القیامۃ پر ادارے کی طرف سے مقالہ دیکھیے تکملہ، [آ] اردو] ۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

([و ادارہ] D. B. MACDONALD)

⊗ **اَلْقِیَامَۃ** : (ع)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام جس کے لفظی معنی ہیں موت کے بعد جی اٹھنا، یا حشر کے دن قبروں سے اٹھنا ۔ اسے سورۃ ”لَا اُقْسِمُ“ بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۲۹ :

۱۲۵) قرآن مجید کی ترتیب کے لحاظ سے یہ پچھترویں سورت ہے جو انتیسویں پارے میں سورة المُدَّثِّر [رک بآن] کے بعد اور سورة الدَّھر [رک بآن] سے قبل درج ہے ۔ ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ اکتیسویں سورت ہے جو سورة القارعة [رک بآن] کے بعد اور سورة الھُمَزَة [رک بآن] سے قبل نازل ہوئی (الکشاف، ۴ : ۶۵۷، ۷۹۴؛ الاتقان، ۱ : ۱۰ ببعد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ ببعد؛ الدر المنثور، ۶ : ۲۸۷)؛ یہ سورت بالاجماع مکّی ہے، حضرت ابن عباس رض اور حضرت ابن زبیر رض سے بھی بالصراحت یہی منقول ہے (فتح البیان، ۱۰ : ۱۳۸؛ روح المعانی، ۲۹ : ۱۳۵؛ البحر المحیط، ۸ : ۳۸۱ ببعد) ۔ اس سورت میں دو رکوع ہیں ۔ سورة القیامة میں چالیس آیات ہیں (روح المعانی، ۲۹ : ۱۳۵) اور امام الخازن (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۳۵۷) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۱۹۹ کلمات اور ۶۵۲ حروف ہیں ۔

سورة القیامة کے شان نزول کے سلسلے میں ملاحظہ ہو : النیسابوری : اسباب النزول (ص ۲۵۱)؛ ماقبل کی سورت کے ساتھ اس کے ربط اور مناسبت کے لیے روح المعانی (۲۹ : ۱۳۵)، البحر المحیط (۸ : ۳۸۲) اور تفسیر المراغی (۲۹ : ۱۴۴)؛ تفسیر معقول کے لیے الرازی : تفسیر کبیر (۸ : ۲۵۹)؛ تفسیر منقول کے لیے السیوطی : الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (۶ : ۲۸۷ ببعد)؛ جدید علوم و معارف کے اشارات کے لیے الجوھری : تفسیر القرآن الکریم (۲۴ : ۲۹۸)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور عصری مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۲۹ : ۲۰۲ ببعد)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۷۹) اور اس سورت کی مختلف آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے سلسلے میں ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۸۷۸ ببعد) اور الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۴۷۰) ملاحظہ کیجیے ۔

سورة القیامة میں اللہ تعالٰی نے ان حقائق و معارف، مناظر و مشاھدات اور واقعات کو قلب انسان پر منقّش فرما دیا ہے جن کا سامنا کرنا یا ان سے خلاصی پانا انسان کے بس سے باھر ہے (فی ظلال القرآن، ۲۹ : ۲۰۲)، اس کا آغاز دو آیات سے ھوتا ہے جن میں سے ایک میں اللہ تعالٰی نے یوم القیامة کی اور دوسری میں نفس لوّامة (گناھوں پر خود کو ملامت کرنے والا نفس) کی قسم کھائی اور پھر یہ فرما کر کہ انسان کو قیامت کے دن ضرور اٹھایا جائے گا اور اس کی ھڈیوں اور اعضا کو صحیح طور پر جوڑ دیا جائے گا ۔ قیامت کا ھیبت ناک منظر پیش کیا ہے اور ساتھ ھی فرما دیا کہ انسان اگر اپنی ذات اور تخلیق پر غور کر لے تو اس کے تمام عذر بہانے ختم ھو جائیں گے پھر قرآن مجید کی حفاظت اور معارف کو عام کرنے کی ذمّے داری لے کر اللہ نے اپنے رسول کو تسلی دی ہے اس کے بعد انسان کو ایک ھیبت ناک حقیقت کی طرف متوجہ کیا گیا ہے جسے موت کہا گیا ہے اور آخر میں ایک اور حقیقت بیان کی گئی کہ جو قادر مطلق انسان کی نشأة اولٰی پر قادر ہے وہ موت کے بعد اسے زندہ اٹھانے پر بھی قادر ہے (حوالۂ سابق)؛ رسول اللہ صلّی علیہ وآلہ وسلّم سے مروی ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا : جس نے سورة القیامة کی تلاوت کی اس کے بارے میں قیامت کے دن میں اور جبرائیل ؑ اس بات کی شہادت دیں گے کہ یہ قیامت کے دن پر ایمان رکھتا تھا (الکشاف، ۴ : ۶۶۵؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۸۹) ۔

**مآخذ :** (۱) السیوطی : الاتقان، قاھرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وھی مصنف : الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قاھرہ ۱۳۱۴ھ؛ (۳) ابو الحسن النیسابوری : اسباب النزول،

قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) ابن کثیر الدمشقی: تفسیر ابن کثیر، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۶) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۸) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) الجصّاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۳) طنطاوی جوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۴) ابن العربی: تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۸) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۶) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۷) فخر الدّین الرازی: تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

**قیراط**: (یونانی = κεράτιον سے بیج، اناج کا * دانہ، carob کے درخت کا بیج؛ لاطینی = Ceratonia Siliqua)، مسلمان عطّاروں کے پیمانے اور سکّوں میں ایک وزن کی اکائی۔

(۱) عطّاروں کا وزن۔ یہ نام اور وزن عربوں نے اسلام سے بہت پہلے بوزنطیوں سے اخذ کر لیے تھے۔ قسطنطین کا نظام اوزان جو عربوں نے شام اور مصر میں رائج کیا اور جس میں انھوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی حسب ذیل تھا (عربی نام لاطینی ناموں کے پہلو بہ پہلو دیے گئے ہیں):

جدول

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Libra | (رطل) | ۱ | | | | | | | ۳۲۷٫۴۵ گرام : ۵۰۵۰ گرین |
| Uncia | (اوقیّہ) | ۱۲ | ۱ | | | | | | ۲۷٫۲۸۸ گرام : ۴۲۵ گرین |
| Sextula | (مثقال) | ۷۲ | ۶ | ۱ | | | | | ۴٫۵۴۸ گرام : ۷۰٫۱ گرین |
| Drachma | (درہم کیل) | ۹۶ | ۸ | ۱$\frac{1}{3}$ | ۱ | | | | ۳٫۴۱۱ گرام : ۵۲٫۷ گرین |
| Obolus | (دانق) | ۵۷۶ | ۴۸ | ۸ | ۶ | ۱ | | | ۰٫۵۶۸ گرام : ۸٫۷ گرین |
| Siliqua | (قیراط) | ۱۷۲۸ | ۱۴۴ | ۲۴ | ۱۸ | ۳ | ۱ | | ۰٫۱۸۹ گرام : ۲٫۹۲ گرین |
| Granum | (حبّہ) | ۶۹۱۲ | ۵۷۶ | ۹۶ | ۷۲ | ۱۲ | ۴ | ۱ | ۰٫۰۴۷ گرام : ۰٫۷ گرین |

یہ ساتوں اوزان، بعض ناگزیر اختلافات کو چھوڑ کر، اب تک باقی رہ گئے ہیں۔ اس نظام کا رطل جو ایک کیلو گرام کا $\frac{1}{3}$ ہوتا ہے، اس کا $\frac{1}{72}$ حصہ (مثقال) تقریباً ۴٫۵۵ گرام (۷۰٫۵ گرین) وزن کا اور $\frac{1}{1728}$ حصہ (قیراط) ۰٫۱۹ گرام (۲٫۹۳ گرین) وزن کا، ان سب کو غیر متغیر مقداریں قرار دیا جا سکتا ہے۔

(۲) قدیم سکّوں کے اوزان: خلیفہ عبدالملک کی سکّوں میں اصلاحات (۷۵ھ/۶۹۴ - ۶۹۵ء) سے اس نظام میں خلل پڑ گیا۔ قسطنطین کے سونے کے سکّے Solidus کا وزن ۴٫۵۵ گرام (۷۰٫۵ گرین) سے کم کر کے ۴٫۲۵ گرام (۶۵٫۶ گرین، یعنی وہ وزن جس تک Solidus مسلمانوں کی فتح شام کے وقت گر گیا تھا) ایک نیا کم وزن کا مثقال بنایا گیا جس پر معلوم ہوتا ہے کہ ٹکسالوں میں ایک نیا نظام اوزان مبنی کیا گیا۔ اس خیال سے کہ مثقال کے روایتی حصوں سے بہت زیادہ انحراف نہ ہو جائے قیراط نامی سکّے کا وزن $\frac{1}{20}$ مثقال رکھا گیا اور اس لئے قیراط کو چار نہیں بلکہ تین حبّوں میں تقسیم کیا گیا۔ اس طرح یہ جدول حاصل ہوتی ہے:

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| رِطل | ۱ | | | | | | | ۳۰۶ گرام : ۴۷۰۰ گرین |
| اوقیّه | ۱۲ | | | | | | | ۲۵٫۵ گرام : ۳۹۳ گرین |
| مثقال | ۷۲ | ۶ | ۱ | | | | | ۴٫۲۵ گرام : ۶۵٫۶ گرین |
| درهم | ۹۶ | ۸ | ۱$\frac{۱}{۳}$ | ۱ | | | | ۳٫۱۸۶ گرام : ۴۹٫۱ گرین |
| دانق | ۵۷۶ | ۴۸ | ۸ | ۶ | ۱ | | | ۰٫۵۳۱ گرام : ۸٫۲ گرین |
| قیراط | ۱۴۴۰ | ۱۲۰ | ۲۰ | ۱۸ | ۳ | ۱ | | ۰٫۱۷۷ گرام : ۲٫۷ گرین |
| حبّه | ۴۳۲۰ | ۳۶۰ | ۶۰ | ۵۴ | ۹ | ۳ | ۱ | ۰٫۰۵۹ گرام : ۰٫۹ گرین |

تاھم یه نه بھولنا چاھیے که ان سکّوں میں سے صرف مثقال (دینار کی شکل میں) مسکوک ھوتا تھا ۔ اس طرح ۷۵ھ کی سکّوں کی اصلاح میں ایک مزید قاعدے کا اضافه ھے، یعنی یه که چاندی کا درھم سونے کے دینار کے مقابلے میں وزن کے لحاظ سے ۷ اور ۱۰ کے تناسب سے ھو، اس کا وزن ۲٫۹۷ گرام یا ۴۵٫۸ گرین ھو (دیکھیے درھم)، چاندی کے سکّوں کا ایک نیا نظام قائم ھو گیا جسے مندرجهٔ بالا نظام میں جگه نھیں دی جا سکتی تھی اور اس طرح ۳٫۱۸۶ گرام کے درھم کا مسکوک کرنا ناممکن ھو گیا ۔ مرور زمانه سے دو عطّاری نظاموں کے بیک وقت رائج ھونے سے بھت سی مشکلات پیدا ھوئیں اور دو کسی قدر مختلف تاھم مختلف طریقوں پر منقسم اوزان کے لیے یکساں ناموں کا باقی رکھنا غالبًا عرب ماھرین اوزان کی بھت زیاده متضاد معادلات کا ذمّے دار ھے .

۰٫۱۷۷ گرام (۲٫۷ گرین) وزن کے سکّے قیراط کا ذکر قیمتوں کے بیان میں اکثر آتا ھے، لیکن ظاھر ھے که اس کا مفھوم جبھی سمجھ میں آ سکتا ھے جب اس کی تعیین کے لیے سونے یا چاندی کے لفظ کا اضافه کیا جائے ۔ جھاں یه نه ھو وھاں سونا ھی فرض کر لینا چاھیے ۔ حقیقةً یه بطور استثنا صرف نچھاور کرنے کے لیے $\frac{۱}{۲۰}$ دینار کے طور پر مسکوک ھوتا تھا، یعنی خوشی کے موقعوں (جیسے جلوس، نوروز) وغیره پر .

(۳) آج کل مشرقی ممالک میں، جیسے که ابھی زمانهٔ حال تک یورپ میں بھی، عطّاری نظام میں ھمیں بھت سے قیراطی اوزان ملتے ھیں (جواھرات، قیمتی دھاتوں اور دواؤں کے لیے) اور اسی طرح سکّوں کے نظام میں بھی : چنانچه سابق الذّکر نظام میں قیراط کا وزن قسطنطینیه میں ۰٫۲۰۷۳ گرام، ۰٫۲۰۰ گرام دمشق میں، ۰٫۲۱۰۳ بغداد میں، ۰٫۱۹۵۱ ایران میں اور ۰٫۱۹۸ ھندوستان بھر میں ھوتا ھے (مقابلے کے لیے : انگریزی Troy Carat = ۰٫۲۰۵۳۱، ولندیزی ۰٫۲۰۵۹، فرانسیسی ۰٫۲۰۵۵، پرشین ۰٫۲۰۵۵، آسٹرین ۰٫۲۰۶۱، وغیره) .

(۴) قیراط کا لفظ مسلمانوں کے ھاں عیارزر کے تناسب (خالص یا غیر خالص) کے لیے استعمال نھیں ھوتا .

(۵) حساب کتاب کے روپے کی حیثیت سے قیراط سے مراد ھمیشه $\frac{۱}{۲۴}$ دینار ھوتی تھی (یعنی سونے کا وزن، ۰٫۱۷۷ گرام (۲٫۷۳ گرین) کا ۔ اس کا ذکر مصری اوراق بردی تک میں ملتا ھے .

**مآخذ :** دیکھیے بذیل مادهٔ حبّه، اور Hofmaier : *Beiträge Zur arab. Papyrus-Forschung*، در *Islam*، ۳ : ۹۷ .

(E. V. ZAMBAUR)

* **قیرق کلیسہ**: مشرق تھریس کا ایک قصبہ جو ادرنہ سے چوبیس میل مشرق میں کوہ اِسْتْرَنجہ کی جنوبی ڈھلان پر واقع ہے۔ یہ پہاڑ بحر اسود کے متوازی شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ مراد اول کے عہد میں ادرنہ کی فتح اور اس قصبے کے قریب سربیا کی شکست فاش (۷۶۶ھ) کے بعد اسے بوزنطیوں سے چھینا گیا تھا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آ آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

**مآخذ**: (۱) حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، مترجمۂ von Hammer، وی انا ۱۸۱۲ء؛ (۲) de la jonquiére: *Histoire de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۱۰۰ ببعد؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۵: ۳۶۱۴۔

(J. H. Kramers و [تلخیص از ادارہ])

* **قیرق وزیر**: رک بہ شیخ زادہ دوم۔

(آ آ، لائیڈن، بار اول)

* **قیرغیز**: (Kirgiz) ایک ترک قوم، جس کا ذکر بہت پہلے (یعنی دوسری صدی عیسوی سے) وسط ایشیا کے قدیم ترین چینی بیانات میں کِیَن کوئن Kien Kuen کے نام سے ملتا ہے جو بقول P. Pelliot (J. A.)، سلسلہ ۱۱، ۱۵: ۱۳۴) ایک منگول لفظ سے نکلا ہے، جس کا واحد قِرقِن ہے۔ ان ماخذ میں قیرغیز کے علاقوں کا ٹھیک ٹھیک تعین نہیں کیا گیا۔ ایک ماخذ کی رو سے، جو کچھ ایسا معتبر نہیں ہے، کین کوئن کا علاقہ کانگ کیو Kang Kieu کے علاقے، یعنی صُغْد (Sogdiana) کے شمال مغرب میں واقع تھا۔ قیرغیز کا نام سب سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی کے اورخون کتبات میں نظر آتا ہے۔ اس زمانے میں (جیسا کہ ہم عصر چینی وقائع سے بھی پتا چلتا ہے) یہ لوگ بالائی ینیسئی Yenisei (ترکی = کیم) کے کنارے کوگ مِن Kog-men یا سَیان کے پہاڑوں کے شمال میں رہتے تھے۔ اسی نام (کوگ مِن) کا ذکر ہمیں گردیزی (W. Barthold: *Otcet o poiezdk'e v Srednyuyu Aziu*، ص ۸۶) کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اس ماخذ کی رو سے قیرغیز کے خان کا صدر مقام پہاڑوں کے شمال میں سات دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یہ بھی اس کتاب میں کہا گیا ہے کہ قیرغیز سرخ بالوں اور سفید رنگت کے لوگ تھے (سرخی موی و سپیدی پوست)۔ ان خصوصیات کی توجیہ ان کی سلافیوں (Slavs) سے قرابت سے کی گئی ہے۔ ان کے انھیں نسلی خد و خال کا ذکر چینی تانگ شو Tang-shu میں بھی ملتا ہے، اگرچہ زمانۂ حال کے قیرغیز ان صفات سے بالکل معرّا ہو چکے ہیں۔ جہاں تک زبان کا تعلق ہے، وہ اس وقت سے قبل ھی ترکوں کا اثر قبول کر چکے تھے۔ اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ مشہور ینیسئی Yenisei کتبات (تقریباً ساتویں صدی)، یعنی وہ کتبات جو ترکی زبان میں ہیں اور بالائی ینیسئی کے کنارے برآمد ہوے ہیں، انھیں کی یادگار ہیں۔ سیاسی اعتبار سے وہ تقریباً ۸۴۰ء تک منظر عام پر نہیں آئے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب وہ منگولیا میں اویغور کے علاقے فتح کرنے میں کامیاب ہوے۔ اسلامی ممالک میں اس واقعے کی کوئی خبر نہیں پہنچی۔ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge* (ص ۹۱ ببعد) نے تُغُزغُزْ کی شکستوں کی کہانی کا تعلق جو الجاحظ کے ہاں ملتی ہے، اس واقعے سے ملانے کی کوشش کی ہے، لیکن اسے بالکل بے بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ قُدامۃ (طبع de Goeje، ص ۲۶۲، س ۱۳) کی طرح الجاحظ نے بھی محض تُغُزغُز اور خَرْلُخ (قارلق) کے درمیان دشمنی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ الاِصْطَخْری (ص ۹ ببعد) اور دوسرے مصنفین

قیرغیز (غرغیز) کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ قیماق کے مشرق اور خرلخ اور تغزغز کے شمالی ہمسائے تھے۔ کہتے ہیں کہ ان کا علاقہ مشرق میں سمندر تک پھیلا ہوا تھا۔ بلادِ اسلامی سے تجارت کے سلسلے میں ان کی اہم ترین برآمدی شے مشک تھا۔ غالباً سلطنت ختائی کی بنیاد پڑنے اور منگول قوموں کی پیشقدمی کے سلسلے ہی میں قیرغیز منگولیا سے نکالے گئے۔ اس کے برعکس ان کی ایک جماعت ضرور اس صدی کے اوائل ہی میں جنوب کی طرف، جہاں اصل قیرغیز (قرہ قرغیز Kara Kirgiz) کا موجودہ مسکن ہے، نقل مکانی کرآئی ہوگی۔ حدود العالم (ورق ۱۸ - الف) کی رو سے پنچول کا شہر بھی (موجودہ آق صو، چینی ترکستان میں) قیرغیز کے قبضے میں تھا۔ آئندہ سولھویں صدی تک اس علاقے میں ان کا ذکر دوبارہ نہیں ملتا۔ چینی سیاح C'ang-Te نے جو ۱۲۵۱ء میں وہاں تھا، قیرغیز کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے (خصوصاً بے پہیے کی کتا گاڑیوں (Sledges) کے استعمال کے متعلق، دیکھیے Bretschneider: Mediaeval Researches، ۱ : ۱۲۹) وہ سب دوسروں سے سنا تھا، اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا تھا، اور غالباً ان کہانیوں کا تعلق ان علاقوں کے باشندوں سے نہیں جہاں سے وہ گزرا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم کا بیشتر حصہ بالائی ینیسی کے کنارے ہی آباد رہا۔ جب قرہ ختائی [ژک یان] شمالی چین سے نکالے گئے تو مغرب کی جانب جاتے ہوئے راستے میں انھیں اِن قیرغیزوں سے نبرد آزما ہونا پڑا تھا۔ موجودہ حکومت کے ضلع مینوسنسک Minusinsk کے زرخیز علاقے میں قیرغیز نے آہستہ آہستہ زراعت کا پیشہ اپنا لیا اور مستقل آبادی کے طور طریقے اختیار کر لیے۔ حدود العالم (ورق ۱۷ - ب) کی رو سے قیرغیز کے ہاں صرف ایک شہر تھا جو کمیج کت Kemidjkat کے نام سے مشہور تھا۔ یہاں ان کا خاقان رہتا تھا۔ اس کے علاوہ اور کوئی شہر تھا نہ گاؤں، صرف خیمے ہی خیمے تھے۔ اس کے برعکس رشید الدّین لکھتا ہے (طبع Berezin: Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshc.، ۷ : ۱۶۸ ببعد) کہ "قیر غیز کے بہت سے شہر اور گاؤں تھے"۔ ان سے اور اسی قسم کے دوسرے بیانات سے Radloff (J. A.، سلسلہ ۶، ۲ : ۳۲۸) نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ قیرغیز تہذیب و تمدن کی موجودہ حالت ماضی کی نسبت بہت پست ہو چکی ہے۔

تیرھویں صدی میں ینیسی کے قیرغیزوں کو مغلوں کے سامنے جن کی عنان قیادت چنگیز خان کے ہاتھ میں تھی، سرِاطاعت خم کرنا پڑا۔ ان کی اطاعت کے بارے میں گفت و شنید تو ۱۲۰۷ء ہی میں شروع ہو چکی تھی، لیکن یہ ختم ۱۲۱۸ء میں ہوئی جب کہ آخری بغاوت کچلی جا چکی تھی۔ چنگیز خان کے جانشینوں کی سلطنت کے زوال کے بعد قیر غیز کبھی تو مغول کی اطاعت اختیار کر لیتے تھے، کبھی قلموق Kalmucks کی اور کبھی روسیوں کی۔ ۱۶۰۷ء میں انھوں نے قزاق قوم کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن ۱۶۰۹ء ہی میں قزاقوں کے ایک محصل کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ۱۶۳۲ء میں قلموق کے خان بتور نے انھیں قلموق بتایا تھا اور ۱۶۳۶ء میں روسی مختار عام Daniyil Arshinskiy انھیں روسی رعایا بتاتا ہے۔ ۱۷۰۳ء میں روسیوں سے معاملہ طے کر لینے کے بعد قلموق نے انھیں جنوب کی طرف موجودہ سمرچیہ Semirecye کے علاقے میں منتقل کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ان کی تعداد تین تا چار ہزار خیموں پر مشتمل تھی جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ قیرغیز کی ایک جماعت اس سے بہت

قبل اس علاقے میں نقل مکانی کر آئی تھی - ۱۵۱۴ء کے کچھ ہی عرصے بعد ایک شخص محمّد نامی کا ذکر ملتا ہے جسے مغول کے فرمانروا سعید خان نے قیرغیز کا خان مقرر کیا تھا (تاریخ رشیدی، ترجمہ E. D. Ross، ص ۱۴۱) - سولھویں صدی میں قیرغیز زیادہ تر قزاق خوانین کے ماتحت رہے - قلموق انھیں بوروت کہتے تھے - سمرچیہ سے وہ تقریبًا سب کے سب فرغانہ اور قرہ تگین کی طرف دھکیل دیے گئے - چینیوں کے ھاتھوں سلطنت قلموق کی تباہی (۱۷۵۸ - ۱۷۵۹ء) کے بعد کہیں جا کر وہ سمرچیہ کے جنوبی حصے میں اپنے قدیم مساکن میں واپس آ سکے - اسی زمانے میں روسیوں نے قزاقوں کے لیے قیرغیز کا نام استعمال کرنا شروع کر دیا - ان دونوں میں تمیز کرنے کے لیے اصل قیرغیزوں کو قرہ قیرغیز کہا جاتا تھا - سمرچیہ کے قرہ قیرغیز کم از کم بظاہر مسلمان ہونے کا دعوٰی کرتے تھے - ان کی رزمیہ داستان میں جو اس کے بڑے بطل "مَنَس" کے نام سے موسوم ہے، قلموق کے خلاف جنگوں کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے - قزاقوں کے برعکس قرہ غیز کے ھاں نہ بادشاہ ہوتے تھے، نہ امرا؛ ان کے بزرگان قوم "مَنَپ" کہلاتے تھے، اور وہ کسی قسم کے انتخاب کے ذریعے نہیں چنے جاتے تھے، بلکہ محض اپنے ذاتی اثر و رسوخ کی بنا پر یہ حیثیت حاصل کر لیتے تھے۔ مسلسل جنگ کی حالت رہنے کے باعث قرہ قیرغیز چھوٹی چھوٹی شاخوں میں منقسم نہیں ہوے - جس طرح کہ قزاق بٹ گئے تھے - قرہ قیرغیز کا ایک اَوّل (پڑاؤ) پورے قبیلے کے افراد پر مشتمل ہوتا تھا، اس لیے قزاقوں کے ایک اَوّل سے کہیں زیادہ رقبہ گھیر لیتا تھا - اٹھارھویں صدی میں چینیوں نے اور انیسویں صدی میں پہلے فرغانہ کے اوزبکوں نے اور ان کے بعد روسیوں نے قرہ قیرغیز پر اپنی سیادت کا دعوٰی کیا - حتمی طور پر روسی حکومت کا دور ۱۸۶۴ء سے شروع ہوتا ہے - روسیوں کے استعماری طرز حکومت اور بالخصوص ۱۹۱۶ء کی بغاوت نے جب ان کا ایک معتدبہ حصہ چین میں نقل مکانی کر گیا تھا، قرہ قیرغیز کی خوشحالی کو بڑی بری طرح متأثر کیا - روسی حکومت نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وادی تِکس Tekes کے سوا قرہ قیرغیز کی تمام چراگاھیں چھین کر یہ سارا علاقہ روسی نو آباد کاروں کے لیے کھول دیا جائے، لیکن ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے باعث یہ فیصلہ عملی جامہ نہ پہن سکا - اب قیرغیزستان کے نام سے ایک ریاست قائم کر دی گئی ہے، جسے اختیارات خود انتظامی حاصل ھیں - اس کا صدر مقام پشپیک ہے (ان لوگوں نے لفظ قرہ کو کبھی نہیں اپنایا تھا اور اب یہ قطعًا رد کیا جاتا ہے) ۔

قریبی زمانے تک روس اور مغربی یورپ میں لفظ "Kirgiz" خاص طور پر قزاقوں کے لیے استعمال ہوتا تھا - بعض اوقات انھیں Kirgiz-Kaisak (کیسک قزاق کی مسخ شدہ شکل ہے، تاکہ انھیں روسی قزاقوں Cossacks سے متمیز کیا جا سکے) کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے - اوزبکوں سے قزاقوں کی علیحدگی کے بارے میں رک بہ ابوالخیر و قزاق - پوری قزاق قوم پر مدت تک ایک خان حکومت کرتا رہا - یہی وجہ تھی کہ اس خان کے پاس خاصی اچھی تعداد میں فوج رہتی تھی - خان قاسم (م ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء) خاص طور پر طاقتور تھا - سولھویں صدی میں مغلوں اور اوزبکوں کی متحدہ قوتوں سے کئی بار شکست کھانے کے اواخر میں قزاقوں کی ایک طاقتور خالصۃ بدوِی سلطنت خان تَوَکّل کے ماتحت قائم تھی جس نے خان عبداللہ بن اِسکَندَر [رک باں] کی حکومت کے

آخری سالوں میں ماوراء النہر پر ایک کامیاب یورش کی تھی اور اس کے بعد بھی عرصے تک تاشقند کے شہر پر قابض رہا تھا۔ سترھویں صدی میں یہ خوانین پوری کی پوری قوم کو محض کبھی کبھار ھی اپنے ماتحت رکھ سکے؛ لیکن اسی کے قریب زمانے میں تاشقند اور فرغانہ قزاقوں کے مقبوضات میں شامل رہے، یا بعض اوقات انھوں نے اوزبکوں کے خوانین کی سیادت بھی برائے نام مان لی۔ لازمی طور پر اسی زمانے میں قزاق تین "لشکروں" (لشکر کے لیے خود قزاق جوز [یوز] یعنی سو کا لفظ استعمال کرتے ھیں) میں منقسم ھو گئے۔ بڑے لشکر (اولو جوز) نے انتہائی مشرق کے علاقے کو، کیشی جوز (چھوٹے لشکر) نے انتہائی مغرب میں نام نہاد صحرائے "قیرغیز" کو، اور درمیانی علاقے کو اورتہ جوز (وسطی لشکر) نے سنبھال لیا۔ سترھویں صدی کے اواخر کے قریب یہ تقسیم پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ خان تیوکہ Tyawka جو اپنی قوم کے قانون ساز کی حیثیت سے مشہور ھے (۱۶۹۴ء میں اس نے ترکستان کے شہر میں ایک روسی سفارت اور ۱۶۹۸ء میں ایک قلموق سفارت کو شرف بار یابی بخشا تھا) تینوں لشکروں پر حکومت کرتا تھا اور ھر لشکر میں اس کا ایک نمائندہ رہتا تھا۔ ۱۷۱۷ء میں یہ گفت و شنید شروع ھوئی کہ تینوں گروہ [روس کے شہنشاہ] پیٹر اعظم کی اطاعت قبول کر لیں، لیکن اس میں ناکامی ھوئی۔ ۱۷۲۳ء میں سیرام، تاشقند اور ترکستان کے شہر قلموقوں نے فتح کر لیے۔ اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے کیشی جوز کے خان کی سیادت سب قزاقوں نے تسلیم کر لی اور ایک سفید گھوڑے کی قربانی دے کر اس معاہدے پر مہر توثیق ثبت کر دی گئی، لیکن اس عہد نامے کا کوئی عملی نتیجہ برآمد نہ ھوا۔ ۱۷۳۰ء میں ابوالخیر نے روس سے بات چیت شروع کی، جو ایک عہد نامے پر منتج ھوئی۔ اس کی رو سے اس نے اپنی قوم کے روسی رعایا ھونے کا اعلان کر دیا۔ اٹھارھویں صدی میں اس معاہدے کی کئی بار تجدید ھوئی، لیکن ۱۸۴۷ء سے قبل روسیوں کی حکومت صحرا کی جنوبی حدود اور وہاں کے باشندوں پر قطعی طور پر قائم نہ ھو سکی، البتہ ۱۸۴۶ء وہ سال ھے جب روسیوں نے سیر دریا کے کنارے صحرائے قیرغیز کی جنوبی سرحد پر اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تھے۔ صحرا کے مشرقی حصے پر سائبیریا اور مغربی حصے پر اورن برگ Orenburg سے حکومت کی جاتی تھی۔ سائبیریا کے قزاقوں کی حکومت کے قواعد و ضوابط ۱۸۲۲ء میں اور پھر ۱۸۷۲ء میں شائع ھوئے۔ خوانین کی سیادت کے ختم ھو جانے پر بھی چنگیز خان کے اخلاف یا "سلاطین" کو جاگیر دار ھونے کی وجہ سے عوام میں خاصا اثر و رسوخ حاصل تھا (انھیں قزاق آق سویک، یعنی "سفید ھڈیاں" کہتے تھے)۔ روسی حکومت کی کارروائیوں نے ان کے اقتدار کو بتدریج ختم کر دیا۔ قزاقوں کا آخری محبوب رہنما کِینسری تھا جو ۱۸۴۲ء سے سائبیریا اور اورن برگ کی حکومتوں کے خلاف برسر پیکار رہا اور ۱۸۴۷ء میں آلہ تاو Ala Tau کے پہاڑوں میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے صادق (روسی اسے اسی نام سے پکارتے ھیں، ورنہ اس کا اصل نام صدیق تھا) نے ۱۸۷۳ء تک کئی بار علم بغاوت بلند کیا۔ اس کے ایک اور بیٹے احمد نے آگے چل کر اپنے باپ کِینسری اور بھائی صادق کی سوانح عمری لکھی جس کا نام ہے: *Sultani Kenisara i Sadik. Biogrofičeskiye očerki sultana Akhmeta Kenisarina Obrabotano dlye pečati i snabženo primečaniyami E. T. Smirnowim*، تاشکنت ۱۸۸۹ء؛ تبصرہ از

V. Rosen، در *Zap.*، ۴ : ۱۲۲ ببعد .

صحراے قیرغیز کے انتہائی جنوبی ٹکڑے کو انیسویں صدی میں فرغانہ اور خیوا کے اوزبکوں نے فتح کرکے اس کے کچھ حصے کو اپنی نوآبادی بنا لیا ۔ اسی لیے جب اس علاقے میں روسیوں نے پیش قدمی کی تو انھیں قزاق قوم نے مدد دی ۔ ترکستان کی عام حکومت (۱۹۶۷ء) اور صحرائی علاقے کی عام حکومت (۱۸۸۲ء) کے قیام کے بعد سمیرچیہ پہلے مؤخر الذّکر میں شامل رہا، لیکن بعد ازاں اس کا مؤخر الذّکر سے دوبارہ الحاق کردیا گیا ۔ صحرائی علاقے کی حکومت میں پہلا سا اتحاد باقی نہ رہا ۔ اس کے برعکس انقلاب کے بعد وہاں ایک ریاست (انتظامی وحدت) کا قیام عمل میں آیا جسے شروع میں روسی "جمہوریہ قیرغیز" اور خود وہاں کے باشندے "قزاقستان" کہتے ہیں ۔ ۱۹۲۴ء سے اس "جمہوریہ" میں ایک وسیع علاقہ شامل ہو چکا ہے، جو رقبے میں یورپی روس سے کچھ ہی کم ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ آبادی کے اعتبار سے اتنا گنجان آباد نہیں ۔ تازہ ترین روسی اعداد و شمار کی رو سے انقلاب سے قبل ۵۰۰۰۰۰ (پانچ لاکھ) اصلی قیرغیز کے مقابلے میں قزاقوں کی تعداد ۴۰۰۰۰۰۰ (چالیس لاکھ) کے قریب تھی۔ موجودہ آبادی کے اعداد بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ ہوں گے ۔ Culoshnikow (دیکھیے نیچے) کا یہ اندازہ کہ قزاق اور اصلی قیرغیز دونوں کی تعداد ملا کر آج کل کوئی پچاسی لاکھ کے قریب ہوگی، یقینًا مبالغے پر مبنی ہے ۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے ۱۹۲۰ اور ۱۹۲۳ء کے درمیان قیرغیز کے صحرائی علاقے میں آبادی بقدر ۱، ۲۰۲ فیصد کم ہو گئی ہے ۔ سرکاری اشاعت *Sowietskaya Kirgiziya* (۱۹۲۴ء شمارہ ۸ تا ۹، ص ۴) کے اعداد و شمار کی رو سے "جمہوریۂ قیرغیز" کی آبادی ۶۵۳۲۶۰۰ ہے، جس میں قیرغیز کی تعداد ۴۰۰۸۳۱۰ (۶۱،۳ فیصد) ہے ۔

**مآخذ** : قیرغیز کے ماخذ کی تعداد بہت زیادہ ہے انھیں جمع کرنے کی کوششوں کے بارے میں دیکھیے (۱) A. Kharuzin : *Etnograf. Obozreniye*، ۱۸۹۱ء و ۱۸۹۲ء : اور (۲) A. Alektorow : (*Izr. Obshc.*) *Arkh*، وغیرہ، قازان، ج ۲۰، ۴، ۱۹۰۴ء)؛ قیرغیز کے صحرائی اقطاع (Steppes) کی مفصل ترین تاریخ ؛ (۳) A. Levshin : *Opisaniye Kirgiz-kaisakskikh ord i stepei*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء ہے؛ اس کے بعد (۴) Welyeminow-Zernow : *Izsliedowaniya o Kasimovskikh tzaryakh i tzarevicakh*، ج ۲، منظر عام پر آئی، جس میں بہت سی دوسری کتابوں (بالخصوص تاریخ رشیدی اور عبداللہ نامہ) سے اقتباسات بھی شامل کیے گئے۔ انیسویں صدی کی روزمرہ زندگی (بالخصوص قزاقوں کی) کے بارے میں : (۵) W. Radloff : *Aus Sibirien*، طبع دوم، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ج ۱؛ (۶) وہی مصنف : *Proben der Volkslitteratur*، وغیرہ، ج ۳، ۵؛ قوانین کے بارے میں : (۷) N. Grodekow : *Kirgizi i Kara-Kirgizi Sir-Daryainskoi Oblasti*، تاشکنت ۱۸۸۹ء؛ (۸) تبصرہ N. Veselowlskiy، در *Zap.*، ۵ : ۱۱۵ ببعد؛ موجودہ حالات پر : (۹) *Obzor narodnogo khozaistva Kirgizskoi A. S. S. R. 1924 god. Pod redakciyei J. P. Krutilina*، اورن برگ ۱۹۲۵ء؛ قیرغیز کی تاریخ پر بعد میں لکھے ہوئے مقالات : (۱۰) A. Culoshnikow : *Ocerki iz Istorii Kazak-Kirgizskogo naroda, Cast I. Drevneye vremya i sredniye vieka*، اورن برگ ۱۹۲۴ء؛ (۱۱) M. Tinishpayew : *Materiali diya istorii Kirgiz-Kazakskogo naroda*.

(W. BARTHOLD)

⊗ **تعلیقہ** : قیرغیز کا علاقہ اب قیرغیزیہ کے نام سے ایک خود مختار سوویٹ جمہوریہ ہے

سوویٹ حکومت کے قیام کے وقت یہ روسی ترکستان کا ایک حصہ تھا، جسے ۱۹۲۱ء میں خود مختاری دے دی گئی، ۱۹۲۶ء کے نئے نظام میں قیرغیزیہ کو ترکستان سے علیحدہ کر دیا گیا اور ۱۹۳۶ء میں اسے خود مختار جمہوریہ کی حیثیت دے دی گئی۔ قیرغیزیہ تیان شان Tian Shan پہاڑوں میں واقع ہے؛ اس کے مشرق میں چین، مغرب میں قزاقستان اور اوزبکستان؛ شمال میں پھر قزاقستان اور جنوب میں تاجکستان ہے؛ اس کا رقبہ ۱۹۸۵۰۰ مربع کیلو میٹر ہے اور آبادی جنوری ۱۹۶۹ء کی مردم شماری کی رو سے ۲۹ لاکھ تھی یہ بارہ اضلاع میں منقسم ہے جن کے علاوہ ۱۸ دیہاتی اضلاع بھی ہیں؛ اس میں ۱۵ شہر اور ۳۳ گاؤں ہیں۔ دارالحکومت فرنزہ Frunze ہے جو پہلے پشپک Pishpek کہلاتا تھا۔ قیرغیزیہ زیادہ تر ایک زرعی ملک ہے اور مویشیوں کی پرورش کے لیے مشہور ہے؛ زراعت جدید ترین آلات کی مدد سے کی جاتی ہے؛ پیداوار میں گیہوں، جوار، روئی، شکرقند، آلو اور دوسری ترکاریاں شامل ہیں؛ پھل، بالخصوص انگور بھی کاشت کیے جاتے ہیں اور گوشت، دودھ، اون اور انڈے وغیرہ بھی دوسرے ملکوں کو برآمد کیے جاتے ہیں۔

**مآخذ**: *Statesman's Year Book*، بابت ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء۔

(وحید مرزا)

* **اَلْقَیْروان**: (فرانسیسی Kairouan)، تونس کا ایک شہر جو شہر تونس سے ۱۱۲ میل جنوب میں اور سوسہ سے، جس سے یہ بذریعۂ ریل ملا ہوا ہے، ۴۰ میل مغرب میں، ۳۵ درجے ۴۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۱۰ درجے ۲ دقیقے طول بلد مشرق (گرینچ) پر واقع ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی بیاسی ہزار تھی جس میں ایک ہزار غیر ملکی تھے۔

قیروان سطح سمندر سے ۲۵۰ فٹ کی بلندی پر ایک وسیع میدان میں واقع ہے جسے وادی زِرود اور وادی Merguellil قطع کرتی ہیں جو آگے جا کر نمکین پانی کی جھیلوں (سبخہ، جمع سباخ) میں غائب ہو جاتی ہیں۔ ان دریاؤں میں اکثر اچانک سیلاب آتے رہتے ہیں جن سے بعض اوقات شہر کے گرد کی زمین ایک جھیل کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور پانی پھیل کر فصیل شہر کی بنیاد تک پہنچ جاتا ہے۔ جب یہاں بارش بکثرت ہو جاتی ہے تو یہاں کی زمینوں سے بہت عمدہ فصل حاصل ہوتی ہے۔ البُکری نے کہا ہے کہ مغربی حصے میں جو فَحْص الدَّرّارَۃ کے نام سے مشہور ہے، بعض اوقات جتنا بیج بویا جاتا ہے اس سے سو گنا پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ عام طور پر زمین درختوں اور نباتات سے محروم اور شور پن سطح زمین پر نمودار رہتا ہے، اس لیے یہ علاقہ بظاہر ایک بنجر میدان معلوم ہوتا ہے۔ مختلف موسموں کے درجۂ حرارت میں بہت تفاوت پایا جاتا ہے (۲۴ء۸ درجے موسم سرما میں اور ۱۲ء۲ درجے موسم گرما میں)۔ بارش کچھ زیادہ نہیں ہوتی (۱۴ء۵ انچ سالانہ)، اس لیے ندیاں اور چشمے بہت کم ہیں اور لوگوں کو پینے کا پانی حوضوں میں جمع کرنا پڑتا ہے۔

درحقیقت قیروان دو شہروں پر مشتمل ہے، ایک تو خاص شہر جس کے گردا گرد اینٹوں کی کنگرہ دار فصیل ہے جس کی پشتہ بندی کی گئی ہے اور اوپر مدوّر برج بنے ہوئے ہیں۔ اسی میں ایک قصبہ بھی شامل ہے جس کا دور ۲۳۵ گز ہے؛ اور دوسرے شہر کی بیرونی بستی جو شمال اور شمال مغرب میں پھیلی ہوئی ہے اس کو جلاس Zlas کہتے ہیں کیونکہ اس سے متصل میدانوں میں جو قبیلہ بستا ہے اس کا مشہور نام بھی ہے۔ اس وجہ

سے اس بستی کا نام بھی یہی ہو گیا ہے۔ اس بستی کے جنوبی جانب یورپیوں کی ایک چھوٹی سی نئی بستی کا اضافہ بعد میں ہو گیا ہے، شہر کے اندر تنگ اور پیچیدہ گلیوں کا ایک جال پھیلا ہوا ہے۔ اگرچہ قیروان کی اہمیت اقتصادی اعتبار سے بہت کچھ ختم ہو چکی ہے، پھر بھی اس کی تجارت اور صنعت خاصی چل رہی ہے۔ یہاں کی بڑی بڑی صنعتیں جن کی بابت یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ عام طور پر گھریلو قسم کی ہیں، قالین بافی، جس کے لیے ۱۰۰۰ ہاتھ کی مشینیں کام کرتی ہیں، اور اونی کمبل بنتا ہیں۔ سیکڑوں کاریگر اب تک چمڑے کا کام (زین سازی، جفت سازی) کرتے ہیں، جس کے لیے ایک زمانے میں قیروان کے کاریگر بہت مشہور تھے اور بہت سے کاریگر تانبے کے برتن بنانے کے کام میں مشغول ہیں۔ گزشتہ زمانے میں قیروان کو جو اہمیت حاصل تھی وہ خاص طور پر ان مذہبی عمارتوں سے ظاہر ہوتی ہے جو آج بھی وہاں موجود ہیں۔ سب سے سر برآوردہ عمارت سیدی عُقبہ کی جامع مسجد ہے، جو شمالی افریقیہ کی عظیم ترین عمارتوں میں سے ہے اور جس کی بنیاد شہر قیروان کی بنیاد کے ساتھ ساتھ رکھی گئی تھی۔ دوسری عمارتوں میں سے قابل ذکر یہ ہیں: مسجد سیدی صاحب (عوامی زبان میں صَحب، حجّم کی مسجد) جو تاریخی اعتبار سے پہلی صدی ہجری کی ہے، لیکن سولھویں صدی عیسوی میں دوبارہ بنی اور اس کی توسیع کی گئی؛ تین دروازوں کی مسجد (جامع ثلاثة ابواب) جو مسجد سیدی صاحب کے زمانے کی ہے؛ مدرسۂ سیدی عَبیدالغَریانی (سولھویں صدی عیسوی) اور مسجد سَبَرِس (جامع عُمر عُبادة) ۱۸۷۱ء میں بن کر تیار ہوئی۔ قدیم ترین مساجد جن کی تعمیر میں سُوسہ (Hadrumetun) اور حتّٰی کہ قرطاجنہ (Carthage) کا بھی ملبہ استعمال کیا گیا تھا، بوزنطی اور مشرقی فن تعمیر کی ایک دلآویز آمیزش کا نمونہ ہیں۔ مشرقی اثرات آرائشی کاریگری (مسالے سے گل کاری، لکڑی کی صناعی) سے واضح طور پر نمایاں ہیں اور عراق اور بغداد کی عمارتوں سے مشابہ ہیں۔ جدید تر زمانے کی عمارتوں میں ہسپانوی۔ عربی مخلوط اختراعات کے نمونے جو بعض اوقات حیرت انگیز ہوتے ہیں، کمروں میں لکڑی کی چھتوں اور استرکاری کی پیچیدہ گلکاریوں کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ اس بیان میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی عمارتیں اکثر یہ ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی تعمیر میں یورپی خصوصاً اطالوی معماروں اور کاریگروں کا بھی ہاتھ ہے۔

تاریخ: قیروان کی بنیاد عرب فتوحات کے زمانے میں رکھی گئی۔ درحقیقت ۵۰ھ/۶۷۰ء میں عقبہ بن نافعؓ نے اس شہر کو اس لیے بسایا تھا کہ اسے اپنی فوجوں کی چھاؤنی اور ان کی رسد کا مرکز بنائے اور بربر قبائل کو مرعوب رکھے۔ مؤرخ النُّوَیری عقبہؓ کے اپنے کہے ہوئے الفاظ یوں بیان کرتا ہے: "میرا ارادہ ایک ایسا شہر آباد کرنے کا ہے جو قیامت تک اسلام کے لیے اسلحہ کے گودام (قیروان) کا کام دے (النُّوَیری، در ابن خلدون: تاریخ البربر، ترجمۂ de Slane ص ۳۲۷)۔ قیروان ایک چھوٹے سے رومی شہر قَمودہ یا قَمونِیة کے محل وقوع پر — یا اس کے قریب — بنایا گیا اور اس شہر کا ملبہ عربوں نے استعمال کیا۔ نئے شہر کا محل وقوع ساحل سے دو روز کی مسافت پر تھا اور اسے اس لیے منتخب کیا گیا تھا کہ مسلمانوں کو بوزنطیوں کے حملے کا خطرہ نہ رہے جو ابھی تک ساحلی شہروں پر قابض تھے۔ سب سے پہلے عُقبہؓ نے ایک مسجد

اور قصر حکومت تعمیر کرایا اور پھر اپنے لشکریوں کے لیے مکانات اور ایک ۲۷۵۰ گز لمبی دیوار ۔ کہا جاتا ہے کہ جس جگہ قیروان آباد ہوا وہ گنجان جھاڑیوں سے اٹی پڑی تھی جن میں ہرن اور حشرات الارض آباد تھے، لیکن عقبہؓ کے حکم پر یہ سب چیزیں وہاں سے غائب ہو گئیں ۔ یہ بھی مشہور ہے کہ قبلے کی صحیح سمت اور محراب مسجد کے صحیح مقام کا علم فاتح کو بذریعۂ خواب ہوا اور اسی ذریعے سے ایک چشمے کے وجود کا بھی، جو وہاں کے باشندوں کے لیے اشد ضروری تھا، پتا چلا، وغیرہ ۔ یہ عمارتیں ابھی پورے طور پر مکمل بھی نہ ہونے پائی تھیں کہ عقبہؓ کو معزول کرکے مشرقی ممالک میں واپس بلا لیا گیا (۵۵ھ/۶۷۵ع)۔ ان کے جانشین دینار ابو المُہاجر نے فوراً ہی قیروان کو ویران کرکے اس کے شمال میں دو میل کے فاصلے پر ایک نیا شہر بسا دیا اور اس کا نام تَکْرُوان (Takrouan) یا تَکْرُوْن رکھا ۔ اس کے بعد عُقْبہؓ پھر خلیفہ کے منظور نظر بن گئے اور انہیں دوبارہ افریقہ بھیج دیا گیا ۔ انہوں نے وہاں پہنچ کر قیروان کو اس کے اصلی مقام پر دوبارہ آباد کیا ۔

اس وقت سے قیروان اسلامی افریقہ کا دارالحکومت اور عرب عاملوں کا صدر مقام رہا، لیکن عقبہؓ کی وفات کے بعد ایک صدی کے دوران میں اسے بہت سے نشیب و فراز میں سے گزرنا پڑا ۔ کُسَیلۃ کے سر اٹھانے کے بعد اس پر بربروں کا قبضہ ہو گیا اور چار سال تک یہ شہر ان کے قبضے میں رہا (۶۴ھ/۶۸۴ع تا ۶۸ھ/۶۸۸ع) ۔ خارجیوں کی بغاوت کے دوران میں یہ وَرْفَجُومۃ کے ہاتھ لگ گیا جس نے اسے خوب تاخت و تاراج کیا (۱۳۹ھ/۷۵۶-۷۵۷ع) اور اتنی زیادتیاں کیں کہ وہاں کے باشندے وہاں سے نکل بھاگے اور گرد و نواح کے علاقوں میں منتشر ہو گئے ۔ ۱۴ ماہ گزرنے کے بعد ھُوارۃ [رک بآں] کے سردار اِباضی ابو الخَطّاب [رک بآں] نے وَرْفَجُومۃ کو وہاں سے نکالا اور شہر کی حکومت عبدالرَّحمٰن بن رستم [رک بآں] کے سپرد کر دی (۱۴۱ھ/۷۵۸-۷۵۹ع)۔ ۱۴۵ھ/۷۶۲-۷۶۳ع میں ابن الاَشْعَث نے خارجیوں پر فتح پائی اور قیروان کو دوبارہ دارالحکومت بنایا ۔ بربروں نے اسے جو نقصان پہنچایا تھا اس نے اس کی تلافی کی کوشش کی اور شہر کو کسی نئے حملے سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کے گرد ایک ۱۲ ہاتھ چکلی پکی اینٹوں کی دیوار کھنچوا دی، لیکن ان احتیاطی تدابیر سے کام نہ چلا اور اِباضی قبائل نے ابو حاتم [رک بآں] کے زیر قیادت قیروان کا محاصرہ کر لیا (۱۵۴ھ/۷۷۱ع) اور صوبے دار عمر بن حَفْص جو طُبْنَۃ سے جان بچا کر آیا تھا، محصور ہو کر رہ گیا ۔ عمر کی وفات کے بعد جو محاصرے کے دوران مارا گیا تھا، اس کے جانشین جمیل (یا حمید) بن صَقْر نے ہتھیار ڈال دیے اور دشمن کے لیے دروازے کھول دیے؛ تاہم وہاں قتل عام نہیں ہوا، بلکہ باشندوں کو آزادانہ نقل و حرکت کی اجازت دے دی گئی ۔ فاتحین نے اسی پر اکتفا کیا کہ دفاعی استحکامات کو منہدم کر دیا. خارجیوں کا قبضہ بہت کم زمانے تک رہا ۔ ۱۵۵ھ/۷۷۲ع کے آتے آتے یزید بن حاتم ملحدین پر غلبہ پا کر قیروان پر دوبارہ قابض ہو چکا تھا، اس نے جامع مسجد از سر نو تعمیر کرائی، مختلف قسم کے کاروبار کے لیے علٰحدہ علٰحدہ بازار بنوائے اور اس کی بدولت شہر کے مؤسّس ثانی کا لقب پایا (اَلتُّنَوِیری) ۔

بنو اغلب کے عہد (۸۰۰ تا ۹۰۹ع) میں قیروان کی اچھی خاصی توسیع ہو گئی اور اس کی خوشحالی اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ گئی ۔ اس خاندان کے بادشاہوں نے شہر میں بیش قیمت یادگار عمارتیں بنوانے اور رفاہ عامہ کے کاموں میں

ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کی۔ زیادۃ اللہ اوّل اور ابراہیم نے شہر میں پانی کی باقاعدہ بہم رسانی کے لیے حوض اور ذخائر آب تعمیر کرائے کیونکہ اس غرض کے لیے خلیفہ ہشام کے وقت میں جو تالاب بنائے گئے تھے، وہ اب ناکافی ثابت ہو چکے تھے۔ البکری کا بیان ہے کہ ان حوضوں میں سب سے بڑا اور سب سے کارآمد حوض شکل میں گول اور جسامت میں بہت بڑا ہے۔ اس کے مرکز کے اوپر عمارت ایک ہشت پہلو برج کی شکل میں بلند ہوتی چلی گئی ہے جو اوپر سے بشکل گنبد ڈھکی ہوئی ہے، جس میں چار دروازے ہیں اور ایک دوسرے کو سہارا دیے ہوئے مسقف راستوں کا ایک طویل سلسلہ حوض کے مغرب میں جا کر ختم ہوتا ہے۔ یہ ذخائر آب ابھی تک بالکل معدوم نہیں ہوئے ہیں اور ان میں سے ایک حوض کو فرانسیسی انجینئروں نے مرمت کرکے پھر درست کر دیا ہے جو تالاب اغلبی کے نام سے مشہور ہے۔

جامع مسجد کی تعمیر ازسر نو کی گئی۔ قدیم عمارت جو عقبہ؄ نے کھڑی کی تھی اسے حسّان ابن النّعمان [رکّ باں] نے مسمار کرکے دوبارہ تعمیر کیا اور اس کی آرائش کے لیے سنگ مرمر کے ستون لگوائے جو بلا شک و شبہہ قرطاجنہ کے کھنڈروں سے منگوائے گئے تھے۔ تھوڑی ہی مدت میں اس مسجد میں گنجائش کی کمی محسوس ہونے لگی اور ۱۰۵ھ/۷۲۳ء-۷۲۴ء میں اسے دوبارہ کشادہ کرکے بنوایا گیا۔ پھر یزید بن حاتم کے زمانے (۱۵۵ھ/ ۷۷۲ء) میں محراب چھوڑ کر باقی مسجد ساری ازسر نو بنائی گئی۔ زیادۃ اللہ اوّل نے اپنے عہد حکومت میں پوری عمارت کو گرا دیا۔ اس میں محراب بھی شامل تھی جسے حفاظت کے خیال سے دو دیواروں کے بیچ میں بند کر دیا تھا اور یہ سوا ایک تنگ جالی دار کھڑکی کے اور کہیں سے نظر بھی نہیں آتی تھی۔ اس نے اس کی جگہ موجودہ مسجد بنوائی۔ بقول البکری اس عمارت پر ۸۰ ہزار مثقال (تقریباً ۳۲۰۰۰ پاؤنڈ) صرف ہوے۔ ابراہیم بن احمد نے زیادۃ اللہ کے کام کی تکمیل کی؛ اس نے ہر عمارت کو لمبا کیا اور مسجد کی محراب کی درمیانی نوک پر ایک قبہ بنوایا جسے قبّۃ باب البَہو (دالان کے دروازے کے اوپر کی برجی) کہتے ہیں۔ یہ جامع مسجد جو ۲۲۰ ہاتھ لمبی، ۱۵۰ ہاتھ چوڑی اور ۱۴۴ ستونوں کے ذریعے ۱۷ دالانوں میں منقسم ہے، بلاد مشرق کی مشہور یادگار عمارتوں کے مقابلے میں رکھی جا سکتی ہے۔ اسی زمانے میں جو دوسری مذہبی عمارات بحال ہوئیں وہ بھی سیاحوں کی توجہ کی مستحق ٹھہرتی ہیں، جیسے تین دروازے والی مسجد (ذُو ثلاثۃ ابواب)، مسجد سیدی صاحب (حجام کی مسجد)، مسجد انصار جسے روایت کی رو سے عقبہ؄ کی آمد سے بھی پیشتر ایک صحابی رسولؐ رُوَیفع؄ بن ثابت نے تعمیر کرایا تھا، اور مسجد اسمٰعیل بن عبید الانصاری۔

شہر سے باہر شاہی محلّات، یعنی قصر القدیم اور الرُّقادہ دور ہی سے نظر آتے تھے۔ قصر القدیم کو العبّاسیہ بھی کہتے تھے۔ اسے ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں قیروان سے ۳ میل جنوب مشرق میں ابراہیم بن اغلب نے جو وہاں اپنے حبشی دستے کے زیر حفاظت رہتا تھا، تعمیر کرایا اور اسے اپنی حکومت کا صدر مقام بنایا۔ یہی وہ قصر الخندق (Moat) ہے جہاں شارلیمان کے سفیروں نے باریابی حاصل کی تھی۔ قصر کے اردگرد ایک شہر آباد ہو گیا جس میں حمام، کاروان سرائیں اور بازار بن گئے اور چاروں طرف ایک فصیل جس میں پانچ دروازے تھے، کھینچ دی گئی۔ البکری نے اس شہر کی ایک مسجد کا ذکر کیا ہے جس کے پہلو میں ایک گول

مینار تھا جسے اوپر تلے سات ستونوں سے مزیّن کیا گیا تھا۔ اس سے کچھ فاصلے پر ایک اور قصر تھا جسے الرُّصافہ کہتے تھے۔ الرَّقّادة کی داغ بیل، جو چار میل جنوب مغرب میں واقع تھا، ابراھیم بن احمد نے ڈالی تھی (۲۶۳ھ/۸۷۶-۸۷۷ء)۔ اس نے ایسی جگہ چھانٹ کر جو ھوا کی پاکیزگی کے لیے مشہور تھی، ایک قصر تعمیر کرایا۔ اس کے گرد ایک بڑا شہر آباد ھو گیا جس میں بازار اور حمام سب کچھ تھا۔ اس کا محیط ۲۴۰۰۰ ہاتھ تھا، لیکن اس کے اندر بڑے بڑے قطعات اراضی تھے جو سبزہ زار اور باغوں سے معمور تھے۔

قیروان ایک مقدس اور محترم جگہ اور ایک طاقتور ریاست کا دارالسلطنت ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑا تجارتی شہر بھی تھا۔ سوداگروں کی دکانیں ایک مسقف سڑک کے دونوں پہلوؤں میں بنی ہوئی تھیں جو تقریباً دو میل لمبا تھا۔ یہ شہر تعلیم و تعلّم کا مرکز بھی تھا، جہاں مالکی مسلک کی خاص قدر و منزلت تھی۔ شہرۂ آفاق اساتذہ مثلاً اسد بن الفُرات [رکّ باں]، ابن رشید، اور سُحنُون کے شاگرد یہاں بکثرت تھے۔ اسی طرح طب کی تعلیم کو بھی عروج حاصل تھا۔ اسحٰق بن عمران یہودی جو زیادۃ اللہ ثانی کا طبیب تھا اور اس کے شاگرد اسحٰق بن سلیمان نے ایک باقاعدہ دبستان طب کی بنیاد رکھی۔

شہر کی یہ خوشحالی اغلبیوں کے زوال پر ختم نہیں ہوئی بلکہ یہ فاطمیوں اور زیریوں کے ابتدائی عہد میں بھی برابر قائم رہی، گو المہدی عُبید اللہ نے کچھ عرصے رقادہ میں رہنے کے بعد دارالحکومت المہدیہ میں منتقل کر لیا تھا، با ایں ھمہ ابویزید [رکّ باں] "صاحب الحمار" کی بغاوت سے شہر کو بہت نقصان پہنچا۔ ۳۳۳ھ/۹۴۴-۹۴۵ء میں نکاریوں نے اس پر قبضہ کر لیا اور یہاں کے ممتاز افراد اور علما کی التجاؤں کو، جو فاتح سے عفو و کرم کی درخواست کرنے آئے تھے، رد کر دیا۔ ۳۳۴ھ/۹۴۶ء میں خلیفہ اسمٰعیل نے قیروان کو دوبارہ فتح کر لیا اور خارجیوں کو شکست دے کر کچھ فاصلے پر شہر صَبِرۃ آباد کیا اور ابویزید پر فتح پانے کی یاد میں اس کا نام المنصوریہ رکھا اور اسی کو اپنی قیام گاہ بنایا (۳۳۷ھ/۹۴۸ء)۔ اس کے جانشین المعِزّ نے قیروان کے بازار اور کارخانے المنصوریہ میں منتقل کر دیے جس سے قیروان کے لوگوں میں بہت بے چینی پھیل گئی۔ نئے شہر کے ارد گرد ایک فصیل تھی جس میں پانچ دروازے تھے۔ سب سے بڑا دروازہ باب الفتوح تھا۔ جب بادشاہ اپنی فوج کو لے کر میدان جنگ میں جاتا تھا تو اسی دروازے سے باھر نکلتا تھا۔ دوسری جانب رقادۃ کے شہر کو جسے اس کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے اور آدھا پہلے ھی سے برباد ھو چکا تھا، کھود کر زمین کے برابر کر دیا گیا، فقط باغوں کو باقی رہنے دیا گیا۔ اس تمام مدت میں قیروان اور منصوریہ کی کاروباری زندگی میں ویسی ھی چہل پہل جاری رھی۔ قالین سازی اور اونی اور سوتی سامان کی صنعت وھاں بڑی ترقی پر تھی۔ کھیت اور میوے کے باغ چاروں طرف پھیلے ہوئے تھے۔ یہاں کے باشندوں کی دولت کا پتا اس سے چلتا ھے کہ بنو فاطمہ کے عمال نے فقط ایک ھی موقع پر ان سے ۴۰۰۰۰۰ دینار وصول کیے۔ بقول البکری المنصوریہ کے ایک دروازے پر ایک دن میں جو محصول وصول کیے جاتے تھے ان کی میزان ۲۶۰۰۰ درھم (تقریباً ۶۰۰ پاؤنڈ) تک جا پہنچتی تھی؛ تاھم اھالی قیروان بنو فاطمہ کے استبداد کے شاکی تھے اور ان کی اکثریت اپنے پرانے سنی عقائد پر مضبوطی سے قائم تھی۔ ان کی دشمنی

زیری خاندان کے ابتدائی فرمانرواؤں کے عہد میں شدید خونریزیوں کی صورت میں ظاہر ہوئی، لہذا جب المُعِزّ نے فاطمیوں سے تعلقات منقطع کر لیے [یعنی مصر میں سکوت اختیار کر لی] تو قیروان کے باشندوں نے اس اقدام کا پرتپاک خیر مقدم کیا۔

ان فسادات کی بدولت افریقیہ پر بنو ہلال کے حملے کا دروازہ کھل گیا اور قیروان کو بہت جلد اس کے تباہ کن نتائج بھگتنا پڑے۔ حَیدران کی شکست کے بعد المعزّ نے اپنے باشندوں کو شہر خالی کر دینے کا حکم دے دیا۔ اس کے بعد المعزّ المنصوریّہ میں چلا آیا، بعد ازاں اس نے قیروان کی ۲۲۰۰۰ ہاتھ لمبی شہر پناہ دوبارہ تعمیر کرائی اور پھر دو متوازی دیواروں کے ذریعے جن کا درمیانی فاصلہ نصف میل تھا، قیروان اور المنصوریّہ کو آپس میں ملا دیا (۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء)۔ ان احتیاطی تدابیر کے باوجود بنو ہلال کے حملے شدید سے شدید تر ہوتے چلے گئے۔ قیروان کی کچھ آبادی شہر چھوڑ کر چلی گئی اور ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں المعزّ نے المنصوریّہ کو خالی کرنے اور المہدیّہ میں پسپا ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عرب شہر میں داخل ہو گئے اور وہاں کے باشندے چاروں طرف منتشر ہو گئے؛ کچھ تو مصر چلے گئے باقی صقلیہ اور اندلس، اور ان کی ایک خاصی تعداد فاس پہنچ گئی (عبدالواحد المراکشی: المُعْجِب فی تَلْخِیْص أَخْبار المَغْرِب، طبع Dozy، ۲ : ۲۵۹)۔

اس کے بعد افریقیہ کا یہ صدر مقام پھر کبھی نہ ابھر سکا۔ ۱۰۹۰ء میں یہ ہُوارۃ کے ہاتھوں پھر لوٹ گیا۔ اس پر قبضہ کرنے کے لیے زیریوں اور یہاں کے عامل قائد ابن مَیْمون میں جھگڑا ہو گیا؛ قائد کی کوشش تھی کہ حمادیوں کی مسند سے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر وہاں ایک خود مختار ریاست قائم کر لے۔ اس دوران میں قیروان پر عربوں کا تسلط قائم رہا اور بدویوں کی دست درازیوں کے سامنے یہاں کے باشندے بے بس ہو گئے۔ "یہ [بدوی] ہر شے پر محصول عائد کرتے ہیں؛ باشندوں کی تعداد قلیل ہے؛ ان کی تجارت اور صنعت و حرفت کی حالت بہت خراب ہے" (الادریسی، ترجمہ de Goeje، ص ۱۲۹)۔ عبدالمؤمن کے عہد میں جس نے شہر کو کسی حد تک بحال کیا، اس کی حالت کچھ عرصے کے لیے سنبھل گئی، لیکن اس کے جانشینوں کے عہد میں اور بنو حَفْص کے دور میں ان لگاتار شورشوں کے باعث جن کا افریقیہ اس زمانے میں اکھاڑا بنا ہوا تھا، اس پر بڑی تیزی سے زوال آتا گیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں یہ شہر تقریباً خالی ہو چکا تھا اور اس کے باشندے محض وہ کسان تھے جو جان بچانے کے لیے وہاں جا چھپے تھے۔ آہستہ آہستہ یہ پھر آباد ہونے لگا، لیکن سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں بھی یہ ایک ویران سا شہر تھا۔ الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) جو ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں قیروان آیا تھا، لکھتا ہے کہ "آج کل یہاں کی آبادی صرف غریب دستکاروں پر مشتمل ہے جن میں کچھ تو بھیڑ بکریوں کی کھالوں کی دباغت کرتے ہیں اور باقی پشمینہ بنانے والے ہیں جن کے ہاتھ کا بنا ہوا کپڑا نومیدیا Numidia کے شہروں میں، جہاں یورپی کپڑا دستیاب نہیں ہوتا، فروخت ہوتا ہے، لیکن ان میں سے ایک تجارت بھی ایسی نہیں جس کے سہارے فارغ البالی سے بسر اوقات ہو سکے۔ جو لوگ انہیں چلا رہے ہیں، ان کی زندگی مصیبت زدہ ہے اور وہ بہت ہی مفلسی کے عالم میں عمر بسر کر رہے ہیں"۔ تونس کے فرمانرواؤں کی بدسلوکی کے باعث قیروان کے باشندے تقریباً ہمیشہ علم بغاوت بلند کیے رکھتے

تھے، حتّٰی کہ جب بنو حفص نے ۱۵۳۵ء میں تونس پر چارلس پنجم کا قبضہ ہو جانے کے بعد ھسپانیہ کے زیر حمایت آنا قبول کر لیا تو قیروان والوں نے ان کے اقتدار کا جوا قطعی طور پر اتار پھینکا اور سیدی عرفۃ مرابطی کو جو قبیلۂ شبّیہ سے تھا، اپنا سردار تسلیم کر لیا ۔ ھسپانویوں کی مدد کے باوجود مولای حسن کو اس مدعی حکومت کے دبانے میں کامیابی نہیں ہو سکی کیونکہ اسے عرب قبائل اور بحری قزاق دَرگت [طرغوت ؟] کے ترکوں کی اعانت حاصل تھی ۔ اسی طرح مولای حسن کے جانشین احمد سلطان کو بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا ۔

ترکی حکومت کے زیر اقتدار قیروان کو سترھویں صدی عیسوی کی تمام شورشوں کے عواقب جھیلنے پڑے ۔ ۱۷۰۲ء میں وہاں کے والی مراد نے باشندوں کو ایک بلوے کی سزا دینے کے لیے شہر کی فصیلیں اور مکانات منہدم کر دیے اور صرف مساجد اور زاویے باقی رہنے دیے ۔ دوسری طرف حسینی خاندان کے بانی حسین بن علی نے قیروان کے کھنڈروں میں سے قیروان کو دوبارہ اٹھانے کی سر توڑ کوشش کی ۔ وقائع المَشْرِع المالکی (فرانسیسی ترجمہ از V. Serres و محمّد لسرم، تونس ۱۹۰۰ء) کے مصنف کے قول کے مطابق اس نے اس کے اردگرد کی فصیل کو از سر نو تعمیر کیا اور پچاس سے زیادہ مسجدیں بحال کر دیں ۔ یہاں اس کا ایک مستقر "bardo" تھا اور جب اس کے فوجی دستے محصول وصول کرنے کے لیے جرید میں سے ہو کر جاتے تھے تو وہ یہیں ٹھیرا کرتا تھا ۔ یہاں کے باشندوں نے اس کو اس کے بھتیجے علی پاشا کے خلاف امداد دے کر اپنی احسان مندی کا پرجوش اظہار کیا ۔ علی پاشا قیروان کو جہاں حسین نے آ کر پناہ لی تھی، پانچ سال (۱۷۳۵ تا ۱۷۴۰ء) کے محاصرے کے بعد کہیں فتح کر سکا ۔ اس فاتح کے ہاتھوں یہ شہر ایک بار پھر تباہ ہوا، لیکن بعد ازاں از سر نو تعمیر ہوا اور بقول Desfontaines، ۱۷۸۴ء میں یہ "تونس کے بعد سلطنت کا سب سے بڑا شہر تھا، بلکہ اس سے بہتر بنا ہوا تھا اور یہاں اس کی نسبت صفائی بھی زیادہ تھی" ۔

یہاں تجارت اور صنعت و حرفت کی خاصی گرم بازاری تھی ۔ یہاں کے باشندوں کے اسلاف نے حسین کو مدد دی تھی، لہٰذا ان کے لیے سارے محصول معاف تھے ۔ قیروان نے اپنی تقدیس برقرار رکھی ۔ اہالی شہر عیسائیوں سے بدگمان تھے، اس لیے بہت کم یورپی جن میں Peyssonel، Shaw اور Desfontaines شامل ہیں، اس شہر میں داخل ہو سکے ۔ انیسویں صدی کے آخر تک باشندگان قیروان یورپی لوگوں سے بے تعلق رہے ۔ معاھدۂ باردو Bardo (۱۸۸۱ء) پر دستخط ہو جانے کے بعد، جس کی رو سے تونس فرانس کے زیر حمایت آ گیا، قیروان ان مقامات میں سے تھا جو مقامی لوگوں کی مزاحمت کے مرکز تھے ۔ اس صورت کا خاتمہ کرنے کے لیے فوج کے تین دستے جن کی اعلٰی قیادت جنرل Saussier کے سپرد تھی، تبسہ، تونس اور سوسہ سے روانہ ہوئے اور قیروان کی فصیل کے سامنے آپس میں مل گئے ۔ ۲۹ اکتوبر ۱۸۸۱ء کو بغیر لڑے بھڑے شہر پر قبضہ ہو گیا [آج کل شہر کی آبادی پچاسی ہزار نفوس پر مشتمل ہے ۔ سیدی عقبہ بن نافع کی جامع مسجد علوم دینیہ کی تعلیم کا مرکز ہے] ۔

**مآخذ** : (۱) ابن حوقل : Bibl. Geogr. Arab.، ۲ : ۹۹ تا ۱۰۰؛ ترجمہ de Slane، Journ. Asiat. ۱۸۴۲ء؛ (۲) المَقْدِسی : Bibl. Geogr. Arab.، ۳ : ۲۲۴ تا ۲۲۶؛ (۳) البکری : Description de l'Afrique، طبع de Slane، ص ۲۲ ببعد؛ ترجمہ de Slane، ص ۵۷ ببعد؛ (۴)

الادریسی: نزھة المشتاق، ترجمه de Goeje، ص ۱۲۹؛ (۵) النُّوَیری: Conquête de l'Afrique Septentrionale، در ابن خلدون: تاریخ البربر، ترجمهٔ de Slane، حصه ۱، ضمیمه؛ (۶) ابن التاجی: مَعَالِمُ الایمان، تونس ۱۳۲۰ھ، ۴ جلد؛ (۷) سیدی محمود مَقْدِش: نُزْھَةُ الأنظار (تونس ۱۳۲۱ھ، ۲ جلد)، ۱: ۳۳ تا ۳۷؛ (۸) Leo Africanus: Description de l' Afrique، کتاب ۷، طبع Schefer، ۳: ۱۶۳ تا ۱۶۹؛ (۹) Dureau de La Malle: Voyages dans les régences de Tunis et de' Alger de Peyssonnel et Desfontaines، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱: ۱۱۶؛ ۲: ۵۹؛ (۱۰) Th. Shaw: Travels and observations relating to several parts of Barbary and the Levant، (آوکسفرڈ ۱۷۳۸ء)، ص ۲۰۰ ببعد؛ فرانسیسی ترجمه (ھیگ ۱۷۴۳ء)، ۱: ۲۵۷ تا ۲۵۹؛ (۱۱) Pélissier: Description de la Régence de Tunis، پیرس ۱۸۵۳ء (Explor. Scient. de l'Algérie، حصه xvi)؛ (۱۲) V. Guérin: Voyage archéologique dans la Régence de Tunis، پیرس ۱۸۶۲ء، ۲ جلد، ۲: ۳۲۵ تا ۳۲۸؛ (۱۳) Maltzan: Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۳ جلد، ۲: ۴۸ تا ۸۴؛ (۱۴) H. Fournel: Les Berbers، پیرس ۱۸۷۵ تا ۱۸۸۱ء، حصه ۱، کتاب ۲، باب ۱؛ (۱۵) Rae: The Country of the Moors، لنڈن ۱۸۷۷ء، ص ۱۹۹ تا ۲۱۰؛ (۱۶) R. Basset و O. Houdas: Mission en Tunisie، پیرس ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۳ء؛ (۱۷) Dick de Lonlay: En Tunisie، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۲۹۰ تا ۳۲۶؛ (۱۸) Foncin: De Sousse à Kairouan، در Revue politique et littéraire، ۱۸۸۳ء؛ (۱۹) Boddy: To Kairwan the Holy، لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۱۵۱ تا ۲۲۰؛ (۲۰) L. Fagault: Tunis et Kairouan، پیرس ۱۸۸۹ء؛ H. Saladin: La Mosquée de Sidi Okba، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۲۱) وھی مصنف: Tunis et Kairouan، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۲۲) P. Penet: Kairouan، تونس ۱۹۱۱ء؛ دیکھیے نیز مآخذ متعلقهٔ مادّهٔ بنو اَغْلَب، بنو فاطمه، بنو خُرَاسان، بنو زیری، تونس۔ [تونس کا شہر قیروان آج کل ایک صوبے (Gouvernorate) کا مرکز ہے جس کی آبادی تقریبًا تین لاکھ ہے۔

(G. Yver)

* **قیز (قز)**: ترکی میں "لڑکی"؛ یه لفظ بیشتر [ترکی] بولیوں میں مشترک ہے (Radloff: Opit، ۲: عمود ۸۱۸)؛ یه لفظ اورخون کتبات میں بھی ملتا ہے جہاں اری اوغلی بمعنی "بیٹا" کے مقابلے میں لفظ قیز اوغلی بمعنی "بیٹی" آیا ہے، W. Thomson (۱، E، ۷: ۹۹)۔

قیز قلعه سی، یعنی "کنواری کا برج" ایک پرانے برج کا نام ہے جس پر اب روشنی کا مینار تعمیر کر دیا گیا ہے۔ یه سقوطری اور حیدر پاشا کے درمیان باسفورس کے مدخل پر ایک چٹان پر بنا ہوا ہے۔ یورپی مصنفین نے اسے غلطی سے لینڈر Leander کا برج لکھا ہے کیونکه انھوں نے ھیرو Hero اور لینڈر Leander کا قصه اس سے غلطی سے منسوب کر دیا ہے، حالانکه یه قصّه غالبًا دردانیال کی آبنائے میں پیش آیا تھا۔ قسطنطینیه میں مارشین ستون Marcian Column کو قیز تاشی کہتے ہیں کیونکه اس قدیم یادگار کے بارے میں کہا جاتا ہے که اس میں کنواریوں کو دوسری عورتوں سے ممیز کرنے کی خاصیت تھی (Galland: Journal، طبع Schefer، ۲: ۱۲۵)۔

قیزلر آغاسی یعنی "لڑکیوں کا آغا" ایک لقب ہے جو عثمانلی ترکوں کے ہاں سب سے بڑے حبشی خواجه سرا یعنی شاہی حرم کے حبشی نگران کا ہوا کرتا تھا۔ اس کا سرکاری خطاب دارالسعادت الشریفه آغاسی تھا، اسے دولت لسو

عنایت لو اور "عالی مرتبت" کہلوانے کا حق حاصل تھا۔ سالنامہ میں اس کا نام اہلکاران "مابین" کی فہرست میں سب سے اوپر لکھا جاتا تھا اور اسے مشیر (مارشل) کا درجہ حاصل تھا۔

(CL. HUART)

❊ **قیس**: ایک چھوٹا سا جزیرہ، جو خلیج فارس کے اس حصے میں جسے ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویس بحیرۂ عمان کے نام سے یاد کرتے تھے، ۵۴ درجے طول بلد مشرق (گرینوچ) اور ۲۶ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ قیس جسے آج کل کیشم [رک باں] کے بعد خلیج فارس کا اہم ترین ایرانی جزیرہ کہہ سکتے ہیں، تقریبًا ۱۰ میل لمبا اور ۵ میل چوڑا ہے۔ اسے اصل ملک سے یک ۱۲ میل چوڑی آبنائے جدا کرتی ہے جو ایک نہایت محفوظ بحری گزرگاہ کا کام دیتی ہے۔ چند ایک چٹانی مقامات سے قطع نظر باقی سارے جزیرے کی سطح بالکل ہموار ہے۔ یہاں کشت کاری خلیج فارس کے اکثر جزائر کی نسبت بہتر ہوتی ہے۔ ازمنۂ وسطٰی کے عرب اور ایرانی جغرافیہ نویسوں نے خاص طور پر اس کی خوشحالی کا تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے اس کے ثمردار درختوں (زیادہ تر کھجور) پر توجہ دلائی ہے اور اس کے زیر کاشت کھیتوں، باغات اور پانی کے حوضوں کا ذکر کیا ہے۔ زراعت، جہاز رانی اور تجارت کے علاوہ اس زمانے کی کثیر آبادی موتی نکالنے کا کاروبار بھی کرتی تھی، مؤخرالذکر کے لیے ابن خرداذبہ، یاقوت، الدمشقی، حمد اللہ المستوفی اور ابن بطوطہ (کتاب مذکور) کے ملاحظات دیکھیے۔

قیس فارسی لفظ کیس یا کیش کا معرب ہے (کاس کا نام بھی ملتا ہے؛ رک بہ الدمشقی، کتاب مذکور)۔ [تاج العروس، (بذیل مادۂ قیس) کے مطابق یہ کیش کا معرب ہے اور مشہور راوی حدیث اسمٰعیل بن مسلم الکیشی اسی جزیرے کی طرف منسوب ہیں]۔

**مآخذ**: (۱) Bibl. Geogr. Arab.، (طبع de Goeje)، ۲ : ۲۸، حاشیہ f، vi تا ۹۲ (ابن خرداذبہ)، ص ۲ ببعد؛ (۲) ابن البلخی: فارس نامہ، (Gibb Mem.)، ص ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۴۱ (دیکھیے Journ. Roy. As. Soc.، ۱۹۱۲ء، ص ۲۲۲ ببعد، ۳۲۰)؛ (۳) الادریسی: نزھۃ المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، (پیرس ۱۸۳۶ء تا ۱۸۴۰ء)، ۱ : ۵۹، ۱۵۲، ۱۵۲ ببعد، ۴۲۱؛ (۴) یاقوت: معجم، (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۵۰۳، ص ۱ ببعد، ۳ : ۱۱۵، ص ۲۰ ببعد، ۴ : ۲۲۳، ص ۱۲ ببعد؛ (۵) القزوینی: آثار البلاد، (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۱۶۱، ص ۱۰ ببعد؛ (۶) مراصد الاطلاع، (طبع Juynboll)، ۲ : ۴۶۶، ص ۱۳ ببعد، ۵۹۳، ص ۱؛ (۷) الدمشقی: نخبۃ الدھر، (طبع Mehren)، ص ۶۰، ۱۱۰، ص ۲۶، ۱۶۶، ص ۱۲؛ (۸) ابوالفداء: تقویم البلدان، (طبع de Slane و Reinaud)، ص ۳۷۲ ببعد؛ فرانسیسی ترجمہ از Reinaud، ۱ : ص cxxx ببعد، cc.xxxv، II ۲/۲ : ۱۱۹، ۱۲ ببعد؛ (۹) حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، (طبع Le Strange)، ص ۱۳۶، ص ۷ ببعد، ۲۲۳، ص ۱۳ ببعد؛ (۱۰) ابن بطوطہ، (طبع Defrémery اور Sanguinetti)، ۲ : ۲۴۴، ص ۲ (اس کے بارے میں ۲ : ۴۵۹، حاشیہ)، ۴ : ۱۹۸، ص ۹؛ (۱۱) Vullers: Lexicon Persicolatinum، ۲ : ۹۳۵؛ (۱۲) G. le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۵۷؛ (۱۳) Schwarz: Iran in Mittelalter nach den arab. Geographen، (لائپزگ ۱۸۹۶ء ببعد)، ص ۸۸ ببعد؛ (۱۴) W. Vincent: Voyage of Nearchus، (لنڈن ۱۷۹۷ء)، ص ۳۴۳ تا ۳۴۹؛ (۱۵) The Book of Ser Marco Polo، ترجمہ از Yule-Cordier، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ۱ : ۶۳، ۶۴ حاشیہ ۸۳؛ ۲ : ۳۳۰، ۳۵۲؛ (۱۶) Cornelis Cornelisz. Roobacker's Sheepsjournaal Gamron-Basra (1645)

طبع A. Holtz، در Tijdschr. v. h. Kon. Nederl. Aardrijkskundig Genootschap، سلسلۂ دوم، ۲۴ (۱۹۰۷ء): ۳۱۸ ببعد، ۳۵۷ ببعد، ۳۸۲ ببعد؛ (۱۷) J. N. Kinneir: A Geogr. Memoir of the Persian Empire، (لنڈن ۱۸۱۳ء)، ص ۱۷؛ (۱۸) J. Morier: A Second Journey Through Persia, Armenia وغیرہ، (لنڈن ۱۸۱۸ء)، ص ۳۱، ۳۳ ببعد؛ (۱۹) W. Ouseley: Travels in Various Countries of the East (لنڈن ۱۸۱۹ء)، ص ۱۶۷ تا ۱۷۳؛ (۲۰) Kempthorne، در Journ. of the Roy. Geogr. Soc. (۵) (۱۸۳۵ء): ۲۸۱ اور وہی مصنف، در Transact. of the Bombay Geograph. Soc.، سلسلۂ جدیدہ، ج ۱۲ (بمبئی ۱۸۵۶ء)، ص ۱۱۵؛ (۲۱) Ritter: Erdkunde، ۸: ۷۷۳ تا ۷۷۷، ۱۰: ۲۷۶؛ ۱۲: ۳۰۸، ۳۹۱، ۳۵۸ ببعد؛ (۲۲) Geographi Graeci Minores (طبع Müller)، ۱ (پیرس ۱۸۵۳ء): ۳۶۰؛ (۲۳) Selections from the Records of the Bombay Government، شمارہ ۲۴، سلسلۂ جدید (بمبئی ۱۸۵۹ء)، ص ۲۰ ببعد، ۴۵ تا ۸۳، ۵۹۶ ببعد (مع نقشہ جات)؛ (۲۴) A. Schläfli: Reisen in den Orient (Winterthur ۱۸۶۴ء)، ۱: ص ۳۹ ببعد؛ (۲۵) W. Heyd: Hist. du Commerce du Levant، (لائپزگ ۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء)، ۱: ۱۶۴ ببعد؛ ۲: ۱۴۳ ببعد؛ (۲۶) Tomaschek: Kustenfahrt Nearchs، در Sitz.-Ber. der Wiener Akad.، ۱۲۱: Phil.-hist. Cl. Abh. ۸ (۱۸۹۰ء)، ص ۵۲ ببعد۔

(M. Streck [تلخیص از ادارہ])

* **القَیس** : بظاہر ایک قدیم عرب بت۔ بطور معبود کے یہ بت جلد ہی معدوم ہو گیا ہو گا، کیونکہ ہشام بن الکلبی اپنی کتاب الاصنام میں اس کا کوئی ذکر نہیں کرتا اور عربی ادب کی ان متفرق عبارتوں میں بھی جن میں زمانۂ جاہلیت کے بتوں کی فہرستیں ہیں، اس کا نام نہیں ملتا، لیکن یہ حقیقت کہ ایک وقت میں اس کی بطور معبود پرستش ہوتی تھی، خاصے وثوق سے قبائلی نام عبدالقیس [رک بآن] سے مستنبط کی جا سکتی ہے اور اسی طرح مشہور و معروف ذاتی اور قبائلی نام امرؤ القیس [رک بآں] سے [مقالہ نگار کے خیالات محل نظر ہیں۔ محض قیاس آرائی کو تاریخی حقائق کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ قیس ایک اسم علم ہے اور بہت سے لوگ اس نام سے موسوم ہوتے رہے ہیں۔ پھر یہی قیس مختلف قبائل کا نام قرار پایا اور امرؤ اور عبد کا مضاف الیہ بن کر امرؤ القیس اور عبدالقیس کے نام معرض وجود میں آئے۔ تاج العروس اور دیگر کتب لغات میں مرقوم ہے کہ (القیس کے معنی ہیں شدّت (= سختی، تکلیف، قوت)، جوع (= بھوک)؛ وغیرہ۔ نیز لکھا ہے کہ قیس، مقیس اور امرؤ القیس عربوں کے نام ہیں اور تاج العروس میں امرؤ القیس کے معنی رَجُلُ الشِّدَّة (= مرد قوی، طاقتور آدمی) لکھے ہیں۔ عربوں کے بہت سے قبائل و بطون قیس کے نام سے موسوم ہیں (دیکھیے جمهرة انساب العرب، نهایة الارب، معجم قبائل العرب، وغیرہ)] ۔

**مآخذ** : [(۱) ابن منظور : لسان العرب، (بذیل مادہ)؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) ابن درید : کتاب الاشتقاق (بمدد اشاریہ)؛ (۴) ابن حزم : جمهرة انساب العرب؛ (۵) القلقشندی : نهایة الارب؛ (۶) الزرکلی : الاعلام (بذیل مادۂ قیس)؛ (۷) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب (بذیل مادہ)]؛ (۸) E. Osiander: Studien über die Vorislamische Religion der Araber، در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۷: ۵۰۰ ببعد؛ (۹) Nöldeke تبصرہ بر Smith: Kinship and marriage in Early Arabia، کتاب مذکور، ۴۰: ۱۶۶ اور؛ (۱۰) Wellhausen: Muhammad in Medina. Das ist vakidis' *kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*، ص ۲۱۲، حاشیہ ۱۔

(A. FISCHER [و ادارہ])

* **قَیس بن الخَطِیم** : قیس بن الخَطِیم بن عدی حضرت حسانؓ بن ثابت [رک بآں] کا ہم عصر، قبل از اسلام کے یثرب کا جو بعد میں مدینہ کہلایا، ایک ممتاز شاعر تھا۔ وہ بنو ظَفَر میں سے تھا جو قبیلۂ اَوس [رک بآں] کے خاندان نبیت سے متعلق تھے۔ اوس اور خَزْرَج کی شدید جنگوں میں شاعر نے تلوار اور زبان سے اوس کی حمایت کی۔ اگر بعد کے مشکوک و مشتبہ قصوں کو مستثنٰی کر دیا جائے تو اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات باقی رہ جاتی ہیں۔ اس کا اپنے باپ اور دادا کے قاتلوں سے انتقام لینے کا واقعہ بہرحال بڑا مستند اور معتبر ہے اور اس واقعے کی وجہ سے اسے بعد کی نسلوں میں خاص شہرت نصیب ہوئی۔ بعد ازاں یہ واقعہ ہر قسم کے فرضی قصوں سے مزین کیا گیا۔ ان میں سے کچھ تو خورس (Cyrus) کی داستان کے بالکل چربے معلوم ہوتے ہیں اور نوجوان Parzival کے قصے کا نقش ثانی نظر آتے ہیں (دیکھیے Singer : *Arab. und europ. poesie in Mittelalter*، در *Abhandl. d. Preuss. Akad. d. wissensch*، ۱۹۱۸ء، Phil.-Hist. Kl.، عدد ۱۳، بار دوم، ص ۷)۔ اس کے علاوہ شاعر کی زندگی سے متعلق ہمیں صرف اسی قدر معلوم ہے کہ اس نے اپنے قبیلے کی سیاسی اور عسکری سرگرمیوں میں گرم جوشی سے حصہ لیا۔ اس کے دیوان میں قبیلۂ اوس کے مسلسل جنگی معرکوں (ایام) کی بابت اشارات موجود ہیں۔ وہ بُعاث [رک بآں] کے فیصلہ کن معرکے میں، جس نے بعد میں گیتوں کے ذریعے بڑی شہرت پائی، اپنے ایک زخم کے باعث جو اس نے پہلے کھایا تھا، شرکت نہ کر سکا۔ اس جنگ کے تھوڑے دن بعد اور ہجرت سے کچھ پہلے اسے دھوکے سے قتل کر دیا گیا۔ قیس اپنے عہد کے تمام خزرجی شاعروں بالخصوص حسانؓ بن ثابت اور عبداللہؓ بن رواحہ [رک بآں] سے بحث و مناظرہ میں الجھا رہا اور یہ دونوں اس کے بعد بہت دن تک زندہ رہے۔ اگرچہ وہ نبیّ کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانۂ نبوت کی ابتدا میں زندہ تھا، لیکن اس کے دیوان میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ بعد کے مآخذ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے اس کی ملاقات کی نسبت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ محض ایک افسانہ ہے۔ [قیس کی بہن لیلٰی بنت الخطیم اور اس کے بیٹے بالخصوص ثابت بن قیس نے مشرف بہ اسلام ہو کر شرفِ صحبت نبوی پایا]۔

قیس کا دیوان قسطنطینیہ میں طوپ قپو سرائے کے کتاب خانے میں ایک پرانے مخطوطے (مؤرخہ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء) کی شکل میں حسانؓ بن ثابت کے دیوان کے ضمیمے کی صورت میں محفوظ ہے۔ اب تک جو دوسرا مخطوطہ معلوم ہوا ہے اور جو قاہرہ میں مصر کے قومی کتاب خانے (سابق کتاب خانۂ خدیویہ) میں پڑا ہے، اس پہلے مخطوطے کی نقل معلوم ہوتا ہے۔ اشعار تو ابن السکّیت نے جمع کیے تھے، لیکن آخری مرتب ابن السکّری معلوم ہوتا ہے۔ اس کے دیوان میں سے جو کچھ بچ کر ہم تک پہنچا ہے وہ یقیناً پورا دیوان نہیں بلکہ اصل کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔ [یثرب کے دوسرے دو نامور شاعروں یعنی حسانؓ بن ثابت اور عبداللہؓ بن رواحہ سے قیس کی معاصرانہ چشمک رہتی تھی، اور وہ ایک دوسرے کی ہجو اور مذمت کرتے رہتے تھے۔ ان سب کے دیوانوں میں یہ ہجویات موجود ہیں]۔

قیس اپنی نظموں میں اپنی زندگی کے دو پہلو پیش کرتا ہے، یعنی حضری اور بدوی زندگی جو

اس وقت عرب کے نخلستانوں کی خصوصیت تھی۔ اس نے جنگ اور عورتوں کی جو تصویر کھینچی ہے، وہ بڑی شاندار ہے۔ حقیقی بدوی خصوصیت یعنی سواری کے ناقے کا وصف اور سوار ہو کر صحرا نوردی اور شکار کھیلنے کا بیان اس کی نظموں میں بالکل مفقود نظر آتا ہے۔ قرون متأخرہ میں قیس کا درجہ بہت بلند خیال کیا جاتا ہے جس کی وجہ شاید اس کا بہادرانہ کردار ہے نہ کہ اس کی شاعرانہ قابلیت۔ [ابو زید القرشی نے اپنے مجموعۂ انتخاب (جمہرۃ اشعار العرب) میں قیس بن الخطیم کو طبقۂ چہارم میں جگہ دی ہے۔ ابن سلام نے طبقات الشعراء میں اسے حضرت حسان رضی بن ثابت سے کمتر شمار کیا ہے۔ اسلام سے پہلے زمانے کے یثرب کی تاریخ سمجھنے میں قیس کا کلام کسی حد تک ممد و معاون ہو سکتا ہے۔ قیس بن الخطیم کا دیوان کوالسکی T. Kowalski نے ۱۹۱۴ء میں جرمن ترجمے اور شرح کے ساتھ لائپزگ سے شائع کیا۔ پھر ۱۹۶۲ء میں بغداد سے اور اسی سال قاہرہ سے شائع ہوا]۔

**مآخذ** : (۱) دیوان قیس بن الخطیم [کی مختلف طباعتوں کے دیباچوں میں مآخذ کی تفصیلات درج ہیں۔ یہاں چند اہم مآخذ درج کیے جاتے ہیں]؛ (۲) السمہودی کی وفاء الوفاء باخبار دار المصطفٰی (قاہرہ ۱۳۲۶-۱۳۲۷ھ، دو جلدیں) بھی مدینے کے جغرافیائی حالات کے لیے بڑا اہم مآخذ ہے اور اسی وجہ سے دیوان کو سمجھنے کے لیے بھی؛ [(۳) ابن سلام الجمحی : طبقات الشعراء، ص ۵۶؛ (۴) الاغانی، (طبع بیروت)، ۳ : ۳ تا ۲۶ (طبع بولاق، ۲ : ۱۵۹ تا ۱۷۰)؛ (۵) المرزبانی : معجم الشعراء، ۳۲۳ ببعد؛ (۶) المرزوقی : شرح دیوان الحماسۃ (بمدد اشاریہ)؛ (۷) البغدادی : خزانۃ الادب (بولاق)، ۲ : ۱۶۸ ببعد؛ (۸) البستانی : دائرۃ المعارف، بذیل مادّہ]۔

(T. Kowalski [و ادارہ])

## قَیْس عَیْلان

**قَیْس عَیْلان** : (قَیْسُ عَیْلان)، ازمنۂ قدیمہ * میں شمالی عرب کے سب سے بڑے اور سب سے زیادہ طاقتور قبائل میں سے ایک قبیلہ۔

نام : قَیْس عَیْلان کی جگہ اکثر قَیْس ابن عَیْلان اور بالعموم محض قیس بھی ملتا ہے۔ (اشعار میں کبھی محض عَیْلان بھی آتا ہے (دیکھیے نقائض جریر و الفرزدق، طبع بیون Bevan، ج ۳، اشاریہ ۳، بذیل مادہ)۔ بنو قیس قدرتی طور پر القَیْسِیُّون کہلاتے ہیں، لیکن بطور ایک نسلی ۔ سیاسی گروہ کے انھیں زیادہ تر اَلْقَیْسِیَّہ کہا جاتا ہے (دیکھیے الطّبری : تاریخ، طبع de Goeje، ۲ : ۶۶، ۱۸۰، ۷۷۷، ۱۶۱۳، ۱۶۶۳ وغیرہ)، لیکن قَیْس عَیْلان یا قَیْس بن عَیْلان کی "نسبۃ" عَیْلانی ہے (دیکھیے السّمعانی : الاَنْساب، ص ۳۰۳ ب اور ابن خَلِّکان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۲۸ ببعد)۔ یہ تینوں شکلیں نظم و نثر دونوں میں پائی جاتی ہیں۔ درمیانی شکل قَیْس بن عَیْلان نظم میں بہت ہی کم آتی ہے [تاج العروس میں بذیل مادۂ ق ۔ ی ۔ س زھیر بن ابی سُلْمٰی کا یہ شعر دیا ہے جہاں قَیْس بن عَیْلان ہی آیا ہے :

إِذَا ابْتَدَرَتْ قَیْسُ بْنُ عَیْلاَنَ غَایَةً
مِنَ الْمَجْدِ مَنْ یَسْبِقْ إِلَیْهَا یُسَوَّدِ

اسی طرح سحبان کا یہ شعر (تاج العروس، بذیل مادۂ ع ی ل :

لَقَدْ عَلِمَتْ قَیْسُ بْنُ عَیْلاَنَ اَنَّنِی
اذا قلت امّا بعد اَنّی خطیبها]

(نظم میں قیس عیلان : حماسہ ابو تمام، طبع Freytag، ص ۱۶۰، ۶۵۹؛ نقائض، ۱ : ۱۱۷، ۳۶۲ ببعد، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۹۰؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۶؛ تاج العروس، بذیل مادۂ عَیل، وغیرہ)؛ قَیْس بن عَیْلان : زھیر : دیوان، طبع Alhwardt، ۳ : ۳۶؛ نقائض، ۱ : ۳۷۳؛ ابو العلا المعرّی :

اَلمزومیات، قاہرہ ۱۸۹۱ء، ۱ : ۴۷؛ نیز تاج العروس، بذیل مادۂ عیل؛ قیس؛ عنترہ : دیوان، طبع Ahlwardt، ۳۲ : ۳، ضمیمہ، ۱، ۲ : ۵؛ النابغۃ : دیوان، طبع آلورٹ، ضمیمہ، عدد ۳۹، شعر ۱؛ زہیر : دیوان مذکور، عدد ۹، شعر ۱۷؛ الحماسۃ، طبع مذکورۂ بالا، ص ۲۶۰، ۳۰۲، ۳۱۸، ۶۵۷ تا ۶۶۰؛ نقائض، ۱ : ۳۷۴، ۳۷۶ ببعد؛ ۲ : ۹۰۲، ۱۰۳۱؛ الاغانی، بار اوّل، ۱۷ : ۱۰۶ وغیرہ)۔ ان تینوں صورتوں میں سے ایک کے ساتھ بھی بنو (بیٹے) کا لفظ کبھی نہیں دیکھا گیا (ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، طبع Tornberg اور Caetani : *Annali dell' Islam*، ۲ : ۱۳۲۲ اور ۶ : ۱۳۵ کے، نیز الطبری، کتاب مذکور، وغیرہ کے اشاریات میں بنو کا لفظ غلطی سے دیا گیا ہے)۔ عیلان سے کیا مراد ہے، اس کا تصور مشکل ہے۔ جو لوگ شکل "قیس بن عیلان" استعمال کرتے ہیں اور یہ ابتداءً ماہرین انساب ہیں (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادۂ عیل اور قیس)؛ ان میں سے زیادہ تر (دیکھیے نیچے) عیلان کو قیس کا باپ قرار دیتے ہیں اور مزید توضیح یوں کرتے ہیں کہ عیلان مضر کا بیٹا تھا، لہٰذا وہ اَلیاس (خِنْدِف) بن مُضر کا بھائی تھا۔ ان لوگوں کے بیان کے مطابق اس کا اصلی نام اَلنّاس ہے (جو ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۲ کے بیان کے مطابق النّاس سے ماخوذ ہے؛ تاج العروس میں بذیل مادۂ قیس الوزیر المغربی کی یہ رائے نقل کی گئی ہے کہ اَلنّاس ہی صحیح شکل ہے) [وکان الوزیر المغربی یقول النّاس مشدّد السّین المہملۃ]، گویا اس رائے کے مطابق عیلان اس کا لقب ہے (ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۱۶۲؛ تاج العروس، بذیل مادۂ قیس؛ ابن عبد ربہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۲ : ۵۱؛ ابو الفداء : مختصر تاریخ البَشَر جس کا ایک حصہ Fleischer نے *Historia anteislamica* کے نام سے شائع کیا، ص ۹۳، ۱؛ Wüstenfeld : *Genealog. Tabellen der arab. Stämme u. Familien*، D. Caetani، کتاب مذکور، ج ۱، مقدمہ، پیرا ۹۳؛ نیز السُّمعانی، کتاب مذکور؛ الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۶۰؛ المسعودی : التنبیہ و الاشراف، در *Bibl. Geogr. arab.*، طبع de Goeje، ۸ : ۲۰۸؛ یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۸۰۹؛ ابن خَلِّکان، کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۳؛ عبدالقادر بن عمر : خزانۃ الادب، ۲ : ۹۳؛ Caussin de Perçeval : *Essai sur l' historire des Arabes*، ۱ : ۱۹۲ وغیرہ)، لیکن ابن خلدون : العبر، ۲ : ۳۰۵) نے اس رائے کو بالصراحۃ رد کیا ہے اور بہت سے اور لوگوں نے اشارۃً۔ واقعہ یہ ہے کہ ان سب نے جو قیس عیلان کہتے ہیں اس رائے کو مسترد کر دیا ہے اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اکثریت انہیں کی ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ شجرۂ نسب میں عیلان کا نام ایک مستقل فرد کی حیثیت سے غائب ہو گیا ہے؛ قیس عیلان وہی اَلنّاس یا اَلنَاس ہے۔ (یہ لوگ بھی قیس عیلان کو لقب اور اَلناس کو اسم علم قرار دیتے ہیں) اور وہ مضر کا بیٹا اور اَلیاس کا بھائی ہے۔ اس کے ساتھ انہوں نے قیس عیلان کو ترکیب اضافی قرار دے کر مضاف الیہ عیلان کی بہت ہی مختلف طریقوں سے تشریح کی ہے : کسی نے کہا ہے کہ عیلان قیس کے ایک مشہور گھوڑے کا نام ہے (اور اسے گھوڑے کی طرف مضاف کر دینے کی غرض یہ تھی کہ اس قیس کو قیس بن الغوث البَجَلی سے متمیز کیا جائے اور پھر اس کی دیکھا دیکھی البَجَلی کو بھی اس کے ایک نام اور گھوڑے کُبّہ کی طرف مضاف کر کے قیس کُبّہ کہنے لگے (تاج العروس، بذیل مادۂ قیس اور عیل اور ابن خلکان، کتاب مذکور)۔ تاج العروس کی عبارت اس طرح ہے : وکونُ قیس

مضافاً الی عَیْلان هو اَحدُ اقوال النّسابین و اختلف فیه فیقال اِنّ عَیْلانَ حاضِنٌ حَضَنَ قَیْسًا و اِنّه غلامٌ لاَبیه؛ و قیل عیلانُ فرسٌ لقیسٍ مشهورٌ اَی خیل العرب و کان قیس سابق علیه؛ و کان رجل من بَجیلَة یقال له قیس کُبَّة لفرس یقال له کُبَّة مشهورٌ و کانا متجاورَیْن فی دار واحدة قبل تلحق بَجیلَة بارض الیمن فکان الرّجل اذا سال عن قیس قیل له: أقیس عَیْلان ترید ام قیس کُبَّة؟۔ بعض کہتے ہیں کہ عَیلان قَیس کے کتے کا یا کمان کا نام تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اس کے باپ کے غلام یا کسی اور شخص کا نام ہے جس نے اس کی پرورش کی تھی [تاج العروس، عبارت مذکورۂ بالا] (صرف ایک جگہ قَیس بن عَیلان میں عَیلان کے لفظ سے ایسا ھی غلام مراد لیا گیا ہے، دیکھیے عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۱ : ۶۷؛ ۲ : ۳۳۹؛ دیکھیے سَعْد (بن) هُذَیم کے قبیلے کے نام کی بعینہ اسی قسم کی تشریح کے لیے ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۵۱؛ ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۳۱۹؛ قاموس اور تاج العروس، بذیل مادّۂ هذم، وغیرہ)۔ ایک قول یہ ہے کہ اس پہاڑ کا نام ہے جہاں قیس پیدا ہوا تھا، یا آخر میں بڑے احمقانہ طور پر کیونکہ [اس تشریح میں] قَیس عَیلان کی ترکیب اضافی کا قطعاً کوئی خیال نہیں رکھا گیا، بعض کہتے ہیں کہ عَیلان قَیس کی صفت ہے، اگرچہ اس کی کہیں اور نظیر نہیں ملتی اور اس کے معنی ”محتاج“، ”دست نگر“ کے ہیں (نیز دیکھیے ابن دُرَید، کتاب مذکور؛ صحاح؛ لسان العرب اور قاموس بذیل مادّۂ قَیس اور عیل؛ السَّمعانی، کتاب مذکور؛ ابو الفداء، کتاب مذکور؛ ابن خلدون، کتاب مذکور؛ عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور؛ اور الحماسه، حوالۂ مذکورہ ۱ : ۱۲۳؛ Reiske: *Primae lineae historiae regnorum arabicorum*، طبع Wüstenfeld، شجرہ عدد ۵ اور ۸ بر ص ۱۳۶؛ Sprenger: *Das Leben u. die Lehre de Propheten Mohammad*، ۳ : ۱۳۹ وغیرہ)۔ شاذ و نادر کہیں کہیں یہ بھی ملتا ہے کہ عَیلان مُضَر کا لقب تھا (صحاح اور لسان العرب، بذیل مادّۂ عیل) اور سب سے زیادہ تعجب خیز ابن قُتَیبہ کی یہ تصریح ہے جو اس نے دو جگہ کی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۱ اور ۳۸) اور جیسے اس کے دوسرے بیانات سے مطابقت دینا مشکل ہے، کہ قَیس عَیلان قَمَعہ بن الیاس بن مُضَر کا مرادف ہے۔

یہ مضطرب بیانات محض قیاس آرائیوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ قیس عیلان ہمارے زیر بحث قبائل متحالفہ کا حقیقی نام ہے اور سب سے پہلے نسابوں نے اسے بگاڑ کر قیس بن عیلان بنا لیا۔ چونکہ عربوں کی روایات میں، جیسا کہ ظاہر ہے، کسی ایسے قبیلے یا قبیلوں کے گروہ کا کہیں ذکر نہیں ہے جس کا نام عَیلان ہو، اس لیے میں یہ گمان کرتا ہوں، لیکن باحتیاط تمام، کہ قیس عیلان کی ترکیب کو تَغلِب وائل ”تغلب جو وائل کے قبائلی گروہ میں شامل تھے“، تَیمُ الرِّباب ”حلف الرِّباب کا تیم“، ”عَدِیّ الرِّباب“ حلف الرِّباب کا عدی، جَرم قُضاعة، حلف قُضاعة کا جَرم، ”وائلُ باهلة“ قبائل باهله کا وائل، ”نیز اعشی بنی قیس ”بنو قیس کا اعشی“، ”اعشی باهلة ”باهله کا اعشی“ وغیرہ (دیکھیے مثال کے طور پر نقائض، ج ۳، اشاریہ ۳، بذیل مادّہ) کی ترکیبوں کی طرح نہیں سمجھنا چاہیے، بلکہ اسے ذیل کی ترکیبوں پر قیاس کرنا چاہیے: قَیسُ کُبَّة ”کُبّہ کا مالک قیس“ (دیکھیے اوپر، اس نام کی ہر جگہ اسی طرح تشریح کی گئی ہے) ربیعة الفَرَس ”گھوڑے والا ربیعہ“، أنمار الشّاة ”بھیڑوں والے انمار“، ربیعة الجوع ”بھوک والا ربیعہ“، زید الخَیل ”گھوڑوں والا زید“، وغیرہ (مثال

کے طور پر دیکھیے الاغانی ج ۳، اشاریہ ۳، اور نیز تاج العروس، بذیل مادّہ)؛ لیکن اس صورت میں یہ امر بالکل غیر یقینی رہے گا کہ مذکورۂ بالا مقامی تشریحات کی روشنی میں ہمیں عیلان سے کیا مراد لینا چاہیے، گھوڑا یا کتّا یا اسی قسم کی کوئی اور چیز ۔ عربوں کی اپنی لغات کے مطابق (میں عربی ادبیات میں سے کوئی صحیح شہادت پیش نہیں کر سکتا) عَیلان جب اسم ہو تو اس کے معنی نو لکڑ بھگّے کے ہیں ۔ عربی کتب لغات اور عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۱ : ۶۷ کے مطابق یہ لفظ بطور اسم کے کہیں اور نہیں پایا جاتا، تاہم دیکھیے تاج العروس، بذیل مادّۂ عیل) ۔ ممکن ہے کہ الیاس کے جوڑ پر اَلنّاس کا نام محض عرب نسّابوں کی اختراع ہو (دیکھیے اوپر) [تاج العروس، بذیل مادّۂ قیس میں بالصّراحۃ بتایا گیا ہے کہ عیلان قیس کے باپ کا نام ہے، چنانچہ اس کی اصل عبارت یوں ہے : والّذی اتّفق علیہ مشایخنا من النّسابین انّ قیسًا ولدُ لعیلانَ و انّ عَیلانَ اسمہ النّاس و ہو اخو الیاس الّذی ہو خِندِف و کلا ہما ولد مُضر لصُلبہ و ہذا الّذی صرح بہ ذوو الإتقان و اعتمدوا علیہ و یدل علی ذلک قول زُہیر بن ابی سُلمی :

اذا ابتدرت قیسُ بن عَیلانَ غایۃً
من المجدِ مَن یَسبِق الیہا یُسوَّدِ]

حلف قیس عَیلان کی شاخیں : قَیس (عَیلان) اور خِندِف (نسبی روایت کی رو سے الیاس کی بیوی) ۔ دونوں بھائیوں کی اولاد مل کر پورا قبیلہ مضر بنتا ہے (ابن قُتَیبہ : کتاب مذکور، ص ۳۱؛ الطّبری : کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۹۸، ۱۹۲۹؛ المسعودی، کتاب مذکور، ص ۳۲۳؛ البکری : المعجم، طبع Wüstenfeld، ص ۵۶؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۱ : ۳۲۳؛ ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵؛ Caussin de Perceval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲، وغیرہ) ۔ ان دونوں گروہوں میں قدیم سے کئی اختلافات چلے آتے تھے (مثال کے طور پر دیکھیے البکری، کتاب مذکور، ص ۵۶ = Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen der arab. Stämme*، در *Abhdlg. d. Götting. Ges. d. Wiss.*، ۱۳ : ۸۱) ۔ ذیل کے قبائل یا زیادہ صحیح طور پر گروہ ہائے قبائل قَیس عَیلان میں سے شمار ہوتے تھے : غطفان [رک بآں] مع عَبس [رک باں]، ذُبیان [رک باں]: ذُبیان کی دو بڑی شاخیں فَزارہ [رک باں] اور مُرّۃ [رک باں] ہیں اور اَشجَع ہَوازِن [رک باں] مع ثَقیف [رک باں] جنھیں بہت سے نسّاب ثَمود [رک باں] کی اولاد میں سے خیال کرتے تھے (مثال کے طور پر دیکھیے الاغانی، ۳ : ۷۶)، عامر بن صَعصَعہ [رک باں]، کِلاب [رک باں] جن کی نسل میں سے حلب کا مرداسی [رک باں] خاندان تھا، کُلَیب، قُشَیر، عُقَیل [رک باں] موصل کے عُقَیلی خاندان کا قبیلہ یہی ہے)، ہلال [رک باں] اور جُشَم ـــ سُلَیم [رک باں]، باہلہ [رک باں] عَنوان غَنِی [رک باں]، وغیرہ ۔ (قَیس عَیلان کی شاخوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۱۶۲ ببعد؛ ابن قُتَیبہ : کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد؛ ابو الفداء، کتاب مذکور، ص ۹۳ ببعد؛ ابن عبدربّہ، کتاب مذکور، ۲ : ۵۱؛ و Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen*، شجرہ D، ببعد اور Reiske، کتاب مذکور، شجرہ ۸ ببعد، ص ۱۳۶؛ [نیز دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۴۳ تا ۲۹۲] ۔

تقسیم : قدیم روایات کے مطابق قَیس عَیلان ابتدا میں تِہامہ (البَکری : کتاب مذکور، ص ۵۷ = Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. Arab. Stämme*، ص ۸۱ = یاقوت، کتاب

مذکور، ۱ : ۴۶۳) کے نشیبی علاقے میں آباد تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے کے کسی قدر قریب اپنی شاخوں کی بڑی تعداد کے مطابق یہ لوگ عرب کے شمالی اور وسطی وسیع علاقوں میں پھیل گئے۔ ہم انھیں (اب بھی ؟) تہامہ میں موجود پاتے ہیں (ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵)؛ اور اس کے بعد مکّے کے جنوب مشرق اور شمال مشرق میں (یہاں ثقیف کے قبضے میں طائف کا کارآمد شہر تھا اور سُلیم، ہلال اور عُقَیل کے قبضے میں سب قسم کی مشہور کانیں تھیں (مثلاً دیکھیے الیعقوبی : البُلدان، در Bibl. Geogr. Arab.، ۷ : ۳۱۹ اور ۳۱۲)، مدینے کے علاقے میں (ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ ببعد، ۳۱۲)، حجاز کے دوسرے حصوں میں (الہمدانی : جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، ۱ : ۵۰؛ البکری، کتاب مذکور، ص ۹۰ = Wüstenfeld : Die Sitze und Wanderungen، وغیرہ، ص ۸۴)، عانہ میں (یاقوت، کتاب مذکور، ۳ : ۶۸۸، ۶۹۷)؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۵ : ۵۳)، نجد کے تمام کوہستانی علاقوں میں (المسعودی، کتاب مذکور، ص ۲۰۹؛ الیعقوبی : البُلدان، ص ۳۱۲)، یمامہ میں، جہاں ان کے قبضے میں فَلَج کا اہم علاقہ تھا (البکری، کتاب مذکور، ص ۹۰ = Wüstenfeld : Die Sitze u. Wanderungen، وغیرہ، ص ۸۴؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۲ : ۲۳۸؛ ۳ : ۹۰۸؛ ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۲ ببعد، Wüstenfeld : Bahrein u. Jemâma، از Abhdlg. der Götting. Ges. d. Wiss.، ۱۹ : ۴۰؛ Wüstenfeld : Register zu den geneal. Tabellen، بذیل سادۃ کعب بن ربیعہ)، بحرَین میں (الطَّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۶۸)؛ یہاں تک کہ عراق میں بھی، اور اس وجہ سے حِیرہ کی قدیم لَخمی سلطنت میں (المسعودی : مُرُوج الذَّہَب، طبع Barbier de Meynard، ۵ : ۶۵؛ Sperber : Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens، بار دوم، از Mitteilg. d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin، ۲/۱۹ : ۳۸)؛ نیز دیکھیے Blau : Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۳۳ : ۵۸۲ اور ص ۵۵۹ پر نقشہ؛ Caussin de Perçeval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲، اور Caetani، کتاب مذکور، ۲، نقشہ بر ص ۳۷۶۔

عربوں کی ملکی فتوحات کے وہ عظیم الشان اقدامات جو قیام خلافت کے وقت سے شروع ہوئے اور وہ عظیم الشان سیاسی انقلابات جو انھوں نے جنوبی ایشیا اور شمالی افریقیہ میں برپا کیے، قَیس عَیلان کو بھی بیشتر دیگر قبائل عرب کی طرح ان کے قدیم مسکنوں سے باہر نکال لائے؛ تاہم تمام قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی چند شاخیں اسلام سے پہلے ہی ترک وطن کرکے شمال کی طرف چلی گئی تھیں، بہرحال ہم انھیں بعد میں یہاں تک کہ جزئی طور پر خلفاے اوّلین کے عہد ہی میں شام کے تمام علاقوں میں موجود پاتے ہیں، مثلاً حلب میں، حِمْص کے علاقے، دمشق اور غوطہ میں، حَوْران اور اس کے دارالحکومت بُصریٰ میں، بَثَنِیّہ میں مع اس کے دارالحکومت اَذْرِعات کے، جولان میں اس کے دارالحکومت بالیاس کے، بلقاء اور فلسطین میں (البلاذری : فتوح البُلدان، طبع de Goeje، ص ۳۵۱؛ ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۲؛ ابو حنیفہ الدِّینَوَری : الأخبار الطِّوال، طبع Guirgass و Kratchkovsky، ص ۱۸۳؛ الیعقوبی، کتاب مذکور، ص ۳۲۵ ببعد، ۳۲۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۵ : ۳۳۱؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۲ : ۷۳۴، وغیرہ)۔ الجزیرہ (میسوپوٹیمیا) کے شمال مغرب کے ایک بڑے وسیع ضلع میں جسے ان کے

نام پر ھی دیار مُضَر [رک بآں] کہا جاتا ہے جس میں مشہور شہر قَرْقِیسیا (Circesium)، الرَّحْبَہ، عَرابان، الخانُوقہ، الرَّقّہ بالس (Barbalissus)، حرّان (Carrhae)، جِسْر مَنْبِج، سَروج، تل مَوزَن، سُمَیساط (Samosata) وغیرہ واقع ھیں (ابن حَوْقَل : المسالک و الممالک، در Bibl. Geogr. arab.، ۲ : ۱۵۵؛ البلاذُری، کتاب مذکور، ص ۱۷۸ — یاقوت : کتاب مذکور، ۳ : ۱۹۳؛ الطَّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۲۷ = ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۳ : ۲۷۳؛ الطَّبری : کتاب مذکور، ۲ : ۱۸۹۱؛ ابن خَلْدُون : کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۳؛ Caetani : *Studi di Storia Orientale*، ۱ : ۲۷۱ اور Caussin de Perceval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲)، عراق میں جہاں بظاہر کوفے اور بصرے میں ان کی آبادی بہت زیادہ تھی (البلاذری، کتاب مذکور، ص ۱۵۴؛ الیعقوبی، کتاب مذکور، ص ۳۱۰؛ الطَّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۲۹۸۶، ۳۳۵۳؛ ۲ : ۷۷۲؛ الأغانی، ۳ : ۲۵؛ ابن الفقیہ : مختصر کتاب البلدان، در *Bibl. Geogr. Arab.*، ۵ : ۱۰۷؛ ابوحنیفۃ الدِّینَوری : کتاب مذکور، ص ۱۸۳؛ ابن الأثیر : کتاب مذکور، ۳ : ۱۱۶؛ ۵ : ۵۹)، بحرین میں (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۷ : ۱۳۳؛ ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۳)، یہاں تک کہ اصفہان کے قریب بھی (الیعقوبی، کتاب مذکور، ۲۷۵)۔

ابن خَلْدُون (چودھویں صدی عیسوی) کے زمانے تک بھی قَیس عَیلان ایسے طاقتور قبیلے کے بچے کھچے لوگ وسط عربستان میں آباد تھے۔ ان کے خاصے بڑے بڑے گروہ شمالی افریقیہ کے مختلف حصوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، جیسے کہ عَدْوانی قبائل افریقیہ میں، سُلَیمی افریقیہ میں بھی اور مغرب اقصی میں فاس کے قریب بھی (بقول ابن الأثیر : کتاب مذکور، ۱۰ : ۱۰۴ — صحیح یا غلط طور پر یہ ایک علٰحدہ سوال ہے — عبدالمؤمن بانی خاندان ''الموحّدون'' اپنے آپ کو سُلَیم میں سے بتاتا تھا)، فزاری اور رَواحی برقہ، دیگر ذُبیانی قبیلے برقہ، طرابلس اور فزّان میں، اَشْجَعی الجزائر اور مرّاکش کے سرحدی علاقوں میں، ہلالی افریقیہ میں اور بونہ اور قسنطین میں، جُشَمی مرّاکش وغیرہ میں (ابن خلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ ببعد)۔

تاریخ : عربوں کے بیشتر بدوی قبائل کی حقیقی تاریخ ہمارے نزدیک ان کے ''ایّام'' یا باہمی جنگوں سے شروع ہوتی ہے (رک بہ ایّام العرب)۔ قَیس عَیلان کا بھی یہی حال ہے، ان کی جنگیں خاص طور پر کثیر التعداد تھیں اور اس قدر بڑے گروہ کے لیے جس کی بے شمار شاخیں ہوں، یہ کوئی بڑی بات نہ تھی۔ ابن عَبد ربّہ نے العقد الفرید (۳ : ۷۴ تا ۹۳) میں ان کا ذکر سب سے پہلے ایّام العرب کے بیان ہی میں کیا ہے۔ وہ اس جگہ قبیلوں کی خانہ جنگیوں کا جو بالکل یا کم سے کم ابتدا میں محض قبائل کے باہمی جھگڑوں کی وجہ سے ہوئیں، حسب ذیل ذکر کرتا ہے (دیکھیے Reiske، کتاب مذکور، ص ۲۰۴ تا ۲۵۲، جس نے النُّوَیری کی پیروی کی ہے جو خود اس معاملے میں کلیۃً ابن عبد ربّہ کا متبع ہے) : یوم منعج (نیز مَنْعِج) جسے یوم المَرْدَمَۃ بھی کہتے ہیں، غَنَویوں اور عَبْسیوں کے درمیان)، یوم النَّفْراوات (عامریوں اور عبسیوں کے درمیان)، یوم بَطْن عاقل (ذُبیانیوں اور عامریوں کے درمیان)، یوم شِعْب جَبَلہ (عامر، عَبس غَنی، باھلہ اور بَجیلہ ایک طرف اور تمیم، ذُبیان، اسد، لخم اور کِنْدہ دوسری طرف)، داحس اور غبراء کی مسلسل سالہا سال تک کی جنگ (عَبْس اور ذُبیان کے درمیان) جس میں یوم ذی المُرَیْقِب، ذو حُساء، الیَعْمَریہ، (جفر)، الہَبَاءۃ، الفروق، قَطَن اور غَدِیر

قَلَّیاد (؟) مشہور ہیں: یوم الرَّقَم (یا الرَّقْم، غَطَفان اور عامر کے درمیان)، یوم النُّتاءة (البَناءة ؟، عبس اور عامر کے درمیان)، یوم حَوزَہ اوّل و ثانی (سُلَیم اور غَطَفان کے درمیان)، یوم عَدَنِیّہ (یا ملحان، سُلَیم اور غَطَفان کے درمیان)، یوم اللِّوٰی (غَطَفان اور ہَوازِن کے درمیان) اور یوم الصَّلْعاء (ہَوازِن اور غَطَفان کے درمیان) ۔ نیز مندرجۂ ذیل جنگیں جو قیسیوں اور غیر قیسیوں کے درمیان ہوئیں: یوم الرَّحْرَحان (عامر اور تمیم کے درمیان)، یوم ذات الاَثَل (سُلَیم اور تمیم کے درمیان)، یوم الکَدِید (سُلَیم اور کِنانہ کے درمیان)، یوم بُزَرَہ (بُزْرَہ ؟ انہیں کے درمیان)، یوم الفَیفاء (انہیں کے درمیان)، یوم السُّوبان (عامر اور تمیم کے درمیان)، یوم اَقْرُن (عَبْس اور بنو دارم کے درمیان)، یوم السَّمْرُوت (بنو العَنْبر اور بنو قُشَیر کے درمیان)، یوم دارة المأْسَل (تمیم اور قَیس کے درمیان) ۔ الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۶۱ نے قیسی جنگوں میں یوم البَیداء، یوم فَیف الرِّیح، (خَثْعم اور عامر کے درمیان)، المُلْبَط اور العزّی کا بھی ذکر کیا ہے، نیز دیکھیے ابن الأثیر میں "ایام العرب فی الجاہلیۃ"، (کتاب مذکور، ۱: ۳۶۷ تا ۵۱۷)، ص ۴۱۱ ببعد، ۴۳۵ ببعد، ۴۴۰ ببعد، ۴۸۳ ببعد، ۴۷۸ ببعد، ۴۷۳ ببعد؛ اور المیدانی کی مجمع الامثال کا وہ باب جس میں اس نے "ایام العرب" کے نام بیان کیے ہیں، (باب ۲۹)، عدد ۶۷، ۱۲، ۱۱، ۶۶، ۹۶، ۱۲۲، ۳۰، ۱۵۳، ۲۲، ۵۵؛ اور النَّقائض، ج ۳، اشاریہ ۴، علحدہ علحدہ ناموں کے ذیل میں۔ کم از کم اس مقالے میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ ان جنگوں کو صحیح تاریخ اور زمانے کے لحاظ سے ترتیب دے کر بیان کرنے کی کوشش کی جا سکے؛ بالعموم ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ فی الحقیقہ ایک دشوار کام ہے اور واقعی بہت سی صورتوں میں ایک عقدۂ لا ینحل ہے کہ ان ایام العرب کی روایات کی تاریخی بنیاد معلوم کی جائے جنھیں ہم رزمیۂ (epic) عرب کہہ سکتے ہیں۔ مذکورۂ بالا ایام میں سے سب سے اہم اور اسی وجہ سے عرب شاعری میں سب سے زیادہ مذکور، یقیناً یوم شِعْب جَبَلہ ہے۔ (دیکھیے نیز مادۂ جَبَلہ، ذُبیان اور نیز Blau، کتاب مذکور، ص ۸۵۳؛ المفضّلیات، طبع Lyall، ج ۲، ترجمہ ص ۲۵۰، اور خاص طور پر نقائض، ج ۳، اشاریہ ۴، بذیل مادۂ جَبَلۃ)۔ داحس اور غَبْراء کی جنگوں میں سے (دیکھیے مادۂ غَطَفان، عَبْس اور ذُبْیان) سب سے زیادہ مشہور یوم الہَبَاءۃ ہے۔ اس پر متعجب ہونے کی ضرورت نہیں کہ قیسی قبائل، جیسا کہ اوپر کے بیان سے ظاہر ہے، آپس میں برابر لڑتے رہتے تھے۔ بڑے بڑے قبائلی اتحادوں (حلفوں) کے منفرد قبیلوں کو کبھی یہ خیال نہیں آتا تھا کہ بطور ایک اصول کے اپنے گروہ میں صلح قائم رکھنا ضروری ہے۔ ابن عبدرَبّہ اور النُّوَیری کو الفجار کی جنگوں کو بھی قیسی ایام میں شمار کرنا چاہیے تھا، کیونکہ ان جنگوں میں ہَوازِن جو کہ قیسی تھے، ثقیف کی قیادت میں متحاربین میں سے ایک تھے۔ رک بہ فِجار اور ہَوازِن؛ نیز دیکھیے ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۱: ۳۳۹ ببعد؛ المسعودی: مروج الذّہب، ۴: ۱۲۰، ۱۵۳؛ المسعودی: التّنبیہ و الاشراف، ص ۲۰۸ ببعد؛ الدِّیار بَکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۸۸، ۲۹۳؛ Wüstenfeld: *Chroniken der Stadt Mekka*، کی ج ۴، *Gesch. der Stadt Mekka*، ص ۵۱ ببعد؛ Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ۱: ۱۳۸؛ Caetani: *Annali*، مقدمہ، ۱۲۰؛ Huart: *Hist. des Arabes*، ۱: ۹۲، وغیرہ۔ اس کشمکش میں مابہ‌النزاع یہ امر

تھا کہ ھوازن چاھتے تھے کہ کنانہ کو مکے اور کعبے سے بے دخل کر دیں (دیکھیے الاغانی، ۱۳ : ۳ ببعد)۔

وسط عرب کے دیگر بدوی قبائل کی طرح قیس عَیلان بھی سلطنت کِندہ [رک بآں] سے جو تھوڑے ھی دن رھی، تعلق رکھتے تھے۔ (حمزۃ الاصفہانی: تاریخ، طبع Gottwald، ص ۱۴۰؛ ابو حنیفہ الدینوری، کتاب مذکور، ص ۴۴؛ ابن الاثیر، کتاب مذکور، ۱ : ۳۷۶، ۴۰۶؛ Reiske، کتاب مذکور، ص ۹۸؛ Caussin de Perceval، کتاب مذکور، ۲ : ۲۸۷؛ المفضّلیات، ترجمہ، ص ۲۵۰)۔ اس کے علاوہ جاھلیت کے زمانے سے متعلق ان کی تاریخ کی صرف ایک بات ھم تک پہنچی ھے، یعنی یہ کہ یہ لوگ الشِّعری ستارے (؟) کی پوجا کرتے تھے (Pococke: *Specimen Hist. Arabum*، ص ۴؛ Caussin de Perceval: کتاب مذکور، ۱ : ۳۴۹؛ Krehl: *Über die Religion der vorislam. Araber*، ص ۴۲) اور یہ کہ اِفاضہ یعنی مراسم حج کے دوران میں عرفات اور مُزدلفہ کے درمیان سعی کے راستے کا انتظام ان کے ھاتھ میں تھا (دیکھیے مادۂ حج)؛ (ابن ھشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۷ ببعد؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۳۴۱؛ ابن خلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵، وغیرہ)۔

ابتدا میں قیس عَیلان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سخت دشمن تھے۔ ھجرت کے ابتدائی سات سال میں غطفان اور سُلَیم [رک بآں] مدینے والوں کے لیے بہت ھی ناگوار ھمسائے ثابت ھوے، لیکن غطفان کی ایک شاخ بنو اشجع نے جو مدینے کے شمال مشرق میں رھتے تھے، ۶۲۷ء میں غزوۂ خندق کے بعد یہ مناسب سمجھا کہ آپ سے ایک ——— خالصۃً سیاسی ——— معاھدۂ اتحاد کر لیں۔ Sperber : *Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens*، ص ۸ ببعد)، اور ان سے کہیں زیادہ طاقتور قبیلۂ سُلَیم نے بنو اشجع کے کچھ آدمیوں کے ساتھ ۶۳۰ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ھمراہ فتح مکہ میں حصہ لیا اور تھوڑے ھی دن بعد ھم انھیں اسلامی جھنڈے کے ماتحت اپنے ھی ھم نسب قبیلۂ ھوازن کے خلاف جنگ حُنَین میں لڑتے ھوے پاتے ھیں، گو انھیں یہ ضرور دکھائی دیتا ھوگا کہ ھوازن کا حکومت مدینہ سے مقابلہ کرنا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی عرب پر حکمرانی توڑنے کی آخری کوشش تھی۔ (ابن ھشام، کتاب مذکور، ص ۸۱۰، ۸۲۸ تا ۸۶۳؛ الطبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۶۷۴؛ الواقدی: المغازی، مختصر ترجمہ از Wellhausen، ص ۳۲۶ و ۳۵۸؛ ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۲/۱ : ۹۷، ۱۰۹؛ ابن خلدون: کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۸؛ Caetani: *Annali*، ۲ : ۱۴۷، ۱۵۳، ۳۴۴ وغیرہ)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات سے پہلے غالباً قبائل قیس قانون اسلام کو تسلیم کر چکے تھے۔ (ابن سعد، کتاب مذکور، ۱/۲ : ۴ ببعد؛ Wellhausen: *Skizzen u. Vorarbeiten*، ۴ : ۱۳۹ ببعد؛ Sperber، کتاب مذکور، ص ۸۳ ببعد وغیرہ)۔ یہ صحیح ھے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد ان میں سے بیشتر قبیلے کم و بیش کھلم کھلا طور پر اس فتنۂ ارتداد میں شامل ھو گئے تھے جو تمام عرب میں پھیل گیا تھا۔ غطفان نے اس فتنے کے بہانے دوبارہ سر اٹھایا۔ انھوں نے کئی بار مدینے کو تاراج کرنے کی کوشش کی اور بالآخر بنو اسد کے جھوٹے نبی طُلَیحہ کے ساتھ مل گئے، لیکن عرب کے پرانے دن گزر چکے تھے۔ طُلَیحہ اور اس کے متبعین کو خالدؓ بن الولید

"سیف اللہ" نے (۶۳۲ء کے آخر میں) بنو بُزاخہ پر شکست دی اور وسط عرب کے باغی قبائل کو دوبارہ خلافت مدینہ اور اسلام کی اطاعت قبول کرنا پڑی (الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۷۰، ۱۸۸۵، ۱۸۸۹، ۱۸۹۸ ببعد؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۴؛ Caetani، کتاب مذکور، ۲ : ۹۰۴ ببعد؛ A. Muller : *Der Islam im Morgen u. Abendland*، ۱ : ۱۷۴، ببعد وغیرہ)۔

اس کے بعد ہمیشہ قیس عیلان نے اپنے آپ کو اچھے مسلمان ثابت کیا۔ خالد بن الولید، مُثنّیٰ الشّیبانی اور سعد بن ابی وقّاصؓ کی قیادت میں ان کے قبائل ایرانیوں کے خلاف نبرد آزما ہوے (الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۲۲۱۹ ببعد؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۲ : ۳۴۷؛ Caetani، کتاب مذکور، ۲ : ۹۵۴ ببعد، ۳ : ۱۵۵، ۲۸۱ ببعد)۔ جنگ جَمل (۶۵۶ء) اور جنگ صفّین (۶۵۷ء) میں انھوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حمایت کی (ابوحنیفہ الدینوری، کتاب مذکور، ص ۱۵۵، ببعد، ۱۸۳ ببعد؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۳۱۷۴، ۳۲۲۴، ۳۳۰۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۳ : ۱۸۹)۔

مسلمانوں کی عظیم الشان فتوحات کے زمانے میں انھوں نے (یعنی ان میں ان لوگوں نے جو وہاں اب تک نہیں جا سکے تھے، دیکھیے اوپر) اپنی بستیاں شمال کی جانب بالخصوص شام میں منتقل کر دیں اور ان کی طاقت اس قدر بڑھ گئی کہ اموی عہد میں اوّل سے لے کر آخر تک وہ خلافت کے سیاسی اور فوجی فیصلہ کن عناصر میں سے ایک عنصر بن گئے تھے۔ اس حیثیت سے ان لوگوں کی قُضاعہ کے سب سے بڑے قبیلے بنو کَلْب سے جو قدیم مآب اور تدمر (Palmyra) کے درمیانی خطّے میں آباد تھے مستقل مخالفت کی تہ میں غالباً ان کے پرانے نسلی اختلافات کو بھی دخل تھا (لیکن دیکھیے Wellhausen : *Das arab. Reich. und Sein Sturz*، ص ۱۱۲)۔ قیس معدّی (نزاری اور مُضری)، یعنی شمالی عرب کے قبائل میں سے تھے، اور کَلْب یمنی یا جنوبی عرب کے تھے، یا کم از کم ایسے خیال کیے جاتے تھے (دیکھیے مادّہ کَلْب بن وبرہ اور قحطان)۔ یہ دشمنی تمیم اور اَزد [رک باں] کے بصرہ و خراسان کے جھگڑوں کی وجہ سے اور بھی بڑھ گئی اور بہت جلد مضر اور یمن کے درمیان عام انتقامی جنگوں کی شکل اختیار کر گئی۔ خلفاے بنو امیّہ ان خاندانی تعلقات کی بنا پر جو ان دونوں متضاد قبیلوں کے اندر شادیاں کرنے سے پیدا ہو جاتے تھے، کبھی قیس پر اعتماد کرتے اور کبھی کلب پر جس کا ایک نتیجہ مثال کے طور پر یہ ہوا کہ ۷۱۹ اور ۷۴۵ء کے درمیان، یعنی ۲۶ سال کے اندر حکومت کی باگ ڈور کبھی ایک گروہ کے اور کبھی دوسرے گروہ کے ہاتھ میں پانچ مرتبہ منتقل ہوئی۔ یہ صورت حال یقیناً ناقابل برداشت تھی اور آخر کار درحقیقت بنو امیّہ کے زوال کی اصلی وجہ یہی مضری اور یمنی قبائلی جھگڑے تھے۔

امیر معاویہؓ کا اعتماد کَلْب پر تھا اور یزید اوّل بھی، جس کی والدہ کلبی تھی، زیادہ تر انھیں پر بھروسا کرتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیس نے ان کے جانشینوں معاویہ ثانی، جس کی والدہ بھی کلبی تھی اور مروان اوّل کی اطاعت سے انکار کر دیا اور خلیفہ کے مخالف عبداللہ بن الزُّبیر [رک باں] کی طرف داری کا اعلان کر دیا۔ ۶۸۴ء میں سُلَیم، عامر اور غطفان، یعنی تمام قیسی قبائل الضحّاک الفِہری کے ماتحت غوطۂ دمشق میں بمقام مَرْج راہط ابن الزّبیر کے طرف دار ہو کر مروان سے جس کی فوج میں کلبی اور دیگر یمنی لوگ تھے لڑے۔ انھیں غیر معمولی طور پر سخت

شکست ہوئی جس کا ذکر کلبی اور قیسی شعرا کے اشعار میں بکثرت آتا ہے اور جس نے عربوں کے رائج الوقت انتقامی قانون کی وجہ سے قیس اور کلب کی باہمی منافرت کی جڑ مضبوط کر دی (رک بہ الضحاک بن قیس الفہری اور ان کتابوں کے علاوہ جن کا وہاں ذکر کیا گیا ہے: المسعودی: مروج الذہب، ج ۵: ۲۰۱؛ المسعودی: التنبیہ و الاشراف، ص ۳۰۸ ببعد؛ ابن الاثیر، کتاب مذکور، ۵: ۲۰۳؛ ابن بدرون: شرح قصیدۃ ابن عبدون، طبع Dozy، ص ۱۸۳ ببعد؛ الحماسۃ، طبع Freytag، ص ۲۶۰ ببعد، ۳۱۷ ببعد؛ المیدانی، کتاب مذکور، ۲: ۳۳۸؛ Huart، کتاب مذکور، ۱: ۲۶۳ ببعد)؛ لیکن یہ لوگ الزبیر کے طرف دار رہے اور اپنے مشہور سردار اور رہنما زُفَر بن الحارث العامری الکلابی اور اس کے نائب عُمَیر بن الحُباب السُّلَمی کے ماتحت بڑی مضبوطی سے عراق عرب میں قَرْقیسیا اور رأس العین (Resaina) کے قلعوں میں جمے رہے۔ ان سرداروں نے کہیں ۶۹۱ء میں جا کر عبدالملک کے زمانے میں اپنے قلعوں کے طویل طویل محاصروں کے بعد اطاعت قبول کی (Wellhausen: Das arab. Reich. u. sein Sturz، ۱۰۵ ببعد، بحوالۂ مشہور ترین ماخذ الطبری، کتاب مذکور، ۶: ۹۳۳، ۷۷۷؛ ابن الاثیر، کتاب مذکور، ۳: ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۳۲، ۲۵۹؛ ڈوزی: Gesch. d. Mauren in Spanien، طبع جرمن، ۱: ۸۶، ۱۰۱ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱: ۳۷۳، ۳۸۵)۔ عُمَیر بن الحُباب اس قیسی فوج کا سپہ سالار تھا جو ابراہیم بن الاشتر کے ماتحت اگست ۶۸۶ء میں شیعیوں کے خلاف زاب اکبر کے معاون دریا خازر کے کناروں پر اس اموی فوج کے ہمراہ جس کا سردار عُبَیداللہ بن زیاد تھا صف آرا ہوئی، لیکن مرج راہط کا بدلہ لینے کے لیے انھوں نے عین جنگ میں ساتھ چھوڑ دیا (ابو حنیفہ الدینوری، کتاب مذکور، ۳۰۱؛ الطبری، کتاب مذکور، ۲: ۷۰۸ ببعد؛ ابن الاثیر، کتاب مذکور، ۳: ۲۱۵ ببعد؛ المسعودی: التنبیہ، ص ۳۱۲؛ المیدانی، کتاب مذکور، ۲: ۳۳۹؛ Weil، کتاب مذکور، ۱: ۳۸۰ ببعد؛ ڈوزی: کتاب مذکور، ۱: ۱۰۰ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱: ۳۸۱ ببعد؛ Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*، در *Abhdlg. d. Götting. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl*، ج ۵، عدد ۶، ص ۸۳؛ Wellhausen: *Das arab. Reich u. sein Sturz*، ص ۱۱۶)۔ امویوں کے خلاف بڑی جنگ میں قیسیوں کے شکست فاش کھا جانے کے باوجود کلب سے ان کی چھوٹی جنگ بدستور جاری رہی جس میں ان کا قائد شروع میں زیادہ تر عمیر بن الحباب تھا۔ یہ جنگ مسلسل بصورت "ایام" سماوہ میں ہوتی رہی جو عراق اور شام کا درمیانی صحرا ہے، اور کلب کی شمال مشرقی آبادی اس کی وجہ سے وطن چھوڑ کر کچھ دن کے لیے غورِ فلسطین چلے جانے پر مجبور ہو گئی۔ ان "ایام" میں سب سے زیادہ مشہور یوم بنات قَین ہے جس میں فزارہ اور کلب کے درمیان ۶۹۲ یا ۶۹۳ء میں لڑائی ہوئی۔ جب عُمَیر بنو سُلَیم کو لے کر خابور (Chaboras) اکبر پر جا بسا تو نتیجہ یہ ہوا کہ تغلبی عیسائیوں کے ساتھ جو مشرق الجزیرہ (میسوپوٹیمیا) میں رہتے تھے جھڑپیں ہونے لگیں جو اکثر خابور، بلیخ و ثرثار اور دجلے کے علاقے میں لڑی گئیں۔ اس جنگ کے جس نے آہستہ آہستہ پہلے ہی سے کمزور تغلب کو انتہائی مصیبت میں مبتلا کر دیا، مشہور معرکے ایام الحشاک ہیں جن میں عمیر قتل ہوا (۶۸۹ء؛ از روے النقائض، ص ۳۷۳، ۱۰۰۳، ۵۰۸؛ یہ واقعہ یوم سنجار میں ہوا) اور یوم جبل البشر میں، Wellhausen، کتاب مذکور،

ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ نقائض، ص ۴۰۱، ۵۰۸، ۸۹۹؛ نیز ۹۰۲، ۱۰۳۸ اور ۱۰۴۱؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۱ : ۶۳۲؛ البکری، کتاب مذکور، ص ۱۴۹؛ الہَمْدانی، کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۹، ۳۳۹)۔ قیس اور تَغْلِب کی اسی باہمی عداوت کی وجہ سے سننے میں آتا ہے کہ [خلیفہ] المأمون تک کے زمانے (۸۱۳ء) میں ان کی آپس میں خونریز جنگیں ہوئیں (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۲۰۳)۔

قَیس کے ہتھیار ڈال دینے کے بعد عبدالملک نے اپنے آپ کو ایک بڑا ہوشیار سیاست دان اور فرقہ بندی سے بالاتر حاکم ثابت کیا۔ اس نے زُفَر بن الحارث کو اور بعد ازاں اس کے بیٹوں کو دربار دمشق میں بلایا اور عَبْس کی ایک قیسی خاتون وَلّادہ نامی سے شادی کر لی جو علاوہ اور بچوں کے اس کے بیٹوں ولید اول اور سلیمان کی والدہ تھی۔ ولید اول غالبًا دل میں قیسی تھا، لیکن وہ احتیاط کرتا تھا کہ کہیں کَلْب کے جذبات کو ٹھیس نہ لگے۔ سلیمان کو یمنی (اَزْدی) یزید بن المُہَلَّب سے دلی لگاؤ تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے اس کی کم از کم یہ نیت ضرور تھی کہ حکومت کے مفاد کو قبیلے کے مفاد پر مقدم رکھے۔ اس کے عہد حکومت میں توقع کے مطابق قیسی الحجّاج الثقفی [رک بآں] اور قُتَیبہ بن مُسْلِم باہلی [رک بآں] (نقائض، ج ۳، اشاریہ ۲، بذیل مادّۂ قَیس عَیْلان) کے طرف دار تھے۔ عمر بن عبدالعزیز کے عہد حکومت میں جو کھلم کھلا مصالحت کی حکمت عملی کے حامی تھے، ان دونوں بڑے قبائلی گروہوں میں کبھی ان بن کا احساس بھی نہیں ہونے پایا۔ دوسری جانب یزید ثانی کے عہد میں جسے اَزدی مُہالبہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے لا محالہ قیسیوں کی امداد پر اعتماد کرنا پڑا، حالات کے دباؤ سے حکومت بالکل قیسی جماعت کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اس کے بھائی اور جانشین ہشام نے اسی صورت حال کو بدلنے کی کوشش کی اور عمر بن ہُبَیْرہ الفزاری کو جسے یزید ثانی نے عراق اور مشرق کا حاکم اعلٰی مقرر کیا تھا، موقوف کرکے اس کی جگہ خالد بن عبداللہ القَسْری البَجَلی کو جو ایک نام آور سیاست دان تھا مقرر کر دیا، لیکن بالآخر خلیفہ نے اپنے آپ کو اس بات پر مجبور پایا کہ خالد کو ہٹا کر اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی القیسی کو جو حجّاج کا رشتے دار تھا، مقرر کر دے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ولید ثانی کلی طور پر یوسف بن عمر کے اثر میں آ گیا تھا۔ اس کے عہد میں بالآخر یمنیوں کے غیظ و غضب کا اظہار ایک بغاوت کی شکل میں ہوا جسے خلیفہ کے ذاتی دشمنوں نے ابھارا تھا۔ اس میں ولید ثانی قتل ہوا اور یزید ثالث کو تخت نشین کیا گیا۔ نئے خلیفہ نے بالکل یمنیوں اور خاص طور پر بنو کلب کو اپنا مددگار بنایا۔ برخلاف اس کے آخری اموی حکمران مَرْوان ثانی نے بالکل اسی طرح کلیۃً قیس پر اعتماد کیا یہاں تک کہ اپنا دارالحکومت حَرّان میں جو قَیس کے علاقے میں تھا، منتقل کر دیا۔ مروان ثانی عبّاسیوں کے ہاتھوں قتل ہوا — زاب کی فیصلہ کن جنگ میں بھی جو مروان ثانی اور عباسیوں کے درمیان جنوری ۷۵۰ء میں ہوئی، قیس اور قُضاعہ کی خانہ جنگی تباہ کن ثابت ہوئی (دیکھیے Wellhausen، کتاب مذکور، ص ۱۳۱ ببعد، ۱۴۰ ببعد، ۱۶۱ ببعد، ۱۹۴ ببعد، ۱۹۹ ببعد، ۲۰۳ ببعد، ۲۲۴ ببعد، ۲۲۹ ببعد، ۲۳۵ ببعد، ۲۴۱، جہاں ضروری مآخذ ہر جگہ دیے گئے ہیں؛ Müller، کتاب مذکور، ۱ : ۴۰۸، ۴۳۵ ببعد، ۴۴۵ ببعد؛ نیز Weil، کتاب مذکور کے متعلقہ حصے؛ ڈوزی، کتاب مذکور؛ Huart، کتاب مذکور؛ Muir :

*The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*) ۔

قیس اور کلب کی باہمی نزاع تاریخ پر خاصی اثر انداز ہوئی؛ شام، عراق اور خراسان کے علاوہ وسیع مملکت عرب کے دوسرے صوبوں میں بھی، خاص طور پر شمالی افریقیہ اور اندلس میں جہاں یہ دونوں گروہ بالکل اسی طرح ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے (شمالی افریقیہ اور اندلس کے لیے خاص طور پر دیکھیے ڈوزی، کتاب مذکور، ۱ : ۱۳۸ ببعد)۔

آخری اموی عہد کی سخت لڑائیوں میں قیس کو اس قدر نقصان پہنچا کہ اس کے بعد وہ دوبارہ پنپ نہ سکے۔ عباسی عہد میں جو کچھ ہمیں ان حالات کی بابت معلوم ہوتا ہے اس کی کوئی بڑی تاریخی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے نمایاں واقعات یہ ہیں: ۷۹۰ء، ۷۹۲ء، ۷۹۶ء اور ۸۰۳ء میں یعنی ہارون الرّشید کے عہد میں دمشق اور اس کے قرب و جوار میں ان کی اپنے خاندانی دشمنوں، یعنی یمنیوں سے ہر طرح کی نئی نئی لڑائیاں ہوتی رہیں (الطّبری، کتاب مذکور، ۳ : ۶۰۹، ۶۲۵، ۶۳۹ ببعد، ۶۸۸؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۸۷ ببعد، ۱۲۹؛ A. Müller : کتاب مذکور، ۱ : ۴۹۰؛ نیز رک بہ القَین بن الجَسر)۔ ۱۷۸ھ / ۷۹۴ء میں انھوں نے ہارون کے عہد میں یمنیوں وغیرہ سے مل کر اور پھر ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں خلیفہ المامون کے عہد میں انھوں نے یمنیوں کی معیت میں مصر میں بغاوت کی (الطّبری، کتاب مذکور، ۳ : ۶۲۹ و ۱۰۹۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۴ : ۹۷ و ۲۸۸؛ Weil، کتاب مذکور، ۲ : ۱۴۶ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱ : ۴۹۰)۔ ۸۱۱ء میں قیسی خلیفہ الامین کے عہد حکومت میں علی بن عبداللہ السفیانی مدعی تخت کے خلاف محض اس لیے لڑے کہ اس کی رگوں میں کلبی خون تھا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۱۷۲ ببعد؛ Weil، کتاب مذکور، ۲ : ۱۸۷)۔ ۸۴۲ء میں المعتصم کی وفات کے بعد انھوں نے دمشق میں بغاوت برپا کر دی، لیکن الواثق کی فوج نے انھیں مرج راہط (دیکھیے اوپر) کے میدان میں جو ان کے لیے منحوس ثابت ہوا، بری طرح شکست دے کر بہت جلد مطیع کر لیا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۳۷۶)۔ بحرین کے قیسیوں نے ۸۹۴ء میں قرامطہ کی تحریک کے ابتدائی دور میں کچھ حصہ لیا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۷ : ۳۴۱؛ دیکھیے Weil : کتاب مذکور، ۲ : ۵۰۸، حاشیہ ۳)۔

قبیلۂ قیس کے لوگ بنو کلب کے مقابلے میں بالعموم زیادہ وحشی، کم مہذب، زیادہ غدار اور زیادہ بے رحم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ بلا شبہہ یہ ہے کہ یہ لوگ بہ نسبت اپنے حریفوں کے صحرائی زندگی سے بہت زیادہ وابستہ تھے اور ان کے حریف ان سے صدیوں پہلے شام میں جو کہ قدیم تہذیب کا گہوارہ ہے، آباد ہو چکے تھے اور وہ ضبط بوزنطی حکومت کی تہذیب و شائستگی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے تھے جس کے مشرقی علاقے میں وہ اسلامی فتوحات سے پہلے آباد تھے۔ ان کا جنگ یا موت کے مقابلے کے لیے فوراً تیار ہو جانا ایک ایسی صفت تھی جس کی تعریف و توصیف جگہ جگہ کی گئی ہے اور فقط شاعری سے مخصوص نہیں ہے (الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۳۰)۔

بنو قیس کے نام آور اشخاص (ان کے علاوہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے): قیس کے سب سے زیادہ مشہور شعرا یہ ہیں: النّابغة الذّبیانی، عنترة، لبید، عامر بن الطُّفیل، طُفَیل بن عَوف، عُروة بن الورد، الشّمّاخ، الخنساء، ابو مِحجن، الحطیئة، تأبط شرًا، ذوالاصبع العَدوانی، دُرَید بن الصِّمّة، العبّاس بن مِرداس، مُزَرِّد، خِداش بن زُہیر، النّابغة الجَعدی، وغیرہ (دیکھیے مقالات متعلقہ)۔ امام لغت الأصمعی [رک بآں] باہلی تھا۔ قبیلۂ قیس کے دیگر

تاریخی اہمیت رکھنے والے اشخاص کا ذکر ابن خلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ بعد؛ ابن قُتَیبہ، کتاب مذکور، ص ۳۸ بعد؛ ابن عَبدربّہ، کتاب مذکور، ۲ : ۱۵ اور ابوالفداء، کتاب مذکور، ص ۱۹۳ بعد میں موجود ہے۔

قَیس عَیلان کی بولی : عرب ماہرین لغت اس قبائلی گروہ کی مندرجۂ ذیل لغوی اور نحوی خصوصیات بیان کرتے ہیں جو درحقیقت قبائل نجد کے اکثر قبائل میں مشترک ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ ہمزہ کو حلق سے آواز کے جھٹکے (ضغط صوت) کے ساتھ ادا کرتے تھے، بلکہ لفظ کے ابتدا میں ہمزہ ہو تو اسے عین میں تبدیل کر دیتے تھے (کسی قدر جزوی طور پر؟ چنانچہ وہ اَنْ، اَنَّ، اَسْلَم، اِذْن کی جگہ عَنْ، عَنَّ، عَسْلَم، عِذْن بولتے تھے۔ ان میں اِمالہ اور اِشمام کی طرف طبعاً میلان پایا جاتا تھا اور وہ تَعْلَمُ، تَنْطَلِقُ، تَسْتَخْرِجُ وغیرہ کے بدلے تِعْلَمُ، تِنْطَلِقُ تِسْتَخْرِجُ وغیرہ کہتے تھے اور حُبْلِیْ بجاے حُبْلٰی، هُوَ اور هِیَ کے بجاے هُوْ اور هِیْ (ہمیشہ) اور مِنْ لَدُنْه کے بجاے مِنْ لُدْنِه کہتے تھے۔ دیکھیے Howell : A Grammar of the Classical Arabic Language، ۴ : ۹۳۰، ۳/۲ : ۳۲۵، ۷۳۹، ۸۲۳، ۱۳۱۳، ۱۴۷۶، حاشیہ ۴/۲۰۴، ۱۱ بعد، ۴ : ۱۳۵، حاشیے پر ص ۱۴۳۵، س ۸، ۱ : ۵۲۳، ۴ : ۸۳۵، ۱ : ۷۸۰؛ الزَّمخشری : المفصّل، طبع Broch، ص ۷۴، ۵۷۲، ۵۸۰، ۶۴۳، اور ابن یعیش : شرح المفصل؛ السُّیوطی : المزہر، ص ۴۰، ۱۰۹ : ابن جنّی : الخصائص، ص ۴۱۱؛ الحریری : دُرّۃ [الغوّاص]، طبع Thorbecke، ص ۱۸۳ بعد؛ عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۴ : ۴۹۵؛ ابن ہشام : شرح بانت سعاد، ص ۹۷؛ لسان العرب، ۲۰ : ۲۸۳؛ Lane : *Lexicon*، بذیل عَنْعَنَة اور تَلْتَلَة؛ لسان العرب اور تاج العروس، بذیل ل د ن؛ de Sacy : *Grammaire arabe*، بار دوم، ۲ : ۱۵۴، حاشیہ ۱؛ Sarauw : *Die altarab. Dialektspaltung*، در *Zeitschr. f. Assyriologie*، ۲۱ : ۳۱ بعد؛ Schaade : *Sibawaihi's Lautlehre*، ص ۷۸ بعد، وغیرہ؛ قیسیوں کے مخصوص الفاظ اور محاورات کے لیے دیکھیے Freytag : *Einl. in das Studium der arab. Sprache*، ص ۷۸ بعد؛ السُّیوطی، کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۹، (اَنْطٰی بجاے اَعْطٰی، اس کے لیے دیکھیے Landberg : *Arabica*، ۵ : ۱۴۷، حاشیہ ۱، وغیرہ)؛ ابن ہشام : سیرۃ، ص ۳۸۵ س ۳، وغیرہ۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں دے دیے گئے ہیں۔

(A. FISCHER)

* **قَیْساریہ** : (نیز قیصاریہ) Καισάρεια (Caesarea)، ایک نام جو آگسٹس Augustus اور ٹائبرئس Tiberius کے عہد میں رومی سلطنت کے مشرقی ممالک کو نیز شمالی افریقیہ اور ہسپانیہ کے شہروں کے ایک پورے سلسلے کو دیا گیا تھا۔ ہمیں اس نام کے ۱۷ مقامات کا علم ہے؛ دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenzykl. d. Klass. Altertumswissensch.*، ۳ : ۱۲۸۸ بعد۔ عرب مصنفین قیساریہ نامی دو شہروں سے واقف تھے : ایک قیساریہ فلسطین میں تھا، جو ساحل سمندر پر، ۳۵ درجے عرض بلد شمالی پر، حیفا سے تقریباً ۲۴ میل جنوب میں واقع ہے۔ اس کے پرانے نام Στράτωνος πύργος دیکھیے Stark : *Gaza und die philistäische Küste*، ۱۸۵۲ء، ص ۴۵۰ بعد؛ Neubauer، کتاب مذکور، ص ۱۱ تا ۱۵) کے اشتقاق کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسے اور اس نام کے دوسرے شہروں میں بالخصوص شمالی گلیلہ (Galilae) کے قیساریہ (Caesarea philippi)، Paneas، بانیاس

[رکّ بان] میں امتیاز کرنے کے لیے اسے زیادہ واضح طور پر Caesarea Stratonis، قیساریہ فلسطین C. Maritima یا C. Palastinae کہتے تھے۔ اسے ایشیاے کوچک کے اسی نام کے شہر سے ممیز کرنے کے لیے عرب اس کے ساتھ فلسطین کا اضافہ کر کے قیساریہ فلسطین کہتے تھے، یعنی وہ قیساریہ جو فلسطین میں واقع ہے)۔

قیساریہ کی ابتدا اور قدیم حالات تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہیں، لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ دوسری صدی قبل مسیح میں اس شہر کا وجود تھا۔ ٢٢ ق۔م میں ہیروڈ Herod اوّل نے قدیم آبادی کے محل وقوع پر جو اس وقت بالکل کھنڈر ہو چکی تھی، ایک شاندار شہر کی بنیاد ڈالی جس کا نام [قیصر] اغسطس Augustus کے اعزاز میں قیساریہ رکھا گیا۔ (اس کی تاریخ بنا کے بارے میں دیکھیے Otto، در Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، ضمیمہ، عدد ٢، عمود ٦٨، حاشیہ)۔ اس نئے شہر کے منصوبے میں ایک شاندار بندرگاہ کی تعمیر بھی مد نظر تھی۔ اس کے بنتے ہی اس شہر کو بڑی اقتصادی اہمیت حاصل ہوگئی، کیونکہ اس سے یہودیوں کے لیے بحیرۂ روم کا راستہ کھل گیا۔ قیساریہ نے بڑی تیزی سے ترقی کی یہاں تک کہ یہ ملک کا اوّل درجے کا شہر بن گیا اور چار صدی تک اس کی یہی حیثیت برقرار رہی۔ مسیحیت کے لیے بھی، جس نے ابتدائی زمانے ہی میں یہاں قدم جما لیے تھے، اس شہر کی اہمیت بہت زیادہ تھی، کیونکہ Chalcedon کی مجلس کے زمانے (٤٥١ء) تک بھی قیساریہ ایک خوشحال شہر تھا۔ اس نے مسلمانوں کی پیش قدمی کی شدت سے مزاحمت کی اور ایک طویل محاصرے کے دوران میں یہاں کے باشندے ان کے مقابلے میں اس وقت تک ڈٹے رہے جب تک کہ امیر معاویہؓ نے یلغار کر کے شہر پر قبضہ نہ کر لیا۔ مشرقی مآخذ میں اس کے سقوط کی تاریخ اور محاصرے کی میعاد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ غالبًا یہ محاصرہ ١٨ھ/ ٦٣٩ء میں شروع اور ١٩ھ/ ٦٤٠ء میں ختم ہوا۔ مدافعین کی تعداد کے بارے میں جو بیانات ملتے ہیں ان میں بھی اچھا خاصا اختلاف ہے۔ اسلامی فتح کی بابت دیکھیے de Gocje: *Mém. sur la Conquête de la Syrie*، بار دوم، ص ١٦٦ ببعد؛ Cactani: *Analli dell' Islam*، ٤ : ٣١ ببعد، ١٥٦ تا ١٦٢۔

پہلی صلیبی جنگ تک قیساریہ پر مسلمانوں کا بلا نزاع قبضہ رہا۔ اس جنگ کے دوران میں بالڈون Baldwin اوّل نے ٣٠ مئی ١١٠١ء کو یلغار کر کے اس پر قبضہ کر لیا؛ دیکھیے Wilken: *Gesch. der kreuzzüge* (لائپزگ ١٨٠٧ تا ١٨٣٢ء)، ٢ : ١٠٢ تا ١٠٤؛ R. Röhricht: *Gesch. der kreuzzüge im Umriss* (Innsbruck، ١٨٩٨ء)، ص ٥٧۔ اس موقع پر جو بیش بہا مال غنیمت عیسائیوں کے ہاتھ لگا اس میں سب سے زیادہ قیمتی ایک شش پہلو زمرّد تھا اور ایک سبز بلوری برتن جس کے متعلق مشہور تھا کہ اسے حضرت مسیح کے "آخری رات کے کھانے" (Last Supper) میں پیالے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ (ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ سب سے پہلے گرال Graal [The Holy Grail] کی حکایت کے زیر اثر پیدا ہوا)۔ اس شہر کی تسخیر کے سلسلے میں اہل جینوآ نے جو خدمات سر انجام دی تھیں ان کے معاوضے میں انہیں یہ تبرکات اور شہر کا تیسرا حصہ بطور انعام دیا گیا۔ یہ برتن آج تک جینوآ کے بڑے گرجا میں محفوظ ہے اور sacro catino کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے بارے میں دیکھیے wilken، کتاب مذکور، ٢ : ١٠٣، ١٠٨ تا ١١١؛ Mislin، کتاب مذکور، ٢ : ١١٢ ببعد؛ Fr. Kampers: *Das lichtland der seelen und der hl. gral* (Cologne

۱۹۱٦ء)، ص ۸۵ ببعد۔

جنگ حطّین (۵ جولائی ۱۱۸۷ء) کے بعد جو عیسائیوں کے لیے سخت تباہ کن ثابت ہوئی، سلطان صلاح الدّین نے بغیر کسی لڑائی کے قیساریہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا، دیکھیے Schultens : *Vita ... Saladini auct. Bohadino f. Sjeddadi*، لائیڈن ۱۷۵۵ء)، ص ۷۰ و فرہنگ بذیل مادّہ (ص ۳۰)۔ جب چند سال بعد ۳۰ اگست ۱۱۹۱ء کو رچرڈ Richard شیر دل اس شہر پر قابض ہوا تو اس نے اسے تباہ و برباد پایا۔ صلیبی محاربوں نے ۱۲۱۸ء میں اس کا قلعہ از سر نو تعمیر کیا، لیکن ان کی بے پروائی کی بدولت صرف دو سال کے اندر (۱۲۲۰ء میں) مصری سلطان الملک المعظم نے اسے دوبارہ فتح کر لیا۔ قیساریہ پر عیسائیوں کا اس وقت تک دوبارہ قبضہ نہ ہو سکا جب تک کہ لوئی Louis نہم شہنشاہ فرانس نے اسے فتح نہ کر لیا۔ اس نے یہاں پورا ایک سال بسر کیا (۱۲۵۱ - ۱۲۵۲ء)۔ اس دوران میں وہ دفاعی مورچوں کا ایک غیر معمولی نظام قائم کرنے میں مصروف رہا جس میں سب سے قابل ذکر ایک مضبوط دیوار ہے جو شہر کے چاروں طرف تعمیر کی گئی۔ ان سب پیش بندیوں کے باوجود ۱۲٦۵ء میں صرف سات روز کے حملے کے بعد شہر والوں کو سلطان بیبرس کے سامنے ہتیار ڈالنے پڑے۔ قبضہ ہو جانے کے بعد شہر، جسے، اپنی آخری جاے پناہ سمجھتے ہوئے، عیسائیوں نے جی توڑ کر بچانے کی کوشش کی تھی، ان کا مستحکم قلعہ بالکل تباہ کر دیا گیا۔ دیکھیے Wilken، کتاب مذکور، ۳ : ۲۹٦؛ ۴ : ۲۰۸، ٦ : ۱۵۸، ۳۰۳، ۷ : ۳۴۳ ببعد؛ Kugler : *Gesch. d. Kreuzzüge* (برلن ۱۸۸۰ء)، ص ۳۸۷؛ Röhricht، کتاب مذکور، ص ۲۵۳، ۱۲۹۱ء میں سلطان الاشرف نے اس کی تباہی میں جو کسر رہ گئی تھی، وہ بھی پوری کر دی۔

قدیم عرب جغرافیہ نویسوں نے قیساریہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ایک خوبصورت اور بڑا باوقعت مستحکم شہر تھا۔ وہ یہاں کے پھلوں، جنگلوں اور ندیوں کی خاص طور پر تعریف کرتے ہیں، یاقوت کے زمانے میں قیساریہ ابھی تک محض ایک گاؤں کی شکل میں باقی تھا۔ جب ابو الفداء [رک بآن] نے اپنی کتاب لکھی (۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء) تو یہ ۱۲٦۵ء اور ۱۲۹۱ء کی لوٹ مار کے باعث تباہ و برباد ہو چکا تھا۔ سترھویں صدی میں یہاں ماھی گیروں کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس کے بعد کچھ مدت گزری تھی کہ یہاں نام کو بھی آبادی نہ رہی۔ ۱۸۸۷ء سے ترکوں نے بوسنا والوں کو یہاں آباد کر رکھا ہے۔ آج کل قیساریہ اُرْدُن کے مغربی علاقے کے وسیع ترین کھنڈروں میں شمار ہوتا ہے۔ اس شہر کے عہد قدیم اور ازمنۂ وسطی کے متعدد آثار ابھی تک موجود ہیں۔ رومی عہد میں یہ شہر ۴۰۰ ایکڑ کے رقبے پر پھیلا ہوا تھا۔ اس کے مقابلے میں قرون وسطی میں، ایک چوکور شکل میں مع اپنی فصیلوں، خندقوں، برجوں اور میناروں کے، رومی زمانے کے رقبے کے تقریباً ۱/۸ حصے پر آباد تھا۔

اب بندرگاہ ناقابل استعمال ہو چکی ہے، لیکن بندرگاہی عمارتیں جو کبھی عظیم الشان تھیں، مع اپنے Drusus نامی بلوری برج کے جو ہیروڈ Herod نے تعمیر کیا تھا، ابھی تک اپنے آثار سے پہچانی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح جنوبی حصے میں ساحل سمندر پر ہیروڈ Herod اول کی بنائی ہوئی مدوّر تماشا گاہ (amphitheatre) کے آثار بھی پائے جاتے ہیں جس میں ۲۰ ہزار تماشائیوں کے لیے جگہ تھی۔ اس کے شمال میں کچھ فاصلے پر گھوڑوں اور گاڑیوں وغیرہ کی دوڑ کے میدان کے آثار نظر آتے ہیں۔ پختہ نالیوں کے کچھ حصے بھی محفوظ ہیں۔

ازمنۂ وسطٰی کا قلعہ جو چوکور شکل کا تھا اور جس میں ایک بلند برج تھا، حال ھی میں ترکوں نے ایک سرکاری دفتر کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا ھے۔ اصیل شہر کے جو کھنڈر آج کل بھی موجود ھیں، وہ لوئی Louis نہم کی قلعہ بندی کے زمانے کے ھیں۔ صلیبی عمارات کے بڑے گرجا کے، جس میں تین دالان تھے، چند آثار باقی رہ گئے ھیں۔ لوگ قدیم اور ازمنۂ وسطٰی کا بہت سا ملبہ گزشتہ صدیوں میں یہاں سے لے جاتے رہے ھیں، تاکہ آس پاس کے شہروں کی تعمیر میں صرف کیا جا سکے: مثلاً عکّا کے جزّار پاشا (م ۱۲۰۹ھ/۱۸۰۴ء) نے عکّا میں اپنی مشہور عمارتوں (بالخصوص جامع مسجد عظیم) کی تعمیر کے لیے قیساریہ اور عسقلان [رک بآں] کے کھنڈروں سے پتھر اور عمارتوں کے قطعے (خصوصاً قدیم زمانے کے ستون) منگوائے۔ بعد میں فرانسسکی Fransiscan خانقاہ کی دوبارہ تعمیر ھوئی تو یہاں بھی قیساریہ نے پتھروں کی کان کا کام دیا۔

کھنڈروں کے بارے میں دیکھیے بالخصوص R. Pococke (۱۷۳۷ء): Descr. of the East (لنڈن ۱۷۴۳ تا ۱۷۴۵ء)، ۲: ۸۵ ببعد؛ جرمن ترجمہ (Erlangen ۱۷۹۱ء)، ۲: ۸۵ تا ۸۷، مع نقشہ؛ مسی لوح V ب؛ A. v. Prokesch (۱۸۲۹ء): Reise ins heil. Land (وی انا ۱۸۳۱ء)، ص ۳۸ تا ۴۳؛ Wilson (۱۸۴۲ء)، H. Barth (۱۸۴۶ء)، در Ritter، کتاب مذکور، ۱۶: ۵۹۹، ۶۰۳ تا ۶۰۷؛ G. Hänel (۱۸۴۷ء)، در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.، ۴: ۲۳۹ ببعد؛ v. d. Velde: Reise durch Syrien und palastina، ج ۱ (لائپزگ ۱۸۵۵ء)، ص ۳۵۳ تا ۳۵۶؛ V. Guérin: Descr. géogr... de la Palestine، حصۂ دوم 2e Partie) ۲ (پیرس ۱۸۷۵ء): ۳۲۱ تا ۳۳۹؛ Dalman، کی Palästinajahrbuch، ۵: ۵ / ۸: ۱۲۸ ببعد؛ H. Thiersch، در Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins، ۳۷ (۱۹۱۳ء): ۲۶ ببعد۔

۲۔ ایشیائے کوچک کا شہر؛ رک بہ قیصریۃ۔

مآخذ: (۱) Benzinger، در Pauly-Wissowa: Realenz. der klass. Altertumswiss.، ۳: ۱۲۹۱ ببعد؛ (۲) Schürer: Gesch. des jüd. Volkes، بار چہارم، ۲: ۱۳۴ ببعد، ۱۳۸، ۱۹۲؛ (۳) W. Kubitschek: Zur Gesch. von Städten d. römisch Kaiserreiches، در Sitz. Ber. der Wien Akad.، ۱۹۱۶ء، ص ۴۳ ببعد، ۱۷ تا ۷۳؛ (۴) A. Neubauer: La géographie du Talmud (پیرس ۱۸۶۸ء)، ص ۹۱ تا ۹۶؛ (۵) H. Graetz: Gesch. der Juden، بار چہارم، ۳ (۱۹۰۸ء)؛ ۲۲۸ ببعد؛ (۶) S. Krauss: Zur Topographie von Caesarea، در Jew. Quart. Rev.، ۱۴ (۱۹۰۲ء)؛ ۷۴۵ تا ۷۵۱؛ (۷) P. Thomsen: Loca Sancta، ۱ (Halle ۱۹۰۷ء)؛ ۴۷ ببعد؛ (۸) S. Krauss: Griech.-latein. Lehnwörter im Talmud، وغیرہ، ۲ (برلن ۱۸۹۹ء)؛ ۲۷۵؛ (۹) یاقوت: معجم (طبع Wüstenfeld)، ۴: ۲۱۴؛ (۱۰) ابوالفداء: تقویم البلدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۲۲۹ (ترجمہ از Reinaud، ۲/۲: ۱۷)؛ (۱۱) ابوالفداء: تاریخ (قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ)، ۱: ۹۴، ۳: ۲۴، ۲: ۴۶، ۲ (طبع Reiske-Adler)، ۵: ۲۲۲، ۳: ۶۹، ۵: ۱۵؛ (۱۲) حاجی خلیفہ: جہان نما (قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ)، ص ۵۶۶؛ لاطینی ترجمہ از Norberg (Lund ۱۸۱۸ء)، ۲: ۲۷۷؛ (۱۳) G. Le Strange: Palestine under the Moslems (لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۴۷۴ ببعد؛ (۱۴) E. Robinson: Palästina und die umliegenden länder (Halle ۱۸۴۱ء)، ۳: ۲۹۱ ببعد؛ ۳: ۱۱۶، ۱۲۹؛ (۱۵) G. A. Smith: Historical Geography of the Holy land، ۱۳۸ ببعد، اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۱۶) K. Ritter: Erdkunde، ۱۶: ۵۵۳

ببعد، ۵۹۰، ۵۹۷، ۵۹۸ تا ۶۰۷؛ (۱۷) N. J. Seetzen : *Reisen durch Syrien*، وغیرہ، ج ۳ (لائپزگ ۱۸۵۹ء)، ص ۲۷۵ ببعد (Kommentar)؛ (۱۸) K. v. Raumer : *Palästine*، بار چہارم (لائپزگ ۱۸۶۰ء)، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۱۹) Mislin : *Die heil Orte*، بار دوم، ج ۲ (وی انا ۱۸۶۰ء)؛ ص ۱۰۵ تا ۱۱۹، ۱۵۶؛ (۲۰) Fr. Buhl : *Geographie des alten palästina* (توبنگن ۱۸۹۶ء)، ص ۱۲۵، ۲۱۲؛ (۲۱) B. Meistermann : *Nouveau guide de Terre sainte* (پیرس ۱۹۰۷ء)، ص ۳۹۶ ببعد (مع نقشہ)؛ (۲۲) Baedeker : *Palästine and Syria* (لائپزگ ۱۹۱۲ء)، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹ (مع نقشہ)؛ (۲۳) E. Dowling : *Sketches of Caesarea* (Palestine)، لنڈن ۱۹۱۲ء۔

(M. STRECK)

* **قیصاریۃ**: (نیز قیساریۃ)، جمع قیاسیر، عمارات عامّہ کے ایک وسیع سلسلے کا نام جو مسقّف گلیوں یا غلام گردشوں کی شکل میں ترتیب دیا جاتا تھا اور جس میں دکانیں نیز کارخانے، گودام اور اکثر سکونت کے لیے کمرے بھی ہوتے تھے۔ بقول De Sacy : *Relation de l' Egypte par Abd Allatif* (پیرس ۱۸۱۰ء)، ص ۳۰۳ ببعد، ابتدا میں قیساریہ میں اور سُوق (بازار) کی سڑک میں غالباً فقط یہ فرق تھا کہ قیساریہ وسعت اور پھیلاؤ میں زیادہ ہوتا تھا اور اس میں ایک کھلے صحن کے گرد کئی مسقّف گلیارے ہوتے تھے۔ اس کے برعکس سُوق میں صرف ایک گلیارا ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں معنوں کے اعتبار سے قیساریہ کو تقریباً فارسی لفظ کاروان سرا کے، جو مشرق قریب میں سب سے پہلے سولھویں صدی میں رائج ہوا، یا جدید مماثل الفاظ، مثلاً خان و کالہ (اوکلہ Okella) فُندُق [رک بآں] اور بزستان کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔

اشتقاق لفظ قیساریہ یقیناً یونانی الاصل ہے: καισάρεια "شاہی" جو مخفف ہے ἡ καισάρεια ἀγορά "شاہی بازار" کا۔ جیسا کہ H. Thiersch نے یہ بتایا ہے کہ بھی نہیں کہ مسجد کے نقشے کا سراغ منڈی (kaisariya agora) قدیم مستطیل صحن میں (جس کے گرد خواہ حجرے ہوں یا نہ ہوں) ملتا ہے۔ گو بقول R. Kasdorff : *Haus und Hauswesen im alten Arabien*، Halle ۱۹۱۳ء، ص ۹۹، ابتدائی اسلامی مسجد اصل کے اعتبار سے ایک قدیم عربی عمارت ہے بلکہ قیساریہ کا بھی جو ایک طرف تو مال گودام (جس نے آگے چل کر منڈی کی شکل اختیار کر لی) ہوتا تھا اور دوسری طرف بلا شبہہ عام طور پر سکونت گاہ کے طور استعمال کیا جاتا تھا۔ ἡ καισάρειον اس امر کی یاد دلاتا ہے کہ اس قسم کی قدیم ترین عمارات عامّۂ شاہی، یعنی حکومت کی بنا کردہ ہوتی تھیں۔ اس کے برخلاف اسلامی عہد کی ایسی عمارتیں زیادہ تر نجی اقدام کا نتیجہ ہوتی تھیں (دولت مند سوداگران، شاہی خاندانوں کے افراد ور بڑے بڑے سرکاری اہلکاروں کی قائم کردہ)۔ Thiersch کا خیال ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۳) کہ ایسی عمارتیں بنانے کا خیال جیسے کہ اور بہت سی باتوں کا خیال مسلمانوں کے نئے عہد میں غالباً اسکندریہ کو دیکھ کر پیدا ہوا، جہاں خاص طور سے بہت سے مسقّف تجارتی بازار اور دالان بنے ہوئے تھے، یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ قیساریہ کے نام اور شکل کی اصل قیصر کے معبد قیصریہ (Caesarem) کو جس کے ساتھ منڈی اور گودام بھی ملحق تھے (Strabo، ۱۷ : ۷۹۳) سمجھنا چاہیے (جیسا کہ Vollers نے *Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges.*، ۵۱ : ۳۰۲ میں خیال ظاہر کیا ہے) یا نہیں۔ اس نظریے کی کہ لفظ قیساریہ فلسطین کے شہر قیساریہ (دیکھیے اوپر) کے نام سے مشتق ہے جس سے de sacy (کتاب مذکور) نے اتفاق کیا

ہے، مستحکم دلائل سے تائید نہیں کی جا سکتی۔ بہرصورت شروع میں یہ لفظ فقط ان اضلاع میں استعمال ہوتا تھا جو شام، فلسطین، اور شمالی افریقہ کے بعض حصوں کی طرح بوزنطی (شہنشاہی) حکومت کے ماتحت تھے۔ یہ تصور کہیں آگے چل کر دوسرے ممالک ہسپانیہ اور مشرق میں منتقل ہوا۔ ہسپانوی اور پرتگیزی زبانوں میں قیساریہ ایک دخیل لفظ کے طور پر ملتا ہے: ہسپانوی alcaiceria (Caeceria, Cayceria)؛ پرتگیزی — alcaçarias؛ دیکھیے Fr. Cañes: *Dic. Español Latino-Arábigo*، (میڈرڈ ۱۷۸۷ء)، ۱: ۹۹ الف؛ Dozy-Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l' arabe*، بار دوم (لائیڈن ۱۸۶۹ء)، ص ۷۴، ۷۹؛ D. Leopoldo de Eguilaz: *Glos. etim. de las palabras españolas, de Origen oriental* (غرناطہ ۱۸۸۶ء)، ص ۲۶۔

اسلامی دنیا میں یہ لفظ جس طرح استعمال ہوتا رہا ہے، اس کی وضاحت کے لیے ذیل کی سطور مفید ثابت ہوں گی۔ مصر میں ہمیں اس امر کی خاص طور پر بڑی اہم شہادت ملتی ہے کہ یہ لفظ قاہرہ میں مستعمل تھا۔ المقریزی (م ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء) نے اس شہر کے حالات بیان کرتے ہوئے قیاسیر کی ایک بڑی تعداد کا ذکر کیا ہے، دیکھیے الخطط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲: ۸۶ تا ۹۱؛ E. Reitemeyer: *Die Städtegründungen der Araber im Islam* (۱۹۱۲ء)، ص ۱۱۷۔ آگے چل کر آہستہ آہستہ اس کی جگہ لفظ وَکالۃ (اوکالہ، Okale، اوکلّہ Okella) استعمال ہونے لگا اور Niebuhr کے زمانے میں (۱۷۶۱ء) فقط ایک منڈی جو بولاق کے مضافات میں واقع تھی، کِسْری (Kissarie) کے نام سے مشہور تھی۔ مراکش کے شہر فاس میں [رک بہ فاس] قیساریہ سے مراد کوئی ایسی منڈی لی جاتی تھی جو دیواروں کے ذریعے شہر کے باقی حصوں سے بالکل علیحدہ کر دی گئی ہو، دیکھیے Dozy، کتاب مذکور، ۲: ۳۳۳؛ T. Williams، در *Beitr. zur Assyriol*، ۳: ۵۸۳؛ F. Reitemeyer، کتاب مذکور، ص ۴۸، اور دیکھیے نیز اوپر — ہسپانیہ کے شہر غرناطہ میں القیساریہ (Alcaiceria) شہر کے اس علاقے کو کہتے تھے جہاں خام ریشم بکتا تھا؛ دیکھیے Tollhausen: *Spanisch-deutsch. Wörterb.*، لائپزگ ۱۸۸۸ء، ۱: ۲۸ ب؛ F. v. Schack، کتاب مذکور، ۲: ۳۲۷ — ہمیں اس کی شہادتیں ملتی ہیں کہ لفظ قیساریہ کا استعمال شام میں تھوک فروشوں کی دکانوں کے نام کے طور پر ہوتا تھا۔ بیروت میں (رک بہ Niebuhr، کتاب مذکور، ۲: ۴۶۹ اور K. Müller، کتاب مذکور، ص ۷)، دمشق میں (دیکھیے ابن جبیر، الرحلۃ، ۲، طبع Wright و de Goeje، ص ۲۸۸، ۲۱ (۱۱۸۴ء) اور Seetzen: *Reisen durch Syrien* وغیرہ (لائپزگ ۱۸۵۴ء، ۱: ۲۶۹) اور حلب میں بھی (رک بہ ابن جبیر، ص ۲۵۲، س ۱۳؛ یاقوت، معجم (طبع Wüstenfeld)، ۲: ۳۰۷، س ۳؛ ابن بطوطہ (طبع پیرس)، ۱: ۱۵۱؛ A. Russal: *The Natural History of Aleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء، ۱: ۳۶ جرمن ترجمہ، ۱ (گوٹنگن ۱۷۹۷ء، ص ۴۵)۔ مشرقی عرب میں الحسا (ھفوف، رک باں) میں شہر کے اس حصے کو جہاں دکانیں تھیں، القیساریہ کہتے تھے، دیکھیے *Der Islam*، ۸: ۴۲ — مشرق میں اس سے اور آگے جائیں تو موصل میں ایک چوک ملتا ہے جو قیساریہ کے نام سے مشہور تھا، رک بہ ابن جبیر، کتاب مذکور، ص ۲۳۵، س ۱۶؛ موصل کے قریب سلامیّۃ میں؛ یاقوت ۳: ۱۳۱، س ۲۱؛ اربل میں؛ یاقوت، ۱: ۱۸۶، س ۲۲؛ بغداد میں رک بہ Massignon، کتاب مذکور، ص ۹۲ (موجودہ چوک

بازار): کربلا میں رک بہ Massignon کتاب مذکور؛ اصفہان میں رک بہ Ritter، کتاب مذکور، ۹ : ۹۴؛ Vullers : Lexic. Persico-lat، ۲ : ۷۵۳ الف، اور دیکھیے نیز (اصفہان) Pietro della Valle : Viaggi (برائٹن ۱۸۴۳ء)، ۲ : ۸؛ جرمن ترجمہ، (Gent ۱۶۷۴ء)، ۳ : ۵؛ [Dupré] Voyage en Perse (پیرس ۱۸۱۹ء)، ۲ : ۱۲۵ اور W. Ouseley : Travels in Various Countries of the East، ج ۳ (۱۸۱۹ء)، ص ۱۹؛ تبریز میں: رک بہ Ritter، کتاب مذکور اور، ۹ : ۸۵۶، خوارزم (ارگنج) میں: ابن بطوطہ، ۳ : ۴۔

مزید برآں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ Niebuhr (کتاب مذکور) کے ایک حوالے کی رو سے اٹھارھویں صدی کے تقریباً وسط میں بربری ریاستوں (شمالی مغربی افریقہ) میں بڑی بڑی سرکاری عمارتوں کو کیسّری (Casseries) کہتے تھے۔ آج کل الجزائر میں قیسریہ سے سپاہیوں کے رہنے کے گھر مراد لیے جاتے ہیں [رک بہ Dozy، کتاب مذکور]۔ حوران کے تباہ شدہ شہروں میں ان محلات کو بھی قیساریہ کہتے ہیں جہاں کسی زمانے میں رومی یا بوزنطی حاکم رہا کرتے تھے، رک بہ Wetzstein : Reisebericht über Hauran وغیرہ (برلن ۱۸۶۰ء)، ص ۵۵۔ عام طور بہ نظر آتا ہے کہ موجودہ زمانے میں بہت حد تک منڈیوں اور اسی قسم کے دوسرے مقامات کے لیے قیساریہ کے بجائے خان، وکالة فندق اور بزستان جیسے نئے لفظ رائج ہو گئے ہیں۔

**مآخذ** : (۱) Niebuhr : Reisebeschr. von Arabien، وغیرہ، ۲ (کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء): ۱۱۱، ۱۲۱؛ (۲) Quatremère، در Not. et Extr. des Manuscrits...، ۱۲ : ۳۶۸؛ (۳) Fleischer : Diss. critica de glossis Habichtianis (لائپزگ ۱۸۳۶ء)، ص ۳۹؛ (۴) Zenker : Türk.-arab.-pers. Handwörterb.، ص ۷۲۸؛ (۵) Fr. V. Schack : Poesie und Kunst der Araber in Spanien، بار دوم، ۲ (Stuttgart ۱۸۷۷ء): ۲۷۴؛ (۶) Dozy : Suppl. aux dict. arab.، ۲ : ۴۲۲؛ (۷) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۸۹؛ (۸) H. Thiersch : Pharos, Antike, Islam und Occident (لائپزگ ۱۹۰۹ء)، ص ۲۲۲ تا ۲۲۳، ۲۳۰، ص ۵؛ (۹) Massignon : Mission en Mésopotamie، ۲ (قاہرہ ۱۹۱۲ء): ۹۲؛ (۱۰) K. Muller : Die Karawanserai im vorderen Orient، (برلن ۱۹۲۰ء)، ص ۷؛ (۱۱) E. Herzfeld : Etimologia d' al-Qaisariyyah، در Orient Moderno، ۱ : ۲۹۱ اور اس پر مدیر کا حاشیہ۔

(M. Streck)

**قیصر** : (ع)، بوزنطی شہنشاہ کے لیے * عربی میں عام طور پر مستعمل یہ لفظ یقیناً یونانی لفظ Καισαρ کا متبادل ہے اور عربوں میں آرامی زبان کے واسطے سے پہنچا ہے (دیکھیے Fraenkel : Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۷۸ بعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہت ہی قدیم زمانے میں مستعار لے لیا گیا ہوگا کیونکہ آگے چل کر سریانی زبان میں بھی لفظ تقریباً ہمیشہ Kesar کی شکل میں ملتا ہے (دیکھیے Payne Smith : Thesaurus Syriacus، بذیل مادہ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے صدیوں پیشتر عربوں کے بوزنطیوں سے روابط و مراسم قائم تھے (دیکھیے A. Muller : Der Islam im Morgen-u. Abendland، ۱ : ۱۰ اور مادّۃ غسّانیہ)۔ قدیم عرب شعرا میں سے امرؤ القیس خاص طور پر قیصر کا ذکر بار بار کرتا ہے اور بلا شبہہ قیصر نے اس کی زندگی میں حصہ بھی بڑا اہم لیا

تھا (دیکھیے مادۂ امرؤ القیس)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ نہیں آیا، لیکن سیرت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور احادیث میں جہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہاں یہ ہمیشہ دوسرے اسماے معرفہ کی طرح لام تعریفی (ال) کے بغیر ہوتا ہے، قیصر کا ذکر اس زمانے کے غیر مسلم فرمانرواؤں میں سب سے پہلے کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ ایران اور پھر حبشہ کے نجاشی (Negus) کا مرتبہ ہے۔ یہ امر کہ البخاری: الصحیح، کتاب الجزیہ، باب ۱ (طبع Krebl-Juynboll، ۲ : ۲۹۲، س ۵ نیچے سے) میں ہرمزان ایرانی نے قدرتی طور پر اس سے مختلف راے کا اظہار کیا ہے، تعجب انگیز نہیں ہے۔ ہمیں جو بیانات ملتے ہیں ان میں اس مکتوب کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے دحیۃ کلبی [رک بآں] کے ہاتھ عامل بُصرٰی کو اور اس کی معرفت شہنشاہ ہرقل (Heraclius) کو ارسال فرمایا تھا اور جسے پڑھنے کے بعد اس نے ابوسفیان سے، جو ان دنوں وہیں موجود تھا، آپؐ کے بارے میں استفسارات کیے تھے۔ [دیکھیے الطبری، ۱ : ۱۵۵۹، ۱۵۶۳ تا ۱۵۶۸، مطبوعۂ لائیڈن؛ البخاری، کیف کان بدء الوحی و کتاب الجہاد؛ ابن حجر: فتح الباری، ۱ : ۳۱، مطبوعۂ قاہرہ؛ شبلی: سیرت النبیؐ ۱ : ۳۶۲ تا ۳۶۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ]۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل دل سے اسلام کی طرف مائل تھا، لیکن اسے نئے دین کے اعلانیہ قبول کرنے سے فقط رعایا کے خوف نے روک رکھا تھا۔ مزید براں احادیث میں قیصر کے متعلق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی انواع و اقسام کی پیشگوئیاں بھی محفوظ ہیں۔ (البخاری، تفسیر سورۃ ۶۶، [تحریم])، باب ۲ (طبع Kr.-J.، ۳ : ۳۶۰ وسط) میں لکھا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت عمرؓ کو جو قیصر و کسرٰی کے درباروں کی شان و شوکت کا اپنی حالت سے مقابلہ کرکے افسوس کا اظہار کر رہے تھے، تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ ”کیا تم اس بات سے مطمئن نہیں ہو کہ یہ دنیا ان کے لیے ہے اور عقبٰی ہمارے لیے؟“۔ کتاب الجہاد، باب ۹۳ (Kr.-J.، ۲ : ۲۵۹ نیچے) میں لکھا ہے: ”میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر کے شہر (قسطنطینیہ) پر تاخت کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیے گئے ہیں“۔ کتاب الایمان، باب ۴ (طبع Kr.-J.، ۴ : ۲۵۹، س ۹) میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی یہ پیشگوئی مذکور ہے کہ رومیوں کی مشرق سلطنت نیز ایران کا اقتدار و اختیار بالآخر بالکل ختم ہو جائے گا۔

شعراے مابعد کے ہاں بھی قیصر کا مقبول عام تصور اقتدار و دولت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے، چنانچہ ابن جنّی (جو سب سے زیادہ ایک نحوی کی حیثیت سے مشہور ہے) ایک شعر میں جسے ابن خلّکان نے وفیات (طبع Wustenfeld، ۴ : ۱۲۹، س ۴ نیچے سے) میں نقل کیا ہے، اس امر پر فخر کیا ہے کہ وہ قیاصرہ کی نسل سے ہے۔

**مآخذ**: (یہاں اور متن میں زیادہ تر ان حوالوں سے جو Prof. A. Fischer، لائپزگ، Prof. A. J. Wensinck، لائیڈن نے دیے ہیں) (۱) ابوالفداء: مختصر تاریخ البشر، جزئی طبع و ترجمہ از Fleischer، بعنوان *Abulfedae Historia anteislamica*، ص ۲۰۲، خاتمے پر؛ (۲) امرؤ القیس: دیوان، طبع Ahlwardt، عدد ۳، ۱، س ۴؛ عدد ۲۰، س ۱۲؛ (۳) البخاری: الصحیح، شروط، باب ۱۵ (طبع Krehl و Juynboll، ۲ : ۱۶۹)؛ (۴) وہی کتاب، کتاب المغازی، باب ۸۲ (طبع Kr.-J.، ۳ : ۱۸۳، ۱۶)؛ (۵) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۹۶۱، س ۱۱؛

(۶) ابن سعد، طبع Sachau، وغیرہ، ۱/۲: ۱۹، س ۳ تا ۱۰؛ (۷) البخاری، الصحیح، کتاب الجهاد، باب ۹۹ (طبع Kr.-J.، ۲: ۲۳۲، س ۵)، باب ۱۰۲ (Kr.-J.، ۲: ۲۳۳، س ۲ ببعد)؛ (۸) وہی کتاب: تفسیر سورۂ آل عمران، باب ۴ (طبع Kr.-J.، ۳: ۲۱۳، اوپر، ۲۱۶ وسط)، بمواضع کثیرہ؛ (۹) مسلم: الصحیح (قاهرہ ۱۳۲۷ھ)، ۲: ۹۷ نیچے تا ۸۱؛ (۱۰) الترمذی: السنن (قاهرہ ۱۲۹۲ھ)، ۲: ۱۱۹ نیچے تا ۱۲۰؛ (۱۱) Wellhausen : *Skizzen u. Vorarb.*، ۴ : ۹۸؛ (۱۲) Caetani : *Annali*، ۶ ھ، پیرا ۵۰۔

(A. SCHAADE)

* **قَیْصَرِیّة**: (عرب مصنفین قَیْسَارِیَة اور قَیْصَارِیَة بھی لکھتے ہیں)، ایشیاے کوچک (روم کا شہر جو ۳۵ درجے طول بلد مشرق (گرینچ) اور ۳۸ درجے ۱۵ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ اس کا محل وقوع اَرجِیش طاغ Ardjish-Dagh [رک بآں] کے شمالی دامن میں، سطح سمندر سے ۳۵۰۰ فٹ بلندی پر، ایک چٹیل سطح مرتفع پر ہے جسے دریاے قزل ایرماق (Halys) کا ایک معاون قرەصو سیراب کرتا ہے۔ قزل ایرماق قیصریۃ سے شمال میں تقریباً ۱۳ میل کے فاصلے پر بہتا ہے۔ موجودہ زمانے میں یہ ولایت انقرہ [رک بآں] کی ایک سنجاق کا مرکز ہے۔ ازمنۂ وسطٰی اور موجودہ زمانے کا یہ شہر ایک قدیم شہر مزاقہ Mazaca کا جانشین ہے جو Cappadocia کا صدر مقام تھا اور جس کا نام Tiberius نے اسے فتح کرنے کے بعد (Caesarea) رکھا تھا۔ مزاقہ موجودہ شہر کے جنوب مغرب میں ایک دو میل کے فاصلے پر ارجیش طاغ کے پہاڑی سلسلے کے ایک طرف نکلے ہوئے حصے پر واقع تھا۔ موجودہ شہر قیصریہ آہستہ آہستہ ان عمارتوں کے گرد آباد ہو گیا جنھیں قیصریہ کے ایک باشندے Basilius (۳۲۹ تا ۳۷۹ء) نے جو بڑے پادریوں میں سے تھا، تعمیر کرایا تھا۔ جسٹنین Justinian اول نے اس نئی آبادی کو قلعہ بند کر دیا۔

ازمنۂ وسطٰی میں قیصریہ کا بھی اسی سیاسی تاریخ میں حصہ ہے جو وسطی اور مشرقی ایشیاے کوچک سے تعلق رکھتی ہے۔ ساتویں صدی میں یہ عربوں کے ہاتھ آ گیا۔ کچھ مدت کے لیے بوزنطیوں نے اسے دوبارہ لے لیا، لیکن ۱۰۸ھ/۷۲۶ء میں پھر یہاں عربوں کی حکومت قائم ہو گئی، دیکھیے Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۱ : ۶۳۲، اور تل مخری Tellmahré کے باشندے دیو جانس (Dionysius) کے سریانی وقائع (طبع Chabot)، ص ۲۹ ببعد۔ گیارھویں صدی میں اسے سلجوقوں نے فتح کر لیا اور ان کی سلطنت کے دوسرے درجے کے شہر کی حیثیت سے تاریخ میں اسے ایک اہم حیثیت حاصل رہی۔ یہ اس کی عظیم ترین خوش حالی کا زمانہ تھا۔ بارھویں صدی میں یہ ترکی سلطنت دانشمندیہ [رک بآں] کا صدر مقام تھا۔

چودھویں صدی میں قیصریہ کو خاصی طویل مدت تک ایران کے مغل خوانین کا (جو ایلخان کے نام سے مشہور ہیں) اقتدار اعلٰی تسلیم کرنا پڑا، جیسا کہ ان سکوں سے ظاہر ہوتا ہے، جو خوانین مذکور نے یہاں ضرب کرائے تھے۔ ابن بطوطہ اس شہر میں خاص طور پر عراق کی ایک طاقتور قلعہ نشین فوج کی موجودگی کا ذکر کرتا ہے [ابن بطوطہ نے اسے قیساریہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ وهي منْ بلاد صاحب العراق و هي احدی المدن العظام بهذا الاقلیم بها عسكر اهل العراق]۔ ۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء کے قریب اس پر [سلطان] بایزید اول [رک بآں] قابض ہو گیا اور اس کے بعد سے یہ ترکی حکومت ہی کے ماتحت چلا آ رہا ہے۔ فقط تھوڑے عرصے کے لیے قیصریہ پر مملوک سلاطین کا قبضہ رہا، یعنی ۶۷۵ھ/۱۲۷۷ء میں جس وقت بیبرس اور اس کے بعد ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں ابراہیم بن سلطان

المؤیّد نے ایشیاے کوچک کے اس علاقے میں پیش قدمی کی، دیکھیے Weil، کتاب مذکور، ۴ : ۸۲، ۵ : ۱۳۶۔

آج کل قیصریہ ایشیاے کوچک کے اندرون ملک کے اہم شہروں میں سے ایک ہے۔ سنجاق قیصریّہ کی آبادی ۱۸۹۲ء میں Cuinet کے تخمینے کے مطابق ۲۱۰۷۳۲ تھی جس میں ۱۳۶۰۰۰ مسلمان تھے، ۴۵۲۱۸ راسخ العقیدہ ارمنی، ۲۶۴۳۹ کلیساے قدیم کے پیرو یونانی، ۱۸۰۰ پروٹسٹنٹ اور ۱۵۷۵ رومن کیتھولک ارمنی تھے؛ ۱۸۱۳ء میں Kinneir کے اندازے کے مطابق کل آبادی تقریباً ۲۵۰۰۰ تھی (جس میں ۱۵۰۰۰ ارمنی، ۳۰۰ یونانی اور ۱۵۰ یہودی تھے)۔ ۱۸۳۹ء میں بقول Ainsworth کل آبادی ۱۸۵۲۲، اور ۱۸۹۲ء میں Cuinet کے نزدیک ۷۲۰۰۰ (۴۵۰۰۰ مسلمان، ۱۴۴۰۰ یونانی کلیسا کے پیرو ۹۰۰۰ ارمنی کلیسا کے پیرو، ۸۰۰ کیتھولک ارمنی، ۱۲۰۰ پروٹسٹنٹ تھی۔ ۱۸۹۶ء میں R. Oberhummer-Zimmerer ۶۰۰۰۰ بتاتا ہے، جس میں ۲۵ فی صد عیسائی تھے (ان میں دس ہزار ارمنی بھی شامل ہیں)، اور ۱۹۰۴ء میں Baedeker ۷۴۰۰۰ بتاتا ہے جس میں ۳۲ فی صد عیسائی تھے۔ H. Barth کے اندازے کے مطابق ۱۸۵۸ء میں آباد مکانوں کی تعداد ۸ ہزار اور دس ہزار کے درمیان تھی۔

عہد قدیم کی آخری صدیوں میں قیصریّہ میں یہودیوں کی ضرور ایک کثیر جماعت موجود ہوگی کیونکہ یہودی مآخذ کی رو سے کہا جاتا ہے کہ ساسانی بادشاہ شاپور (Sabor) اول (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) نے ۲۶۰ء کے قریب ایشیاے کوچک پر چڑھائی کے دوران میں یہاں جو یہودی قتل کرائے ان کی تعداد ۱۲ ہزار سے کم نہیں تھی، دیکھیے Ersch اور Gruber : *Allgem. Encykl*، دوسرا حصہ، ۲۷ : ۸۴، (حاشیہ ۸۷) اور Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، سلسلۂ دوم، ۱ : ۲۳۳۰۔ معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی میں یہ شہر ایشیاے کوچک میں یہودیوں کے علم ہلَخہ (= علم روایت، رسم و رواج) Halakha [رک بہ *The Jewish Encyclopaedia*، بذیل Halakah] کا مرکز تھا، دیکھیے A. Neubauer، کتاب مذکور؛ H. Graetz : *Gesch. der Juden*، طبع چہارم، ۴ : ۶۱، ۲۶۳۔ بہت سے مصنفین (مثلاً Chantre اور Ramsay نے یہاں کے موجودہ باشندوں کی عادات و خصائل کی مذمت کی ہے۔ گرمیوں کے مہینے یہاں کے بہت سے باشندے ارجیش طاغ کے ایک طرف نکلی ہوئی پہاڑیوں میں گزارتے ہیں۔

قیصریّہ کا منظر بالخصوص اپنے دلکش محل وقوع اور معتدبہ وسعت کی وجہ سے بہت خوش منظر اور دل آویز ہے۔ اسی لیے مولٹکے Moltke : *Briefe über Zustände u. Begebenheiten in der Türkei*، طبع ششم، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۰) اور نؤمان Naumann جیسے متعدد سیاحوں کے خیال میں یہ اندرون ایشیاے کوچک کا سب سے زیادہ خوبصورت اور نفیس ترین شہر تھا، لیکن اسی لیے اس کی [موجودہ] اندرونی حالت دیکھ کر کہ کہیں غلاظت اور کوڑے کرکٹ کے ڈھیر ہیں، کہیں گلیاں ویران پڑی ہیں اور شہر کے آس پاس ٹوٹی پھوٹی جھونپڑیاں پھیلی ہوئی ہیں، بڑی کوفت ہوتی ہے۔ اس کے قرب و جوار میں آتش فشانی مادے کے پتھر (tuff) ملتے ہیں، جن سے بہترین عمارتی مسالا دستیاب ہوتا ہے۔ زلزلوں کے خوف سے عام طور پر (جیسا کہ Barth نے لکھا ہے) شہر کے مکانوں کی بالائی منزل نامکمل چھوڑ دیتے ہیں۔

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویسوں نے یہاں کی عمارتوں میں سے ایک مسجد کا خاص طور پر

ذکر کیا ہے جو ترکوں کے مشہور مجاہد دین اور بطل قوم، سیّد (ابو محمّد) بَطّال (دیکھیے اوپر) کی یادگار میں تعمیر کی گئی تھی۔ انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ شہر میں محمّد بن الحنفیّہ [رک باں] کی ایک یادگار ہے جس پر ایک کتبہ بھی لگا ہوا ہے۔ لوگ سے انتہائی عقیدت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ عیسائیت کے ابتدائی دور میں یہاں جو بڑے بڑے گرجے موجود تھے اب ان کا کوئی نشان باقی نہیں ہے، لیکن سلجوقی دور کی اہم یادگار عمارتیں موجود ہیں، خصوصاً ١٢٠٦ء کی اولو جامع (مسجد عظیم)، ١٢٣٦ء کی ھوین (Huen)؟ مسجد مع مدرسہ، نیز شہر سے کسی قدر باہر گول مقبرہ یا سبز نشلی گمبت [گنبد] Syrtshaly Gumbet اور کوشک او نو Köshk Önü، جو ایک خان [سرائے] نما عمارت ہے اور ١٣٣٠ء میں ایک ہشت پہلو مقبرے کے گرد تعمیر ہوئی تھی۔ شہر کی دیواریں بھی سلاجقہ کے عہد کی ہیں البتہ ان کی مرمّت بعد کے زمانے میں ہوئی ہے۔ قلعے کے متعلق بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے جو آج کل ترکی مکانوں سے معمور ہے اور جہاں ایک شاندار منظر دکھائی دیتا ہے۔

قیصریہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ وہاں بہت سی سڑکیں آ کر ملتی ہیں اور تجارت کی خاصی گہما گہمی رہتی ہے۔ مقامی صنعتیں گنتی کی ہیں، یعنی قالین بافی، چمڑے کا کام، رنگ سازی اور (بقول Barth) ایک خاص طریقے کے خشک کیے ہوے گوشت کا تیار کرنا جو سارے ایشیائے کوچک میں فروخت ہوتا ہے۔

قیصریّہ کے جنوب مغرب میں تقریباً ڈیڑھ گھنٹے کی مسافت پر انگوروں کے باغوں کے درمیان مزاقہ قیصریہ Mazaca Caesaria کے قدیم شہر کے کھنڈر ہیں جسے یہاں کے باشندے اِسکی قیصریّہ اور عام طور پر اِسکی شہر یعنی پرانا شہر) اور ارمنی زورزت Zorzat کہتے ہیں۔ موجودہ شہر کے گرد بیرونی بستیوں کی طرح، جنوب مشرق تک ایک قوس کی شکل میں خاصے بڑے بڑے گاؤوں کا ایک سلسلہ ہے، مثلاً جنوب مشرق میں سوا گھنٹے کی مسافت پر تلّس Talas کا چھوٹا سا قصبہ واقع ہے جو سینٹ سَبس Sabas (م ٥٣٢ء) کا مولد تھا۔ یہاں ایک پرانا قلعہ اور ایک مضبوط و مستحکم چوکور فصیل ہے، نیز امریکی مشن کی عمارتیں (مدرسے، شفاخانے وغیرہ) ہیں۔ ان سے اور آگے جنوب میں پون گھنٹے کی مسافت پر سِنْجی درہ واقع ہے جہاں سینٹ جان St. John کی خانقاہ میں یونانی اسقف اعظم رہتا ہے اور اس کے چاروں طرف مدرسے ہیں جن کا انتظام قابل تعریف ہے۔ تلّس اور سِنْجی درہ ارجیش طاغ کی باہر نکلی ہوئی پہاڑیوں پر واقع ہیں جو شمال مشرق میں ہے۔

قیصریہ کے مغرب اور جنوب میں عیسائی راہبوں کی ایک نو آبادی بہت قدیم زمانے ہی میں قائم تھی۔ یہاں آج بھی پرانی خانقاہیں اور بستیاں موجود ہیں جو غاروں کے اندر ہیں اور گرجا، حجرے اور مقبرے موجود ہیں۔ غاروں میں بنے ہوے ان کلیساؤں کا ذکر خاص طور پر ضروری ہے جو اُرگُوب Ürgüb میں اور مچان mačan کی مخروطی چٹان پر واقع ہیں۔ ان مسیحی عمارتوں کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے: Ch. Texier: *Descr. de l' Asie Mineur*، ٢ (پیرس ١٨٣٩ء)، ٥٣ ببعد (اور لوح lxxxv تا lxxxviii)؛ Ch. Texier اور P. Pullan: *Byzantine Architecture*، لنڈن ١٨٦٣ء، ص ٣٠ ببعد؛ Oberhummer-Zimmerer، کتاب مذکور، ص ١٢٠ ببعد، ٢٣٣ تا ٢٥٠، ٢٩٨؛ H. Rott: *Kleinasiatische Denkmäler*، (لائپزگ ١٩٠٨ء)، ص ١٢١ ببعد، ١٥٥ تا ١٧٠، ٢١٠ ببعد۔

**مآخذ**: (۱) Pauly-wissowa: *Realenzykl. d. klass Altertumswiss*، ۳: ۱۲۸۹ء؛ (۲) A. Neubauer: *La géographie du Talmud* (پیرس ۱۸۶۸ء)، ص ۲۱۸ ببعد؛ (۳ یاقوت): معجم (طبع Wüstenfeld)، ۳: ۲۱۳، ۲ ببعد؛ (۴) ابوالفداء: تقویم البلدان (طبع Reinaud و de slane)، ص ۲۸۳ (ترجمه از Reinaud، ۲/۲: ۱۲۷؛ (۵) القزوینی: آثار البلاد (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۷۲، ص ۲۷ ببعد؛ (۶) ابن بطّوطه (طبع Defremery و Sanguinetti)، ۲: ۲۸۷ تا ۲۸۹؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: نزهة القلوب (سلسلۂ یادگار گب، ۲۳/۱)، ص ۹۸، ۹۹؛ (۸) حاجی خلیفه: جہان نما (قسطنطینیه ۱۱۴۵ھ)، ص ۶۲۰ (لاطینی ترجمه از Norberg، Lund ۱۸۱۸ء)، ۲: ۲۹۵)؛ (۹) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۱۰) خلیل ادھم: قیصریه شهری مبانی اسلامیه و کتابه لری، استانبول ۱۳۳۴ھ (مصور)؛ (۱۱) سامی بے: قاموس الاعلام، ۵: ۳۸۰ ببعد؛ (۱۲) Kinneir: *Journey through Asia Minor, Armenia and kourdistan in the years 1813 and 1814*، (لنڈن ۱۸۱۸ء)، ص ۵۹ تا ۶۰؛ (۱۳) Ainsworth (۱۸۳۹ء میں سیاحت)، در *Journ. of the Roy. Geogr. Soc.*، ج ۱۰؛ (۱۸۴۱ء)، ص ۳۰۸؛ (۱۴) W. J. Hamilton: *Reisen in kleinasien Pontus u. Armenien*، ۲: لائپزگ ۱۸۴۳ء)، ۲۳۷، ۳۴۸ ببعد ۳۶۹؛ (۱۵) P. v. Tschihatcheff: *Routen in kleinasien*، (۱۸۴۸ء میں)= *Petermanns Mitt.* Erg.-Bd ۴، Heft ۲۰ (۱۸۶۷ء)، ص ۹، ۲۸، ۳۶؛ (۱۶) H. Barth: *Reise von Trapezunt ... nach Scutari* (موسم خزاں ۱۸۵۸ء) *Petermanns Mitt*، Erg.-Bd ۱: Heft، ۳ (۱۸۶۰ء): ۵۶ تا ۵۹؛ (۱۷) Tozer: *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*، (لنڈن ۱۸۸۱ء)؛ (۱۸) E. Naumann: *Vom Goldenen Horn bis zu den Quellen des Euphrat*، (۱۸۹۳ء)، ص ۲۰۵ تا ۲۲۰؛ (۱۹) E. Chantre: (۱۸۹۳-۱۸۹۴ء)، در *Nouv. Archives des miss. Scient et litt*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۲۰) Ramsay: *Impressions of Turkey during 12 years' wandering*، (لنڈن ۱۸۹۷ء)، ص ۲۳۲ ببعد؛ (۲۱) R. Oberhummer و H. Zimmerer: *Durch Syrien und Kleinasien* (برلن ۱۸۹۹ء)، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۲۳۶ تا ۲۴۳؛ (۲۲) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۱: (پیرس ۱۸۹۲ء)؛ ص ۳۰۷ ببعد؛ (۲۳) Baedeker: *Konstantinopel, Balkan-Staaten Kleinasien*، بار دوم (۱۹۱۴ء)، ص ۲۹۷ تا ۲۹۹؛ (۲۴) قیصریه کے بارے میں ایک مخصوص مقالے کے لیے جو ترکی زبان اور یونانی حروف میں Joannes Joannides کی تصنیف ہے (۱۸۹۶ء)، رک بہ Oberhummer-Zimmerer، کتاب مذکور، ص ۴۴، حاشیه ۲؛ (۲۵) قیصریه میں رومی سلاجقه اور ایلک خانوں کے ضرب کردہ سکوں کے لیے رک بہ St. Lane-Poole: *Catal. of Oriental Coins in the British Museum* (لنڈن ۱۸۷۵ء ببعد)، ۱۰: ۱۸۱ (اشاریه)؛ (۲۶) اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات سلجوقیه (قسطنطینیه ۱۳۰۹ھ)، ص ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۸۴.

[قیصریه، جو اب بالعموم قیصری یا قیسری کے نام سے مشہور ہے، ایشیاے کوچک میں ایک "ایل" (صوبے) کا دارالحکومت ہے جس کی آبادی ۱۹۹۰ء میں ایک لاکھ ساٹھ ہزار تھی۔ اس کا شمار ترکی کے بڑے شہروں میں ہوتا ہے].

(M. STRECK)

* **قیلیقیه**: [= قیلیقیا؛ صحیح کیلیکیا؛ Cilicia].

نام: آشوری تحریروں میں "خلکّو" جو بنیادی طور پر اس خطے کے مغربی حصے، یعنی کیلیکیا ترا کیا Cilicia Trachea پر دلالت کرتا ہے، لیکن اس میں قپادوقیا Cappadocia کا ایک حصہ بھی شامل ہے، جب کہ کیلیکیا کے میدانی علاقے کو "قُوِ" موسوم کیا گیا ہے۔ هیلینیکی دور میں کیلیکیا کا نام

مغربی اور مشرق دونوں حصوں [یعنی طاغلق کیلیکیا اور اووہ لق کیلیکیہ]، کیلیکیا تراکیا اور میدانی کیلیکیا پر مشتمل تھا۔ یہ نام عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں نہیں پایا جاتا۔ وہ کیلیکیا کو محض "ثغور" [رک بآں] کا خطہ یا بلاد سرحد کہتے تھے۔ قیلیقیہ یا کیلیکیا کی صورت عصر جدید سے پہلے دیکھنے میں نہیں آتی (دیکھیے ابن الشحنہ: الدر المنتخب، ص ۱۸۰)، لیکن یہ قدیم نام سے بلا واسطہ مشتق ہوگا، بشرطیکہ یہ قیاس درست ہو کہ کیلیکیا تراکیا Cilicia Trachea کے لیے ترکی نام ایچ ایل [رک بآں] (لفظی معنی: اندرونی علاقہ) فی الحقیقت کیلیکیا سے ماخوذ ہے۔

جغرافیائی خاکہ: کیلیکیا شمال مغربی جانب اناطولی کی سطح مرتفع اور جنوب مشرق جانب شامی سرحد سے گھرا ہوا ہے۔ اس کا جنوبی سرا بحیرۂ روم کا کنارا ہے، جو یہاں اپنے انتہائی مشرقی منتہی کو پہنچ جاتا ہے اور شمالی جانب اس کی حفاظت کوہستان طاوروس (طارس Taurus) کرتا ہے، جس پر واقع کیلیکیا کے دروں کے ذریعے سطح مرتفع کے ساتھ رسل و رسائل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ مشرق جانب امانیہ کے درے (الکام) ہیں اور مغربی جانب سلندی (قدیم سلینونتہ Selinonte) سے کچھ آگے بڑھ کے پامفیلیا کا صوبہ آتالیا یا آنطالیہ کا خطہ) شروع ہوتا ہے۔ کیلیکیا اور الکام کے دروں کے باعث عسکری اعتبار سے کیلیکیا کی ہر زمانے میں بڑی اہمیت رہی ہے۔ اگرچہ پہاڑوں اور سمندر نے کیلیکیا کو دوسرے علاقوں سے الگ تھلگ کرکے اسے ایک واضح انفرادیت بخشی ہے، تاہم یہ شاذ و نادر ہی زیادہ عرصے تک آزاد و خود مختار رہ سکا ہے، حتی کہ اس وقت بھی نہیں جب اسے ارمینا خرد کی سلطنت یا رمضان اوغلو کی ترکمانی ریاست کی حیثیت حاصل تھی۔ حطّی قوم (Hittites) کے زمانے سے ترکان عثمانیہ کے دور تک یہ علاقہ بیشتر مفتوح ہو کر مشرق بحیرۂ روم کی سلطنتوں ہی کا جزو رہا ہے۔

کیلیکیہ قدرتی طور پر تین جغرافیائی خطوں میں منقسم ہے: کیلیکیا تراکیہ، کیلیکیائی طاوروس اور کیلیکیہ کے میدان۔ کیلیکیا تراکیہ (لفظی معنی: ناہموار کٹا پھٹا) مغرب کی جانب ایک پہاڑی علاقہ ہے، جس کے ساحل پر جابجا بندرگاہیں ہیں۔ جب پومپیوس Pompey کے جہاز بحری قزاقوں کا تعاقب کرتے تھے تو وہ یہاں آکر پناہ لیتے تھے۔ اس علاقے کا ترکوں کے اندرونی علاقے سے عملاً کوئی سلسلۂ مواصلات نہیں اور فقط چند وادیوں میں قابل کاشت زمین کے قطعات پائے جاتے ہیں، مثلاً گوک صو (قدیم Calycadnus) کی وادی میں، جو سلفکہ کے قریب سمندر میں جا گرتی ہے۔ نتیجۃً یہ علاقہ بہت مفلس ہے، اور اس میں صرف چند چھوٹے قصبے ہیں (سلفکہ، قدیم سلفقیہ Seleucia، مت، جو سلفکہ سے قرہ مان اور قونیہ جانے والی سڑک پر واقع ہیں اور مغرب میں آنا مور، جو ساحل سمندر پر اورنامق Ermenek کے علاقے میں ہے)۔

ایک طرف کیلیکیا تراکیا اور ساحلی میدان اور دوسری طرف طاوروس کے درمیان حدّ فاصل ایک چھوٹا سا دریا لاموس ہے، جو کوہستان طاوروس سے نکلتا ہے۔ کیلیکیا تراکیا ۳۰۰ کیلو میٹر لمبا، ۵۰ کیلو میٹر چوڑا قطعۂ زمین ہے اور جنوب مغرب سے شمالی مشرق جانب پھیلا ہوا ہے۔ اس میں دمبلک، بلغار طاغی (طارس کے ترکی مترادف بوغا کی بگڑی ہوئی شکل) اور آلا طاغ کے پہاڑی سلسلے شامل ہیں۔ آلا طاغ کی ایک چوٹی ۳۹۰۰ میٹر اونچی ہے۔ یہ پہاڑ شمال کی جانب

جیحین طاغ تک چلا گیا ہے۔ عقبی طاوروس (Anti-Taurus) دریاے زمنتی صو (سابقہ کرمالس Karmalas) کے بائیں کنارے سے، جو دریاے سیحان (Saros) کا معاون ہے، مشرقی سمت کو شروع ہوتا ہے، مگر اس پہاڑ کے سلسلے کو آسانی سے عبور کیا جا سکتا ہے، کیونکہ سطح مرتفع قپادوقیا Cappadocia سے آنے والی ندیوں نے بحیرۂ روم تک اپنا راستہ بنانے کے لیے ان میں سے بہت سی وادیاں کاٹ دی ہیں۔ طرسوس چایی (قدیم نام Cydnus؛ عربی میں بَرَدان) بلغار طاغ کی پہاڑیوں سے نکلتی ہے اور طرسوس کو سیراب کرتی ہے۔ بلغار طاغ اور آلا طاغ کے درمیان چکیدی صو اور قورشون صو کی ندیاں ہیں، چکیدی قورشون کا معاون ہے جو اپنی نوبت پر دریاے سیحان کا معاون ہے۔ سڑک، جو "ابواب کیلیکیا" کے نام سے موسوم ہے، دروں کے اوپر سے ہوتی ہوئی ان وادیوں میں سے گزرتی ہے۔ شمالی جانب یہ سوس کو بزنتی (قدیم Podandos ۔ بذندون) کے راستے سے اولو قشلہ سے ملاتی ہے، جہاں کی تنگ ترین گھاٹی صحیح معنوں میں باب کیلیکیہ کہلاتی ہے اور طرسوس چایی کے بالائی حصے کے قریب گولک بوغاز کے مقام پر ۱۱۶۰ میٹر بلند ہے۔

میدان (یونانی: Pedias؛ ترکی: چکوروہ) کیلیکیہ کا اہم ترین حصہ ہے، جو اپنے دو بڑے دریاؤں سیحان (قدیم ساروس Saros) اور جَیحان (قدیم پیراموس Pyramus) کی لائی ہوئی گاد اکٹھی ہونے سے بنا ہے۔ دریاے جیحان کے زیریں حصے کے بائیں کنارے کے ساتھ ساتھ کوہستان طاوروس کی نسبۃً کم بلند شاخ جبل النور یا جبل مصیصہ ہے۔ میدان کیلیکیا جو شمال کی جانب پہاڑ کے بڑے حصار سے محفوظ ہے، جنوبی ہواؤں کے لیے کھلا ہوا ہے۔ اس کی آب و ہوا اور نباتات بحیرۂ روم کے خطوں کے مانند اور نہایت زرخیز ہے۔ گرم ممالک کے ساتھ مخصوص فصلیں وہاں بوئی جا سکتی ہیں۔ نیشکر کے علاوہ وہاں روئی کی کاشت بھی کثرت سے ہوتی ہے۔ کیلیکیا کے بڑے بڑے شہر ہمیشہ سے اسی علاقے میں نظر آتے ہیں۔ شمالی جانب، طاوروس کے دامن میں سیس (موجودہ قوزان) اور عین زَرْبی (قدیم آنا زاربہ) واقع ہیں، لیکن ان کی آب و ہوا بھی بحیرۂ روم ایسی ہے۔ جنوب کی طرف مَصِّیصَہ (Mopsuestia) جیحان کے اور آطنہ سیحان کے کنارے ہے۔ طرسوس، ایاس (قدیم Aigai)، خلیج اسکندرونہ کے مغربی ساحل پر ہیں۔ خود شہر اسکندرونہ اس کے مشرق میں واقع ہے۔ طرسوس کے مغرب میں مرسین ہے۔ یہ نسبۃً زمانۂ حال کا شہر ہے اور آج کل ایچ ایل کے نام سے موسوم ہے۔

اسلامی عہد میں کیلیکیا تراکیا اور سلفقیہ یونانیوں (بوزنطیوں) کی ملکیت تھے اور ان دو سلطنتوں کے درمیان لاموس (عربی میں لامِس) سرحد کا کام دیتا تھا۔

عثمانی ترکوں کے تحت کیلیکیا آطنہ کی "ولایت" بنا لیا گیا اور شمال میں ایچ ایل آطنہ اور قوزان کی "سنجاقوں" اور خلیج اسکندرونہ کے ارد گرد جبل برکت کی سنجاق میں منقسم تھا۔

کیلیکیا کے بڑے بڑے شہر حلب —٥— فوزی پاشا —٥— آطنہ —٥— اولو کشلہ ریلوے سے ملے ہوئے ہیں، جس کی ایک شاخ طرسوس کے راستے مرسین جاتی ہے۔

کیلیکیا میں اکثر زلزلے آتے رہے ہیں۔ میخائیل الشامی (Michael the Syrian، ۳ : ۱۷) اور الطبری (۳ : ۶۸۸) میں لکھا ہے کہ ۲۳ جون ۸۰۳ء کو ایک زلزلہ آیا، جس نے دریاے جیحان کا راستہ روک دیا اور مصیصہ کی شہرپناہ کو جزوی

طور پر تباہ کر ڈالا۔ ایک اور زلزلہ ۱۱۱۴ء میں آیا تھا (رک بہ مصیص)۔ آخری زلزلہ ۱۹۵۲ء میں آیا ہے۔

**مآخذ :** (۱) K. Ritter : *Die Erdkunde von Asien. Allgemeine Erdkunde*، جلد ۱۸، ۱۹، برلن ۱۸۵۸-۱۸۵۹ء؛ (۲) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۰-۱۸۹۵ء، ۲ : ۳ تا ۱۰۸؛ (۳) W. M Ramsay : *The Historical Geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۴۹ ببعد، ۳۶۱ تا ۳۸۷؛ (۴) Le Strange : پ ب ۹؛ (۵) Pauly-Wissowa : ۱۱ : ۳۸۵ ببعد؛ (۶) E. Banse : *Die Türkei*، ۱۹۱۹ء، ص ۱۶۵ تا ۱۸۵؛ (۷) R. Blanchard : *L' Asie Occidentale*، بار سوم، در Vidal de la Blache و Gallois : *Géographie Universelle*، ۸ : ۹۶ ببعد؛ (۸) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l' époque des Mameloks*، ص ۸۹ تا ۱۰۰؛ (۹) Cl. Cahen : *La Syrie du Nord à l' époque des Croisades*، ۱۹۳۸ء، ص ۱۳۴ تا ۱۵۵؛ (۱۰) M Canard : *Hist. de la dynastie des H'amdanides*، ۱ : ۲۷۸ تا ۲۸۵؛ نیز دیکھیے مخصوص موضوع کے رسالے بھی: (۱۱) Faver و Mandrot : *Voyage en Cilicie*، ۱۸۷۴ء، در *Bull. de la Soc. de Géogr.*، ۱۸۷۸ء؛ (۱۲) V. Langlois : *Voyage dans la Cilicie et les montagnes du Taurus*، پیرس ۱۸۶۱ء۔

تاریخی خاکہ : جب عربوں نے شام فتح کر لیا، تو ہرقل (Heraclius) نے اسکندرونہ اور طرسوس کے درمیان واقع تمام شہروں کی محافظ افواج کو حکم دیا کہ وہ اپنے مورچے خالی کر دیں [رک بہ مصّیص]۔ غالبًا شہری آبادی کے ایک حصے کو بھی ایسا ہی کرنا پڑا۔ عربوں نے فورًا ہی ان شہروں پر باقاعدہ قبضہ نہیں کیا، بلکہ وہ اس خطے پر یا اس کے پار آناطولی پر وقتًا فوقتًا تاخت کرتے رہے، البتہ واپس ہوتے وقت وہ ان قلعوں میں حفاظت کے لیے تھوڑی تھوڑی فوج تعینات کر جاتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ۳۲ھ/۶۵۲-۶۵۳ء میں امیر معاویہؓ نے ایک مہم سے لوٹتے وقت انطاکیہ (Antioch) تک تمام قلعوں کو منہدم کر دیا۔ بہرحال اس بات کی تحریری شہادت ملتی ہے کہ عربوں نے طرسوس کو ۵۲ھ/۶۷۲-۶۷۳ء میں تسخیر کیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس پر یونانیوں نے دوبارہ قبضہ کر لیا تھا یا اس کے باشندوں نے اس کی مدافعت کی تھی۔ مزید براں ۶۵ھ/۶۸۵ء میں قسطنطین پوغنتس Constantine Pogonatus کی فوج نے مصّیصہ (Mopsuestia) تک پیش قدمی کی۔ ۸۴ھ/۷۰۳ء کے بعد عرب مصّیصہ میں آباد ہونے شروع ہو گئے۔ اسی سال کے دوران میں کسی وقت وہاں حفاظتی فوج کا دستہ بھی متعین کر دیا گیا۔ عربوں کو کیلیکیا کے مختلف مقامات پر مستقل قبضے کے فوائد کا اندازہ ہو گیا تھا، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مصّیصہ اور انطاکیہ کے درمیان تمام حصاروں کو منہدم کر دینے کی تجویز ترک کر دی۔ سیس جو کوہ طاوروس کے دامن میں واقع ہے، ۱۰۳ھ/۷۲۱-۷۲۲ء میں فتح ہوا تھا۔ دوسری صدی ہجری کے پہلے عشروں ہی میں یہ عیاں ہو گیا تھا کہ عربوں کا اس علاقے میں آباد ہونے کا ارادہ ہے۔ زُطّ [رک بآں] اپنی بھینسوں کے ساتھ مصّیصہ میں بسائے گئے تھے اور ملک میں سلسلۂ مواصلات قائم کرنے کے لیے آطنہ کے مشرق میں سیحان پر پل تعمیر کیا گیا۔ اگرچہ عرب عساکر کو کیلکیائی درّوں کے راستے ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جانے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی تھی، تاہم اس پر قبضہ رکھنا ابھی تک مخدوش تھا۔ ابھی

سرحدی استحکامات یا "ثُغور" کی کوئی باقاعدہ تنظیم نہ ہوئی تھی اور وہ ابھی تک "جُند" قنسرین ہی کے تابع تھے، جسے حضرت معاویہؓ یا یزید بن معاویہ نے حمص سے علٰحدہ کر دیا تھا (دیکھیے ابن الشّحنہ، ص ۹)، لیکن یہ مقامات پہلے ہی "رباط" یعنی ایسے استحکامات کی صورت میں تبدیل کر دیے گئے تھے جن کے محافظ رضا کار مجاھدین ہوتے تھے، جو اپنے جوش دینی اور جوش جہاد دونوں کے لیے مشہور تھے ۔ الدّینوری (ص ۳۴۵) لکھتا ہے کہ خالد القسری [رکّ باں] نے اپنے عہدے سے معزول ہو جانے کے بعد خلیفہ ھشام سے طرسوس جانے کی اجازت حاصل کر لی، جہاں وہ کچھ عرصے کے لیے رباط میں مقیم (مرابِط) رہا ۔

عباسی انقلاب کے بعد بوزنطیوں نے کیلیکیا کو فتح کرنے کے لیے خلافت کے پر آشوب حالات سے فائدہ نہ اٹھایا، بلکہ اس کے بجائے انھوں نے اپنی توجہ ملطیہ اور قالیقَلا کے علاقوں پر مرتکز رکھی ۔ جب بنو عباس نے اپنے پاؤں مضبوطی سے جما لیے تو انھوں نے، بالخصوص المّہدی کے عہد میں، کیلیکیا کے اہم مقامات اور خاص طور پر مصّیصہ اور طرسوس کو مضبوط کرنے اور آباد کرنے کا بیڑا اٹھایا ۔ ھارون الرّشید نے اس سرحدی حکمت عملی کو چلانے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔ ۱۷۰ھ/۷۸۶-۷۸۷ء میں اس نے سرحدی استحکامات کو الجزیرہ اور جُند قنسرین سے علٰحدہ کر دیا اور انھیں ایک جداگانہ سرکار انتظامی وحدت العَواصم [رکّ باں] کے ماتحت کر دیا (الطبری، ۳ : ۶۰۴؛ ابن الشحنہ، ص ۹) ۔ کیلیکیا اب عواصم "جند" کا حصہ بن گیا ۔ اس کی تنظیم تو دفاعی اور جارحانہ دونوں مقاصد کے واسطے کی گئی تھی، جس نے اسلامی علاقے کو بوزنطی یورشوں سے محفوظ رکھنے میں بڑی مدد دی (دیکھیے مروان بن ابی حَفْصہ کی ابیات، در الطبری، ۳ : ۷۴۲) اور اسلامی فوجوں کے لیے جارحانہ کارروائی کرنے کا ایک محفوظ عسکری مقام مہیا کر دیا کیونکہ یہ دستور ہو گیا تھا کہ ہر سال یونانی علاقے پر ایک دو حملے کیے جائیں ۔ اس سلسلے میں کیلیکیا کو مجاھدین اور "مرابطون" کی مستقل چھاؤنی کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی ۔ ان مورچوں کے استحکام کے ساتھ ساتھ ھارون الرشید اور اس کے جانشینوں کے عہد حکومت میں کیلیکیائی دروں کے پار بھی مہمیں شروع ہو گئیں ۔ ان عسکری کارروائیوں کو کامیابی سے سر انجام دینے میں ایک اہم قدم ۲۱۷ھ/۸۳۲ء میں مسلمانوں کے ہاتھوں اللّؤلؤ (Lulan) کی تسخیر تھی، جہاں کا قلعہ اس تنگ راستے کی شمالی جانب سے حفاظت کرتا تھا، جو کیلیکیائی دروں کے اوپر سے گزرتا ہوا بُزَنْتی سے تیانہ کو جاتا تھا

عیسائیوں کی خاصی آبادی ان حصاروں یا ان کے نواحی دیہات میں رہتی تھی ۔ اپنی عسکری مہمات کے سلسلے میں مسلمان ان میں سے بعض کو اپنی رھبری کے فرائض انجام دینے کے لیے بھرتی کر لیا کرتے تھے (دیکھیے *AIEO Alger*، ۱۵ : ۴۸)، لیکن گاہے گاہے وہ انتقامی کارروائی کے طور پر بوزنطیوں کے لیے جاسوسی بھی کرتے تھے (الطبری، ۳ : ۱۷۲؛ Michael the Syrian، ۳ : ۱۹ ببعد) ۔

لاموس کا چھوٹا سا دریا کیلیکیا تراکیا اور عرب کیلیکیا کے درمیان حد بندی کرتا تھا ۔ اس کے کنارے وقتاً فوقتاً قیدیوں کا تبادلہ ہوتا تھا یا انھیں دشمن کے ہاتھ دوبارہ فروخت کر دیا جاتا تھا ۔ مؤرخین نے ایسے لین دین کے واقعات لکھے ہیں (خصوصاً المسعودی : تنبیہ، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰) ۔

المعتصم کے ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں عموریہ (Amorium) پر مشہور حملے کے بعد، جس پر آناطولی کے خلاف شاندار مہمات کا خاتمہ ہو گیا، رفتہ رفتہ کیلیکیا میں خصوصی امیر مقرر کرنے کا دستور ہو گیا۔ وہ زیادہ تر طرسوس میں مقیم رہتے تھے اور اگرچہ رسمی طور پر وہ والی عواصم یا حکمران شام کے تابع ہوتے تھے، لیکن انھیں ایک حد تک اندرونی خود مختاری حاصل تھی اور وہ ملکی دفاع اور سالانہ بری اور بحری مہموں کی تنظیم کے ذمے دار ہوتے تھے۔ طرسوس کے بعض امرا نے خاصی شہرت پائی، مثلاً علی الارمنی، خواجہ سرا یازمان (یونانی: Esman)، غلام زرافہ (المعروف لیو طرابلسی Leo of Tripoli و رشیق الوردامی) دمیانہ، ثمل، نصر الثملی۔ کچھ عرصے کے لیے کیلیکیا، اپنے "عواصم" اور "ثغور" کے ساتھ مرکزی خلافت کے اختیار سے نکل گیا اور طولونی مصر کے زیر نگیں آ گیا (۲۶۰ھ/۸۷۳ء تا ۲۸۶ھ/۸۹۹ء)۔ یہ طولونیوں اور مرکزی حکومت کے درمیان منازعت، مقامی امیروں کی سرکشی اور بوزنطی تاختوں کی وجہ سے تباہی کے سبب اس کی تاریخ کا پر آشوب باب تھا۔ ۲۶۳ھ/۸۷۶-۸۷۷ء میں بوزنطی حکومت کو لؤلؤہ واپس مل جانے سے کیلیکیا کو زبردست خطرہ لاحق ہو گیا، تاہم طرسوس کے "رباط" نے اس دور میں ترقی کی اور بہت پھیل گیا۔ اس کی تائید کمال الدین: بغیۃ الطلب کے جغرافیائی مقدمے میں استعمال ہونے والے مآخذ (دیکھیے AIEO Alger، ۵، ۱: ۶۴ ببعد) اور الاصطخری اور ابن حوقل کے بیانات سے ہوتی ہے [رک بہ طرسوس]۔ خلیفہ المعتز اور اس کی والدہ نے عسکری اور دینی قائدین کے تحت "مرابطون" کی خصوصی جمعیتوں کو قائم رکھنے میں بڑی رقمیں خرچ کیں۔ ایسے زمانے میں جبکہ جذبۂ جہاد نے کیلیکیا کو خاص امتیاز عطا کر دیا تھا اس علاقے میں علماء، محدثین، زہاد اور دینی جذبہ رکھنے والے لوگوں کی بہت بڑی تعداد جوق در جوق جمع ہو گئی۔ وہ ادائے فرض کے طور پر جہاد میں حصہ لیتے، سپاہیوں اور شہریوں کو صحیح عقائد کی تعلیم دیتے اور ان کے اندر خالص دینی جذبہ پیدا کرتے تھے۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف ابراہیم بن ادھم بن منصور [رک بآں] [م۔ مابین ۱۶۰/ ۷۷۶ء و ۱۶۶ھ/۷۸۲ء) اور ابراہیم بن محمد الفزاری (م ۱۸۸ھ/۸۰۴ء) تھے۔ (ابن عساکر، ۲ : ۲۵۴) الذہبی اور ابو المحاسن کی وفیات میں ایسے کئی اشخاص کا ذکر ملتا ہے، جن کی نسبت "ثغری" یا "طرسوسی" ہے (دیکھیے بذیل ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۷۳، ۲۹۷ وغیرہ)۔ یاقوت (۳ : ۵۲۶) نے بھی کثیر تعداد میں ان کی آمد کا حوالہ دیا ہے (نیز دیکھیے، ۱ : ۵۲۹)۔ ہمیں معلوم ہے کہ احمد بن طولون کی تعلیم طرسوس میں ہوئی تھی۔ یہاں اسلامی تہوار بڑی شان و شوکت سے منائے جاتے تھے۔ ابو المحاسن (۳ : ۶۰) نے طرسوس کی عیدالفطر کو دنیائے اسلام کے چار عجائبات میں سے شمار کیا ہے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں کیلیکیا مصر کے عامل اخشید کے تحت آ گیا۔ ان دنوں عامل مصر کا تقرر خلیفہ کیا کرتا تھا۔ اخشید اور حمدانی امیر سیف الدولہ کی باہمی چپقلش کے بعد مؤخر الذکر نے شام اور حلب پر تسلط جما لیا اور کیلیکیا کے سرحدی صوبے کے والی نے امیر حلب کی اطاعت قبول کر لی۔ اس کے بعد سے طرسوس کے امیر، سیف الدولہ کی مہموں میں شرکت کرنے لگے۔ طرسوس کا بحری بیڑہ خلیفہ معتضد نے تباہ کرا دیا تھا؛ چنانچہ اسی کی حکمت عملی کے باعث یہ اس قدر

کمزور تھا ۔ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کی لڑائیوں میں براے نام حصہ لے سکا ۔ اس صدی کے نصف آخر میں شمال کی طرف سے بوزنطی حملے کا خطرہ پیدا ہو گیا، جس کے باعث مسلسل شورشیں اور بغاوتیں ہوتی رہیں اور ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء تا ۳۵۴ھ/۹۶۵ء کی معرکہ آرائیوں کا انجام یہ ہوا کہ بوزنطیوں نے کیلیکیا کو مکمل طور پر دوبارہ فتح کر لیا ۔ ایک صدی سے زیادہ عرصے تک یہ ان کے قبضے میں رہا اور اس دوران میں مسلمان یہاں سے ہجرت کرتے رہے اور ارمن بڑی تعداد میں یہاں آ کر آباد ہوتے رہے ۔ اس کا باعث بوزنطیوں کا یہ دستور العمل تھا کہ وہ ارمن عمال کو ملکی انتظام کے لیے مقرر کرتے تھے ۔ جب سلجوقی حملوں نے ان ارمنوں کو واپس دھکیلا جو ترکوں کی فتح ارمینیا کے بعد قپدوقیہ میں آباد ہو گئے تھے، تو اس طرف ان کی تعداد ایک بار اور بڑھ گئی اور جنگ مازکرد (Manzikart) (۱۰۷۱ء) کے بعد تو یہاں ایک واقعی ارمن ریاست بنا دی گئی جو ملطیہ سے کیلیکیا تک پھیلی ہوئی تھی ۔ اس کا سربراہ ایک ارمن فلارطوس Philaretus تھا، جو رومانوس دیو جانس Romanus Diogenes کا ایک سابق سالار تھا ۔ اس نے اپنا دارالحکومت مرعش میں قائم کیا (دیکھیے (۱) Chalandon : *Alexis comnène*، ص ۹۵ ببعد؛ (۲) J. Laurent : *Byzance et les Turcs Seldjoucides*، ص ۸۱ ببعد؛ (۳) وہی مصنف : *Byzance et Antioche sous le curopalate philarète*، در *Rev. des Et. arm*، ۹ (۱۹۲۹ء) : ۶۱ ببعد؛ (۴) Grousset : *Histoire des Croisades*، ۱ : xl ببعد) ۔ ارمن سردار اوشن Oshin، والی لیمپرون Lampron (فی زمانہ نمرون یبلہ، طرسوس کے شمال مغرب میں) اور روبین Ruben، والی پرتزپرت Partzepert (سیس کے شمال میں) شاید اس کے خراج گزار تھے ۔ جب ترکوں سے شکست کھا کر فلارطوس وہاں سے رخصت ہو گیا تو وہ اپنی جاگیروں پر بدستور قابض رہے ۔ ترک جنگ مازکرد سے پہلے بھی کیلیکیا کو تہ و بالا کر چکے تھے اور صلیبی محاربین کی آمد سے ذرا پہلے (مائیکل شامی Michael the Syrian، ۳ : ۱۷۹) انھوں نے اہم شہروں پر قبضہ کر لیا تھا ۔ بایں ہمہ وہ علاقۂ طاوروس کے ارمن رئیسوں کو مطیع کرنے میں ناکام رہے ۔ ۱۰۹۷ء میں والیان ریاست صلیبی محاربین کے ساتھ اپنی فوجوں سمیت شامل ہو گئے اور انھوں نے بالڈون بولونی (Baldwin of Boulogne) اور تنکرد (Tancred) کو کیلیکیا کے شہر دوبارہ فتح کرنے میں مدد دی ۔ اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جس میں بوزنطی سلطنت اور فرنگیوں کی ریاست انطاکیہ کی باہمی کشاکش میں اس شہر پر کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا قبضہ ہوتا رہا ۔ قیصر الیکسیس کومننوس Alexis Comneaus نے انھیں انطاکیہ کے رئیس بوہمینڈ Bohemond سے دوبارہ چھین لیا تھا، مگر مؤخر الذکر کے بھتیجے تنکرد نے تھوڑی ہی مدت بعد پھر واپس لے لیا اور ۱۱۰۲ء میں جب وہ ملطیہ کے روساے دانشمندیہ کی قید سے رہا ہو کر آیا تو ان شہروں کو پھر اپنے چچا کے حوالے کر دیا ۔ ۱۱۰۴ء میں بوزنطی سالار موناسترس Monastras نے دوبارہ یہ شہر لے لیے (Anna Comnena، طبع Leib، ۱۲ : ۳۱)، مگر وہ ۱۱۰۸ء تک مابہ النزاع ہی رہے، تاآنکہ بوہمینڈ نے مجبوراً ایک معاہدے پر دستخط کر کے پورے کیلیکیا پر قیصر الیکسیس کومننوس کا تسلط تسلیم کر لیا (Anne Comnena، طبع Leib، ۳ : ۱۳۲ و ۱۳۵)؛ تاہم اس کا بھتیجا تنکرد اس معاہدے پر کاربند نہ رہا ۔

ادھر روبین کے جانشین ایک ارمن مملکت کی

تشکیل و استحکام میں برابر کوشاں رہے اور انھوں نے پورے کیلیکیا کو اپنے زیر نگیں لانے کی کوشش کی۔ تھوروس اوّل Thoros I، جس نے ۱۱۰۷-۱۱۰۸ء میں سلجوقیوں کو پسپا کر دیا تھا (Tournebize: *Histoire politique et religieuse de l' Arménie*، ص ۱۷۱؛ Cahen: *La Syrie du Nord à l' époque des Croisades*، ص ۲۵۳؛ Matthew of Edessa، در *Hist. arm. des Croisades*، ۱: ۸۴ تا ۸۵)، اس نے سیس اور اناازربہ بوزنطیوں سے چھین لیے۔ اس کے جانشین لیو اوّل Leo I (۱۱۲۹ تا ۱۱۳۷ء) کے عہد میں بوھیمنڈ، والی انطاکیہ نے کیلیکیا پر دوبارہ اپنا تسلط جمانے کی کوشش کی، لیکن اس سلسلے میں اسے کیلیکیا کے ایک اور مدعی حکومت یعنی قپادوقیا کے دانشمندی فرمانروا کی ہلاکت آفرین مخالفت کا سامنا کرنا پڑا (مائیکل، ۳: ۲۲۷)۔ ۱۱۳۲ء کے لگ بھگ لیو نے طرسوس، اَطنہ اور مصیصہ کو یونانیوں سے چھین لیا (Chalandon، ۱: ۲۳۵ و ۲: ۱۰۸، ۱۰۹) (یا بقول Cahen، ص ۳۵۴، فرینکوں سے)۔ اس کے بعد اس نے سرونڈگار Sarvantikar پر قبضہ جما لیا، جو کوہ امانوس (Amanus) کے مغربی جانب ہے۔ اس واقعے سے انطاکیہ کے امیر ریمنڈ (Raymond of Poitiers) کے ساتھ قطع تعلق کی نوبت آئی، لیکن اس تنازع کا جلد ھی تصفیہ ہو گیا، کیونکہ لیو کو شمال سے ایک نئے بوزنطی خطرے کا سامنا کرنا پڑا اور مصالحت کے لیے اس نے کیلیکیا کے میدانی قطعے کو ریمنڈ کے حوالے کر دیا۔ قیصر جان کومنوس John Comnenus نے ۱۱۳۷ء میں کیلیکیا پر حملہ کرکے آنازربہ کے سوا ساری بستیاں پھر چھین لیں۔ دوسرے سال اس نے خود لیو اور اس کے بیٹے کو اسیر کر لیا۔ لیو کو قسطنطینیہ لے گیا جہاں ۱۱۴۲ء میں وہ فوت ہو گیا۔ ایک دفعہ پھر کیلیکیا پر بوزنطی حکومت قائم ہو گئی۔ یہ صورت حال ۱۱۴۳ء تک جاری رہی، تاآنکہ لیو کے بیٹے تھوروس نے عمانوئیل کومنوس Manuel Comnenus کی جانشینی کے بعد قسطنطینیہ سے فرار ہو کر بالائی کیلیکیا میں قدم جما لیے۔ تھوروس ثانی (۱۱۴۵ تا ۱۱۶۹ء) نے عین زربہ اور کیلیکیا کے دوسرے شہروں پر ۱۱۵۱-۱۱۵۲ء میں دوبارہ قبضہ کر لیا اور قونیہ کے سلجوق فرمانروا مسعود کے حملے کے دوران میں ان شہروں کی کامیابی کے ساتھ مدافعت کی، جو قیصر عمانوئیل کومنوس کے اشتعال دلانے پر لڑنے آیا تھا۔ جب انطاکیہ کے امیر رینالڈ (Raynald of Chatillon) نے بوزنطی قبرص پر حملہ کیا تو تھوروس نے اس کی بھی مدد کی۔ قیصر نہیں چاہتا تھا کہ صورت حال اور زیادہ بگڑے، لہٰذا ۱۱۵۸ء میں اس نے کیلیکیا پر فوج کشی کرکے تمام شہروں پر دوبارہ قبضہ جما لیا اور ملک کو پھر ایک بار بوزنطی صوبہ بنا لیا۔ شہنشاہ کا عارضی صدر مقام مرج الدیباج (Baltolibadi، مصّیصہ کے شمال میں) تھا (دیکھیے Honigmann: *Ostgrenze*، ص ۱۲۱؛ Cahen، ص ۱۵۲) میں قائم کیا گیا اور رینالڈ اقرار اطاعت کے لیے یہیں حاضر ہوا۔ تھوروس نے وہکہ (Vahka) میں پناہ لی تھی، جو بالائی سیحان پر سیس کے شمال میں تھا۔ اس نے بھی اسی طرح اطاعت قبول کی اور اس کے صلے میں شہنشاہ نے اسے مصّیصہ، عین زربہ اور وہکہ کا والی مقرر کیا اور بنا دیا اور سباستوس "Sebastos" کا خطاب عطا کیا۔ ۱۱۶۲ء میں جب بوزنطی صوبیدار اندرانیوس کومنوس Andronicus Comnenus نے گھات لگا کر اس کے بھائی کو ہلاک کر ڈالا، تو تھوروس نے ایک دفعہ پھر علم بغاوت بلند کر دیا اور عین زربہ کو کیلیکیا کے دیگر شہروں سمیت

چھین لیا اور یروشلم کے بادشاہ امالرک Amalric کو امن و صلح بحال کرنے کے لیے مداخلت کرنا پڑی۔ ۱۱۶۳ء میں تھوروس نے نور الدّین کے خلاف لڑائی میں فرنگیوں کا بھی ساتھ دیا۔ اس کا ۱۱۶۹ء میں انتقال ہوا۔ اس کا بھائی ملہ (Mleh) جسے اس نے جلا وطن کر دیا تھا، نورالدّین سے آ ملا تھا؛ چنانچہ اسی کے لشکر کی مدد سے اس نے کیلیکیا پر پھر قبضہ جما لیا اور اسے باضابطہ قیصر عمانوئل کومنوس سے تسلیم کرا لیا۔ ملہ ۱۱۷۵ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کا بھتیجا روبن سوم وارث حکومت ہوا۔ وہ دھوکے سے بوہیمنڈ سوم، والی انطاکیہ، کے ہاتھوں گرفتار کرا دیا گیا اور اس کی رہائی کی قیمت اس کے بھائی لیو کی ہیتوم (Hethoum of Lampron) سے گفت و شنید سے یہ طے پائی کہ مصّیصہ، آطنہ اور تلّ حمدون کو ریاست انطاکیہ کے حوالے کر دیا جائے۔ بہرحال آگے چل کر روبن مذکور نے انھیں دوبارہ تسخیر کر لیا۔ ۱۱۸۷ء میں وہ اپنے بھائی لیو (۱۱۸۷ تا ۱۱۹۸ء) کے حق میں دستبردار ہو گیا، جو ۱۱۹۸ء میں ارمینیاو کیلیکیا کا پہلا بادشاہ بنا، جب کہ طرسوس میں ارمینیاو کے لاٹ پادری اور پاپائی وند نے اس کی تاج پوشی کی رسم ادا کی۔ لیو ہی کے عہد حکومت میں فریڈرک بار بروسہ کی صلیبی مہم کیلیکیا میں پہنچی۔ خود فریڈرک گوک صو میں ڈوب گیا اور اس کی فوجوں کا ایک حصہ جرمنی لوٹ گیا، باقی ماندہ لشکر طرسوس پہنچا تو لیو نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اس کے عہد حکومت کا خاص واقعہ اس کی قونیہ کے سلجوقی حکمران کیکاؤس (۱۲۱۰ تا ۱۲۱۹ء) سے طویل جنگ و جدال تھی۔ لیو کا لشکر ۱۲۱۱ء میں لارندہ (موجودہ قرہ مان) کو تسخیر کرنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ۱۲۱۶ء میں اسے شکست ہوئی تو اسے نتیجۃً لارندہ، لؤلؤہ (درہائے کیلیکیا کے شمال کے بزنتی خطے میں) اور کیلیکیا ترا کیا کا ایک حصہ سلجوقیوں کے حوالے کرنا پڑا (Grousset، ۳ : ۲۶۶؛ *Documents arméniens*، ۱ : ۶۳۳)۔ لیو کے عہد حکومت کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ ۱۲۰۱ میں بوہیمنڈ کی وفات کے بعد اس کی یہ مسلسل کوشش رہی کہ انطاکیہ میں اس کا جانشین ریمنڈ روبن ہو جائے۔ ریمنڈ ایک طرف تو بوہیمنڈ کا پوتا تھا اور دوسری طرف لیو کی بھتیجی ایلس Alice کا بیٹا تھا؛ مزید براں اس کی تربیت ارمینیا میں ہوئی تھی۔ ریمنڈ کا زبردست حریف طرابلس کا رئیس بوہیمنڈ چہارم تھا، جسے حلب کے الملک الظاہر کی مدد حاصل تھی؛ چنانچہ بوہیمنڈ چہارم ہی انجام کار غالب آیا۔

۱۲۱۹ء میں لیو کی وفات کے بعد ریمنڈ روبن نے کیلیکیا پر قابض ہونے کی ناکام کوشش کی۔ طرسوس کے قریب ایک لڑائی میں اسے قسطنطین لامپرون کے ایک اہلکار نے گرفتار کر لیا اور وہ اس اسیری ہی میں انتقال کر گیا (۱۲۲۲ء)۔ فلپ، جو بوہیمنڈ چہارم اور اس کی بیوی اِزابیلا (دختر لیو) کا بیٹا تھا، اس کا جانشین ہوا، لیکن اسے حد سے افرنجی زیادہ اور ارمن کم خیال کیا جاتا تھا، لہٰذا قسطنطین نے اسے گرفتار کر لیا اور زہر دے کر مار ڈالا۔ اس کی یہ حرکت ان اسباب میں سے ایک تھی، جنھوں نے علاء الدّین کیقباد (۱۲۱۹ تا ۱۲۳۷ء) کو مداخلت کرنے پر ابھارا۔ بوہیمنڈ چہارم کے اکسانے پر اس نے ۱۲۲۵ء میں بالائی کیلیکیا کے علاقے کو تہ و بالا کر ڈالا اور قسطنطین کو اس کے آگے سر اطاعت جھکانا پڑا۔ قسطنطین نے صلیبی جنگجوؤں کو، جو اسبتاریہ (Hospitallers) کے نام سے معروف تھے، سلفقیہ کا قلعہ واپس دینے پر رضامند کر لیا۔ اسے ۱۲۱۰ء

میں لیو نے انھیں دیا تھا اور تب سے ان کے قبضے میں تھا۔ ۱۲۲۶ء میں قسطنطین نے اپنے بیٹے ہثوم کی جانشینی تسلیم کرا لی، جس نے فلپ کی بیوہ إزابیلا سے شادی کر لی۔

ہثوم نے ۱۲۷۰ء تک حکومت کی اور ان سکوں سے، جو دو زبانوں میں اس کے اور کیقباد کے نام سے مضروب ہوے تھے، پتا چلتا ہے کہ وہ اپنی حکومت کے اوائل میں سلاجقہ کے تسلط کو تسلیم کرتا تھا (de Morgan : *Historie du pruple arménien*، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳)۔ اس نے دیگر مسلم اور عیسائی سلاطین کے ساتھ مل کر چنگیز خان کے خلاف لڑائی میں حصّہ لیا، لیکن جب مغول سپہ سالار بایجو نے سلجوق فرمانروا کیخسرو کو ۱۲۴۳ء میں کچل ڈالا، تو اس نے مغولوں کی اطاعت قبول کر لی اور کیخسرو کی ماں، بیوی اور بیٹی کو ان کے حوالے کر دیا۔ نتیجۃً سلجوقیوں نے ۱۲۴۵ء میں کیلیکیا کے خلاف زبردست قدم اٹھایا اور ہثوم مغولوں کی کمک طلب کر کے ہی شکست سے بچ سکا۔ اس کی حیثیت مغولوں کے باج گزار کی سی تھی، جس کی کئی موقعوں پر باضابطہ تصدیق کی گئی۔ ۱۲۴۷ء میں اس نے اپنے ایک سردار (High Constable) سِم پڈ کو منگونیا بھیجا اور ۱۲۵۴ء میں خود مغول دربار میں حاضری دینے گیا۔ اس نے مغولوں کی شام پر فوج کشی کے لیے ارمن فوجی دستے مہیا کیے۔ پھر اس نے کیلیکیا کی عمارتی لکڑی کی برآمد روک کر مصر کی اقتصادی ناکہ بندی میں حصہ لیا (دیکھیے Mas-Latrie : *Histoire de Chypre*، ۱ : ۳۱۲؛ Grousset، ۳ : ۶۲۲)۔ اس کے بعد کیلیکیا کی یہ ارمن مملکت، یا ”ارض سیس“ جیسا کہ عرب مؤرخین اسے کہتے ہیں، ممالیک کے روز افزوں حملوں کا ہدف بن گئی۔ مندرجۂ ذیل مثالوں سے اس کی شہادت ملتی ہے: (۱) ۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء میں بیبرس کے تحت ایک انتقامی مہم نے سیس، مصّیصہ، آطنہ، ایاس اور طرسوس کو مسخر کر کے تاخت و تاراج کر کے نذر آتش کر دیا؛ (۲) ۶۷۳ھ/۱۲۷۵ء میں بیبرس نے ایک بار پھر فوج کشی کی اور مصّیصہ، سیس، طرسوس اور ایاس پر قبضہ کر کے طاوروس کے علاقے پر تاختیں کیں؛ (۳) ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں قلاوون کے تحت سکندرونہ، ایاس اور تل حمدون کے خلاف مہم؛ (۴) ۶۹۷ھ/۱۲۹۷ء، لاجین کی قیادت میں سکندرونہ، تلّ حمدون سیس، آطنہ، مصّیصہ بخیمہ وغیرہ کے خلاف مہم، جس کے دوران میں قلعوں پر قبضہ کر لیا گیا اور پانچ لاکھ درہم خراج عائد کیا گیا؛ (۵) چونکہ رقم کی ادائی باقاعدہ نہیں ہوتی تھی اور قلعوں پر ارمن فوجیں جمی رہیں، لہٰذا ۷۰۳ھ/۱۳۰۳ء میں ایک نئی مہم نے ارمنوں کو خراج پیشگی ادا کرنے پر مجبور کر دیا اور قلعوں کی تسخیر کی تعمیل کرائی؛ (۶) ۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء میں رقوم کی ادائی میں مزید بے ضابطگیوں کے باعث ایک نئی فوج کشی کی گئی، جس میں مغولوں نے ارمنوں کو مدد دی اور مملوکوں کو شکست دی، تو ارمن بادشاہ کو خراج ادا کرنا پڑا؛ (۷) ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء جب کہ خراج بڑھا کر دس لاکھ درہم کر دیا گیا؛ (۸) ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء؛ (۹) ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء میں آیاس پر قبضہ ہو گیا اور ایاس کے محصولات درآمد اور نمک کی فروخت کی آمدنی پر پچاس فیصد کا خراج میں اضافہ کیا گیا؛ (۱۰) ۷۳۵ھ/۱۳۳۵ء میں ایک اور فوج کشی، کیونکہ بغداد کے سوداگروں پر ایاس کی آبادی نے انتقامی حملہ کر کے ان کا سامان لوٹ لیا تھا؛ (۱۱) ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں ملک ناصر محمّد نے ایک نئی مہم بھیجی کیونکہ خراج کی ادائی رک گئی تھی۔ اس نے سیس پر قبضہ کر لیا (اسی

سلسلے میں اس کا قلعہ منہدم کر ڈالا) اور "الفتوحات الجیہانیہ" کے نام سے (جو جیحان کی مسخ شدہ ارمن صورت ہے) قلعوں سے ہتیار رکھوا لیے، جن میں حسب ذیل شامل تھے: مصیصہ، کورہ، ہارونیہ، سروندگار، بیاس، آیاس، نجیمہ اور حمیسہ۔ ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء اور ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں مزید تاختیں کی گئیں۔ مملوکوں کی بار بار یورشوں سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ہر مہم کے بعد ملک پر کوئی مستحکم حکومت قائم نہیں کرتے تھے۔ ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۵ء کی آخری مہم نے سیس کا بطور ایک آزاد بادشاہت کا خاتمہ کر دیا۔ پایۂ تخت سیس بھی مملوکوں کے تصرف میں آ گیا۔ لیو (Leo) پنجم گرفتار ہوا اور ۱۳۸۲ء تک آزاد نہ ہو سکا۔ ارمن کیلیکیائی مملکت مملوک سلطنت میں مدغم کر لی گئی (مندرجۂ بالا واقعات کے لیے دیکھیے بذیل متعلقہ سنین: (۱) المقریزی: سلوک، طبع مصطفٰی زیادۃ و ترجمہ از Quatremere، *Hist. des sult. maml.*؛ (۲) مفضل بن ابی الفضائل، طبع و مترجمۂ Blochet: *Patr. Or.*، جلد ۱۲ و ۱۴؛ (۳) ابوالفداء اور اس کے تکملہ نویس، ابن الوردی، نیز ابن ایاس، ابن کثیر: بدایہ، ابو المحاسن۔ علاوہ ازیں دیکھیے ان مہمات پر رائے، در *Alger AIEO*، ۱۹۳۹-۱۹۴۱ء، ص ۴۲ تا ۵۴؛ مع دیگر حوالجات؛ G. Wiet: *L' Egypte arabe*، در *Histoire de la Nation égyptienne*، ۴: ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۴۹، ۴۶۶، ۴۷۵، ۴۸۳ تا ۴۸۴؛ Zetterstéen: *Beiträge zur Geschichte der Mamluken Sultane*، بمدد اشاریہ نیز رک بہ مصیصہ، آطنہ، ایاس، سیس۔ ارمنوں اور قرہ مان اوغلو کے تعلقات کے لیے رک بہ قرہ مان؛ نیز F. Taeschner: *Al-Umari's Bericht über Anatolien*، (اشاریہ)۔

ایک مملوک والی یورگو اوغلو رمضان نے جو نسلاً ترکمان تھا، ۱۳۷۸ء میں آطنہ میں اپنے پاؤں جما لیے اور ایک چھوٹے سے خاندان رمضان اوغللری [رک بآں] کا بانی ہوا جس کے حکمران برائے نام مملوکوں کے مطیع تھے۔ ۱۴۶۷ء میں کیلیکیا پر شاہسوار نے حملہ کیا، جس کا تعلق خاندان ذوالقدر [رک بآں] سے تھا۔ ۱۴۸۵ء اور ۱۴۸۹ء کے درمیان عثمانی ترکوں نے کیلیکیا پر تسلط جمانے کی کوشش کی، لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے، تا آنکہ ۱۵۱۶ء میں سلطان سلیم اول نے مصر پر چڑھائی کے دوران میں اسے مسخر کر لیا۔ اس نے رمضان اوغالریوں کو حکومت سے علحدہ نہیں کیا، چنانچہ وہ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام تک عثمانیوں کے مطیع رہے، جس کے بعد کیلیکیا کو مکمل طور پر سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۸۳۳ء میں ابراھیم پاشا، جس کے باپ محمد علی نے باب عالی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، کیلیکیا پر فوج کشی میں کامیاب ہوا اور یہ صوبہ عہد نامۂ کتاھیہ کی رو سے اس کے باپ کے حوالے کر دیا گیا۔ اس لشکر کشی کے اثرات اب تک کیلیکیا کے دروں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ۱۸۴۰ء میں کیلیکیا ترکیہ کو واپس کر دیا گیا اور ولایت حلب کا ایک حصہ بن گیا۔ ۱۸۶۶ء میں استانبول سے ایک فوج وہاں بھیجی گئی تاکہ مقامی درہ بیگوں اور قبائلی سرداروں سے مرکزی حکومت کی سیادت تسلیم کرائی جائے۔ اس مہم نے وسیع پیمانے پر زرعی آباد کاری کے لیے زمین ہموار کر دی اور یہ کام ایک حد تک کریمیہ قریم، یورپ میں عثمانیوں کے ہاتھ سے نکلے ہوئے علاقوں اور شمالی افریقہ کے تارکین وطن اور تبادلے میں لیے ہوئے لوگوں کی مدد سے انجام پایا (جودت پاشا: معروضات، در *TTEM*، ۱۴/۹۱ (۱۹۲۶ء): ۱۱۷ ببعد؛ (۲) W. Eberhard؛

Nomads and Farmers in south eastern Turkey; problems of settlement، در Oriens، ۶ (۱۹۵۳ء): ۳۲ تا ۴۹)۔ ۱۹۱۸ سے ۱۹۲۲ء تک اس پر فرانسیسی فوجوں کا قبضہ رہا، پھر فرانس اور ترکیہ کے مابین ہونے والے عہد نامۂ انقرہ کی رو سے اسے ترکیہ کے حوالے کر دیا گیا۔ اب چوکوروؤ کا میدان ترکیہ کے سب سے زیادہ سرسبز زرعی علاقوں میں سے ہے۔

**مآخذ**: متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے قدیم زمانے کے لیے: (۱) Wellhausen: Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden، در NKGW Göttingen، Phil. Hist. Kl.، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۴ ببعد؛ الطبری، الیعقوبی، البلاذری: کتاب العیون، وغیرہ کے ترجمے کے لیے: (۲) Brooks: The Arabs in Asia Minor، ص ۶۴۱ تا ۷۵۰، در JHS، ۱۸ (۱۸۹۸ء): ۱۸۲ تا ۲۰۶ و ۱۹ (۱۸۹۹ء): ۱۹ تا ۳۳؛ (۳) Byzantine and Arabs in Time of the early Abbassids، ص ۷۵۰ تا ۸۱۳، در EHR، ۱۵ (۱۹۰۰ء): ۷۲۸ تا ۷۴۷ و ۱۶ (۱۹۰۱ء): ۸۴ تا ۹۲؛ مابعد کے زمانے کے لیے دیکھیے (۴) Vasiliev: Byzance et les Arabes، ج ۱، فرانسیسی طبع؛ ج ۲ (روسی میں)، ج ۲ حصّہ ۲ (فرانسیسی ترجمہ)؛ حمدانی عہد کے لیے (۵) M. Canard: Sayf al-Daula، Recueil de textes، الجزائر ۱۹۳۴ء؛ (۶) وہی مصنف: Histoire de la dynastie des Hamdânids، جلد ۱، الجزائر ۱۹۵۱ء؛ صلیبی جنگوں اور ان سے ذرا قبل کے دور کے لیے (۷) Grousset: Histoire des Croisades، ۳ جلدیں، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ء؛ (۸) Runciman: History of the Crusades، ۳ جلدیں، ۱۹۵۱ - ۱۹۵۵ء؛ (۹) Chalandon: مذکورہ تصنیفات؛ (۱۰) N. Iorga: Brève histoire de la Petite Arménie d' Armenie Cilicienne؛ (۱۱) L. Laurent؛ de Morgan، Cl. Cahen: بمعہ اشاریہ؛ (۱۲) Michael the Syrian: Chronique، ترجمہ و طبع Chabot؛ (۱۳) Bar Hebraeus: Chronography، ترجمہ و طبع W. Budge؛ (۱۴) The Recueil des Historiens des Croisades، (مغربی، ارمنی اور مستشرق مؤرخ)؛ نیز رک بہ ارمینیہ، مع نقشہ، جس میں کیلیکیا شامل ہے (اس میں Cydnus اور طرسوس کا محل وقوع غلط دیا ہے)؛ نیز نقشۂ کیلیکیا از K. J. Barmadjian؛ مزید برآں رک بہ آطنہ؛ ایاس؛ عین زربہ؛ مصیّص؛ سیس؛ طرسوس اور ان کے متعلقہ مآخذ۔

(M. CANARD)

٭ **اَلْقَیْن (بن جَسْر)**: بالعموم بَنُو القَیْن یا (بحذف "نو") بَلْقَیْن، نسبت قَیْنی، ایک عربی قبیلہ۔ مستند رسمی عربی نسب نامے میں اس کا حقیقی نام نعمان بن جَسْر دیا گیا ہے (دیکھیے Wüstenfeld: Geneal. Tabellen، شجرہ ۲، ص ۲۰؛ ابن دُرَیْد: الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۲۷۳؛ تاج العروس، بذیل مادۂ قین؛ ابن خلّکان: وفیات الاعیان، طبع de Slane، مقالۂ وثیمہ بن موسیٰ، (تقریباً درمیان میں)، وغیرہ۔ بنابریں، اور غالباً صحیح طور پر اسے ایک لقب بھی قرار دیا گیا ہے، کیونکہ القَین کے معنی "لُہار" دھاتوں کے کام کرنے والے، تلوار بنانے والے" کے ہیں (دیکھیے آرامی قیناء kēnāa، قینایا kainâya، "لہار") اور وسیع تر استعمال میں ہر قسم کے دستکار یا کاریگر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ ("غلام" کے معنوں کے لیے جو عربی لغات میں بھی دیے گئے ہیں اور جنہیں Baethgen: Beiträge zur Semit. Religionsgesch.، ص ۱۵۲ نے اپنے استنباطات کے لیے استعمال کیا ہے، میرے پاس کوئی قابل وثوق حوالہ نہیں ہے)۔ اس لقب کا ماخذ شاید یہ حقیقت ہو کہ قبیلۂ بنوالقین کسی زمانے میں درحقیقت دھاتوں کا کام کرتے تھے یا شاید

کان کنی ان کا پیشہ ہو۔ چنانچہ قران بن بلی کو بھی، جو مشہور سلیم یا قران کی کان میں کام کرتے تھے، بنوالقین "لہار کے بیٹے" یا القیون "لہار" کہتے تھے دیکھیے یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۸۶۵ ببعد؛ البکری: معجم طبع Wüstenfeld، ص ۲۰ = Wüstenfeld: *Die Wohnsitze u. Wanderungen der Arab. Stämme*، در *Abh d. Gesellsch. d. Wiss zu Göttingen*، ۱۳: ۲۸ Nöldeke غلطی سے *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۳۰: ۱۸۱، حاشیہ ۹ میں مندرجہ ہمارے بنوالقین سے متعلق بتایا ہے)؛ Sprenger: *Die alte geographie Arabiens.*، پیرا ۳۱۹ اور ص ۲۸ س ۱، اور Wüstenfeld: *Register zu den Geneal. Tabellen*، ص ۱۶۲۔ تاہم اس قبیلے کے قدیم اشعار میں مذکور ہونے سے اور ان تاریخی واقعات سے جو اس کی طرف منسوب ہیں، یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ ہر لحاظ سے ایک حقیقی بدوی قبیلہ تھا۔ لہذا بنوالقین کے صنعتی اشغال کے عہد کی تلاش بہت قدیم زمانے میں کرنی پڑے گی (دیکھیے Sprenger، کتاب مذکور، ص ۳۲۰)۔ بنوالقین کے لقب کی ایک اور وجہ بالکل ناممکن معلوم نہیں ہوتی۔ بدوی عرب جو ہر قسم کی دستی محنت و مشقت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، القین اور بنوالقین کو بطور حقارت آمیز القاب کے استعمال کرتے تھے۔ دیکھیے فرہنگ نقائض جریر و الفرزدق بذیل مادۂ قین، جہاں Bevan نے ۹۰ کے قریب حوالے دیے ہیں جو سب کے سب نقائض کے ہیں۔ یہاں خود الفرزدق "ابن القین" یا "ابن القیون" کے نام سے ۱۸ مرتبہ ہمارے سامنے آتا ہے، اور اس کا خاندان بنوالقین کے نام سے تین مرتبہ پیش ہوتا ہے، نیز دیکھیے قیس بن الخطیم: دیوان، (طبع Kowalski)، عدد ۱۰، شعر ۱۱؛ حسان بن ثابت: دیوان، (طبع Hirschfeld)، عدد ۱۲۹ اور شعر ۴، حماسة البحتری، (طبع شیخو)، عدد ۳۳۲، شعر ۱ اور طرماح: دیوان، (طبع Krenkow) عدد ۱۹، شعر ۲۰۵۔ اس بنا پر ہمارے اس قین کے بارے میں بھی کم سے کم یہ خیال ہے کہ یہ بھی ایک طرح کا دشنام آمیز لقب ہے جو اس قبیلے کے نام کے ساتھ چسپاں ہو گیا ہے۔

بنوالقین، قضاعة کے عظیم الشان قبائلی نظام کی ایک شاخ تھے۔ قضاعہ دراصل جنوبی عرب (یمن) کے رہنے والے تھے، اور تاریخی زمانے میں بالائی شمالی علاقے، شام و الجزیرة (میسوپوٹیمیا) اور عراق میں انہوں نے مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی تھی، اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہاں یا تو وہ سب کے سب یا ان میں سے اکثر عیسائی ہوگئے تھے (دیکھیے Wüstenfeld: *Tabellen*، محل مذکورہ؛ ابن درید، کتاب مذکورہ؛ ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۵۱؛ ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۲: ۵۸، وغیرہ)۔ صحاح اور اس کے اتباع میں لسان العرب اور تاج العروس (بذیل مادہ ق ۔ ی ۔ ن،) اور نیز مقامات الحریری کے حاشیے، (ص ۹۰) میں بنوالقین کو بنواسد میں شامل کیا گیا ہے، اس کا باعث غالباً محض علمی لاپروائی ہے جس کی وجہ سے اسد کو جسے عرب کے سلسلہ ہائے نسب میں بنوالقین کا پردادا بتایا گیا ہے (دیکھیے Wüstenfeld: *Tabellen*، شجرہ عدد ۲)۔ بنو اسد کے نامور مضری قبیلے کے گمنام بطل سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ بیان بھی منفرد ہونے کے علاوہ لاعلمی کی دلیل ہے کہ بنوالقین بنوتمیم میں سے تھے (تاج العروس، محل مذکور)۔ قبائل بنوالقین کا مقام سکونت) جو تخمیناً

Arabia Petraea [یعنی Petra کے قدیم شہر سے متعلق علاقے] کے مطابق ہے۔ جزیرہ نمائے سینا سے شروع ہو کر شام کی سرحد کے ساتھ ساتھ اردن کے مشرقی علاقے کے اندر دور تک چلا گیا ہے (دیکھیے Wüstenfeld : *Register zu geneal. Tabellen*، ص ۱۷۳، جہاں پورا بیان بالکل درست نہیں ہے؛ Sprenger : کتاب مذکور، ص ۲۰۳ بعد؛ Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۲ : ۲۳۲؛ ۳ : ۳۳۵، ۳۵۲؛ Nöldeke : *Über die Amalekiter u. einige andere Nachbarvölker der Israeliten*، در Benfey : *Orient u. Occident*، ۲ : ۶۲۵؛ الہمدانی : جزیرۃ العرب، طبع Müller، ۱ : ۱۳۱ بعد؛ Sprenger : کتاب مذکور، پیرا ۳۲؛ عروہ بن الورد، طبع Nöldeke، ص ۳۲ = ابو تمام : الحماسہ، طبع Freytag، ۱ : ۲۲؛ شرح : الاغانی، ۱۳ : ۱۲۳؛ الیعقوبی : کتاب البلدان، در *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع de Goeje، ۷ : ۳۲۶؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۳ : ۹۵۳؛ ۳ : ۳۱۳؛ الواقدی : المغازی، مختصر ترجمہ از Wellhausen، ص ۳۱۵؛ Sprenger : *Das Leben u. die Lehre des Propheten Mohammad*، ۳ : ۲۹۵؛ ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، (طبع Tornberg)، ۲ : ۷۸ بعد؛ اور نقشے در Blau : *Arabien im Sechsten Jahrhundert*، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۲۳ : ۵۵۹ اور در Caetani : *Annali dell' Islam*، ۲ : ۲، کتاب کے آخر میں انہیں مشکل ہی سے خالص عربی خاندان سمجھا جا سکتا ہے (ابن اسحٰق میں انہیں انواع و اقسام کے ہمسایہ قبائل کے ساتھ مستعربہ کہا گیا ہے؛ دیکھیے الطبری : تاریخ، طبع de Goeje، ۱ : ۱۶۱۱ اور ۲۳۴۷)۔

تاریخ : جن اشعار اور حکایات میں ایام العرب اور قدیم زمانے کے دیگر واقعات کا ذکر آتا ہے، ان میں بنو القین مخصوص الدار کی بدوی جنگوں میں بنو کلب کے قبائل کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں (الحماسۃ، محل مذکور، ص ۷۷؛ یاقوت : کتاب مذکور، ۳ : ۳۰۳؛ ابن الاثیر : کتاب مذکور، ۱ : ۴۷۳؛ ابن سعد : طبقات، طبع Sachau، ۲/۳ : ۲۷ بعد؛ = ابن الاثیر : اسد الغابہ، ۲ : ۲۲۳ — ابن حجر : الاصابۃ، ۲ : ۵۳ = Sprenger : *Das Leben u. die Lehre des Prophten Mohammad*، ۱ : ۳۰۱؛ نیز یاقوت : کتاب مذکور، ۴ : ۹۳) اور اسی طرح بہراء (البلاذری : فتوح البلدان، طبع De Goeje، ص ۲۸۳ = ابن الفقیہ : البلدان، در *Bibl. Geogr. Arab.*، ۵ : ۱۸۲ بعد)، غسان (حمزۃ الاصبہانی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۲۱، جہاں بنی القین (bbny' L-kyn) کے بجائے بنی القیرین (ybny' L-kbryn) پڑھنا چاہیے)، غطفان (الاغانی، ۲ : ۱۳۹)، وغیرہ کے خلاف جنگ موتہ میں نہر یرموک (Hieromax) پر اور غالباً جنگ فحل میں یہ لوگ قبائل قضاعہ، لخم اور جذام کے دوش بدوش بوزنطی جھنڈے کے نیچے [مسلمانوں کے خلاف] لڑے، کیونکہ بوزنطی اقتدار کو کم و بیش تمام وہ عرب قبائل جو شام کی سرحدوں پر سکونت پذیر تھے [اور عیسائیت اختیار کر چکے تھے] تسلیم کرتے تھے (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۹۲؛ الطبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۶۱۱، ۲۳۴۷)؛ ابو اسمعیل البصری : فتوح الشام، طبع Lees، ۱ : ۹۷، ۱۱۳؛ Caussin de Perceval : کتاب مذکور، ۳ : ۲۱۲؛ Sprenger : *Das Leben u. die Lehre*، ۳ : ۲۹۲، حاشیہ ۲؛ Caetani : کتاب مذکور، ۱/۲ : ۸۳؛ ۱/۳ : ۲۰۶ وغیرہ)؛ الطبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۷۲، میں سیف بن عمر کہتا ہے کہ ارتداد کا وہ طوفان جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات پر تقریباً عرب بھر میں پھیل

گیا تھا، اس سے بنو القَین بھی اثر پذیر ہوے (دیکھیے Caussin de Perceval : کتاب مذکور، ۳ : ۳۴۵، ۳۵۲، اور Caetani، کتاب مذکور، ۲/۱، ۵۸۳ تا ۵۸۵) - اس بیان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یہ قبیلہ پیغمبر اسلام کی حیات ھی میں مدنی حکومت کی اطاعت قبول کر چکا تھا، لیکن یہ بات مجھے پورے طور پر قابل وثوق نہیں معلوم ہوتی۔ مروان اوّل اور عبد اللہ بن الزُّبیر کی خانہ جنگی میں ہم بنو القَین کو جنوبی عربستان کے باشندے ہونے کے سبب سے قدرتی طور پر مروان کی طرفداری کرتے ہوے پاتے ھیں (الطَّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۴۷۸؛ المسعودی : التنبیہ والاشراف، در Bibl. Geogr. Arab، ۸ : ۳۰۸، وغیرہ)، اور بہلول بن بشر کُثارہ کے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں خروج کے وقت ہم انھیں پھر بنو اُمیّہ کی ملازمت میں پاتے ھیں (الطُّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۳ ببعد، اور ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، ۵ : ۱۵۶) - اس کے بعد انھوں نے خلیفہ ہارون الرّشید کے عہد میں ۱۷۶ھ/۷۹۲ء کی دمشق کی شورشوں میں بہت بڑا حصہ لیا۔ ان شورشوں میں یہ اور قَیس (نزاری) مل کر دیگر یمنیوں کے خلاف لڑے (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۸۷ ببعد) - اس کے بعد ہمیں ان لوگوں کے بارے میں کچھ معلومات نہیں ملتیں۔

نشوان کی کتاب شمس العلوم کے بیان کے مطابق لُقمان القَین بن جسر القضاعی کا ایک غلام تھا (دیکھیے Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm، طبع عظیم الدّین احمد، ص ۹۵)۔

اس قبیلے کا ایک مشہور فرد ابو الضحّان [حَنظَلَہ بن شرقی] القینی شاعر [م ۶۵۰ء] ہے (دیکھیے Guidi : Tables alphab. du Kitâb al-Agânî، ص ۴۱۷؛ ابن قُتَیبہ : کتاب الشّعر والشّعراء، طبع de Goeje، ص ۲۲۹ ببعد؛ ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۴۱۷؛ ابن خلّکان : وَفَیات الأعیان، بولاق ۱۲۹۹، ۱ : ۱۸۱، اور الحماسة، محل مذکور، ص ۵۵۸؛ [نیز دیکھیے ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ص ۴۵۳ و ۴۵۴؛ النویری : نہایة الارب، ۲ : ۳۵۱؛ القلقشندی : نہایة الارب، ص ۷۱۔

H. Ewald (Gesch. d. Volkes Israel، ۱ : ۳۳۷) نے ہر طرح کی احتیاط کے ساتھ عہد نامۂ قدیم کے قاین Kayin (= قَین Kain) یا Kēnites کا رشتہ اس قبیلۂ قین سے جوڑ دیا ہے۔ Nöldeke نے پہلے تو اسے ایک ممکن نظریہ مان کر اور بعد میں زیادہ وثوق سے اس کا اتباع کیا ہے۔ (Über die Amalekiter، کتاب مذکور، ص ۶۳۴ ببعد؛ Zeitschr. d. Deutsch. Morgen Gesellsch.، ۴۰ : ۱۸۱) اور Cheyne اور Black کی Encycl. Biblica، ۱ : ۱۳۰ - Kēnites فلسطین کے جنوب میں قدیم نجب میں جس کا بعد میں نام ادومیا Idumaea ہو گیا، آباد تھے؛ یہی دراصل وہ علاقہ ہے جہاں ہم بلقَین کو آباد پاتے ہیں۔ علاوہ ازیں Kēnites بھی بظاہر بلقَین کی طرح خانہ بدوش تھے۔ Stade : Zeitschr. für d. Alttest. Wiss.، ۱۴ : ۲۸۷، اور Sayce : Early Israel and the Surrounding Nations، ص ۹۱ ببعد؛ نیز Hastings : Dict. of the Bible، بذیل مادّۂ Kenites میں اس نام [قَین] کی وجہ سے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے انھیں لہاروں کا ایک قبیلہ بتایا گیا ہے، لیکن وہ اپنے قارئین کو اس بات کا کوئی ثبوت نہیں دے سکے کہ یہ لوگ تاریخی زمانے میں لہار تھے۔ Stade نے Wellhausen : Die Composition des Hexateuchs، ص ۳۰۵، کا اتباع کرتے ہوے Cain Kēnites کو ہابیلی

کے بھائی [قابیل] کا مترادف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۸۵ بعد) اور یہی رائے Die Israeliten und ihre Nachbar- : Ed. Meyer stämme، ص ۲۹۵ بعد؛ Die Völker : Procksch Alt palästinas، ج ۱، حصہ ۲، از Das Land der Bibel، ص ۷۳، وغیرہ، نے اختیار کی ہے، لیکن مقالہ نگار اس رائے کو Encycl. Bibl. : Nöldeke، محلّ مذکور، سے اتفاق کرتے ہوئے نہایت مشکوک سمجھتا ہے۔ یہ دونوں مذکورۂ بالا اتفاق مطابقتیں اس بات کے لیے کافی نہیں ہیں کہ Kēnites کو بلقین کا مرادف سمجھا جائے۔ "خروج" کے بعد قینیوں کا کسی کتاب میں تذکرہ نہیں ملتا (باستثنائے ریخابی Rekhabites، لیکن ان کا قاین Kayin میں شامل ہونا پورے طور پر یقینی نہیں ہے)۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ بعد کے زمانے تک موجود رہے ہوں، لیکن یہ بہت ہی جسارت انگیز مفروضہ ہے کہ ایک چھوٹا سا قبیلہ جو عہد عتیق میں کہیں مکمل طور پر خود مختار دکھائی نہیں دیتا، "خروج" کے بعد ایک ہزار سال تک زندہ رہا ہو اور اس کے اختتام پر بھی ایسے قابل اعتنا قوت اور فارغ البالی، خواہ دوسرے قبائل کو اپنے میں ضمّ کرنے کی وجہ سے ہی سہی، حاصل ہو۔ مزید براں نام قین ہرگز کوئی نام نہ تھا (دیکھیے Register zu den Geneal. Tabellen : Wüstenfeld، ص ۱۷۳؛ Handbuch der nord- : Lidzbarski semitischen Epigraphik، ص ۳۶۲؛ نیز : Likmaan Zur Entzifferung d. thamud. Inschriften، ص ۵۴)۔ اس کے بارے میں دیکھیے Ed. Meyer، کتاب مذکور، ص ۳۹۹۔

**مآخذ** : (مذکور بالا کتابوں کے علاوہ) : (۱) الطبری : تاریخ، (طبع de Goeje)؛ (۲) الاغانی؛ اور (۳) یاقوت : معجم، (طبع Wüstenfeld)، دیکھیے ان سے متعلق اشاریے؛ [(۴) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۴۵۳؛ (۵) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، (بالخصوص مآخذ)]۔

(A. Fischer [و ادارہ])

**قَیْنُقَاع** : بنو قَیْنُقَاع یَثْرِب کا ایک یہودی ⊗ قبیلہ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری سے پہلے وہاں تین یہودی قبیلے، یعنی بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع آباد تھے۔ بقول ابن خلدون یہ لوگ مدینے کی ایک جانب رہتے تھے۔ ان کے پاس نہ کھیت تھے نہ باغات۔ وہ تاجر تھے یا سنار۔ حضرت عبداللہ بن سلامؓ اسی قبیلے سے تھے۔ بنو قینقاع کے سات سو جنگجو آدمی تھے جن میں سے تین سو زرہ پوش تھے۔ مدینے میں تشریف لانے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہود مدینہ یعنی بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ سے ایک تحریری معاہدہ کیا جس کی رو سے تمام مسلمان باختلاف قبائل و شعوب ایک الگ امت قرار پائے اور یہود الگ قوم؛ یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے پوری مذہبی آزادی کا اعلان و اقرار کیا گیا؛ فریقین کے درمیان باہمی جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی ذات گرامی کی طرف رجوع کرنے کا معاہدہ طے پایا کہ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوگا تو فریقین مل کر اس کا مقابلہ کریں گے اور مسلمان اور یہودی اپنے اپنے آدمیوں کا خرچ خود برداشت کریں گے۔ اسی معاہدے میں مدینے کو حرم قرار دیا گیا (دیکھیے ابن ہشام : السیرة، ۲ : ۱۱۹ تا ۱۲۳)۔

غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی و ظفرمندی نے بنو قینقاع اور دیگر یہودی قبائل کے دلوں میں

آتش حسد و عداوت بھڑکا دی۔ اگرچہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان عہد مسالمت و مناصرت موجود تھا اور یہودی بھی اپنے مذہب کو اسلام کی طرح الہامی مانتے تھے اور اپنے آپ کو صاحب کتاب سمجھتے تھے، لیکن انھیں قریش مکہ کی ہزیمت و شکست سے بڑا دکھ اور رنج و قلق ہوا۔ ان کی سیاسی اور دینی رگ تعصب پھڑک اٹھی۔ مسلمانوں کی سربلندی اور ظفر مندی خار مغیلاں بن گئی۔ اسلام کی بڑھتی ہوئی طاقت کو اپنے لیے خطرے کا موجب سمجھا۔ مسلمانوں کے خلاف وہ پوشیدہ عداوت جو ان کے دلوں میں موجود تھی اب رونما ہونے لگی۔ یہود کھلے بندوں اپنی اسلام دشمنی کا اظہار کرنے لگے اور اسلام کو مٹانے کے لیے سازش کا آغاز کر دیا۔ جنگ بدر میں شکست خوردہ کفار مکہ سے ان کی ہمدردی بڑھ گئی۔ یہود کے شعرا برملا مسلمانوں کی ہجو کرنے لگے اور اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے خلاف زبان طعن دراز کرنے لگے۔ کعب بن اشرف بنو قینقاع کا شاعر اور سردار تھا۔ اس نے بھی اسی قسم کی ہرزہ سرائی کی۔ مسلمان خواتین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی شان اقدس میں گستاخ اور بے باک طرز گفتگو اختیار کی۔ کعب کو اسلام دشمنی کی مروڑ اٹھی اور وہ بیچین ہو کر کفار مکہ کے پاس پہنچا اور انھیں مسلمانوں اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خلاف بر انگیختہ کیا۔ کفار کے مقتولوں کے مرثیے کہے۔ مختصر یہ کہ ہر حیلے بہانے سے کفار مکہ کو اسلام کے خلاف اکسایا اور بھڑکایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بنو قینقاع کی غداری، بد عہدی اور بغاوت کے آثار دیکھ کر ان کے سرکردہ لوگوں کو جمع کیا اور وعظ و نصیحت کرتے ہوئے ان کے سامنے اسلام پیش کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بارے میں جو کچھ وہ اپنی الہامی کتابوں کے ذریعے جانتے تھے، انھیں یاد دلایا۔ آپؐ نے فرمایا کہ تمھیں خوب معلوم ہے کہ میں اللہ کی طرف سے رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں اور دعوت اسلام سے انکار کی صورت میں تمھارا انجام وہی ہوگا جو بدر میں کفار مکہ کا ہوا تھا۔ اس دعوت پر غور و فکر کرنے اور اللہ تعالٰی کے عذاب اور گرفت سے ڈر جانے کے بجاے وہ سرکشی اور تمرد کے عالم میں اپنی قوت و طاقت کا رعب جمانے لگے۔ غرور و نخوت میں آ کر یہاں تک کہ دیا کہ جب آپ کو ہمارے ساتھ معاملہ پڑے گا تو معلوم ہو جائے گا کہ ہم کون لوگ ہیں (ابن کثیر: السیرة النبویه، ۳: ۵؛ ابن خلدون، اردو ترجمہ، ۱: ۳۲۲ تا ۳۲۳)۔

اسی اثنا میں ایک اور افسوسناک اور تکلیف دہ واقعہ پیش آ گیا۔ بقول البلاذری ایک مسلمان خاتون اپنا زیور بنوانے کے سلسلے میں بنو قینقاع کے محلے میں ایک یہودی سنار کی دکان پر گئی (بقول ابن کثیر ایک عرب عورت وہاں دودھ بیچنے گئی) (السیرة النبویة، ۳: ۶) تو اس یہودی سنار نے مسلم خاتون سے چھیڑ خانی اور نازیبا مذاق کرتے ہوے اس کی بے حرمتی اور رسوائی کی۔ وہ عورت دہائی دینے لگی۔ اس کی فریاد سن کر ایک مسلمان نے دینی غیرت وحمیت کے عالم میں اس یہودی سنار کو قتل کر دیا۔ جوش انتقام میں یہودیوں نے بھی اس مسلمان قاتل کو شہید کر دیا۔ اس پر ہنگامہ و فساد ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مدینۂ منورہ میں ابو لُبابہ بشیر بن عبدالمنذر انصاریؓ کو اپنا نائب مقرر کیا اور خود بنو قینقاع کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوے۔ آپؐ نے مسلمان مجاہدوں کو ساتھ

لے کر بنو قینقاع کا محاصرہ کر لیا جو پندرہ دن تک جاری رہا ۔ یہودیوں نے تنگ آ کر غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم سے انھیں قیدی بنا لیا گیا اور مُنذر بن قُدامہ السُّلمی کو ان کا نگران مقرر کیا گیا ۔ عبداللہ بن اُبَیّ نے ان کی سفارش کی اور بڑی منت سماجت کر کے رحمۃ للعلمین ؐ سے ان کی جان بخشی حاصل کر لی ۔ آپ ؐ نے حکم دیا کہ بنو قینقاع کو ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا جائے؛ چنانچہ وہ شام میں بمقام اَذْرِعات جا آباد ہوے اور کچھ عرصے کے بعد معدوم ہو گئے ۔ ان کا مال و دولت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا (البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۰۸ تا ۳۰۹) ۔

یہود بنو قینقاع کا جرم بڑا سنگین تھا ۔ انھوں نے عہد مسالمت و معاونت کے باوجود بد عہدی اور غداری کی ۔ اسلام کے خلاف ان کی سازش اور دشمنان اسلام سے ساز باز کا تقاضا تو یہ تھا کہ ان کے خلاف سخت اقدام کیا جاتا اور انھیں قرار واقعی سزا دی جاتی، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے جو پیکر رحم و کرم اور مجسمۂ رحمت و رافت تھے، عبداللہ بن ابی کی سفارش کو شرف قبولیت بخشا اور ان بد عہد اور غدار یہودیوں کو قتل کرنے کے بجائے جلا وطن کر دیا اور یہ کم سے کم سزا تھی جو ان کے لیے تجویز کی گئی ۔ غزوۂ بنو قینقاع کی تاریخ میں مؤرخین اور سیرۃ نگاروں کے درمیان اختلاف ہے ۔ البلاذری اور ابن خلدون وغیرہ شوال ۲ھ بتاتے ہیں جب کہ ابن کثیر وغیرہ نے ۳ھ کو ترجیح دی ہے ۔ یہ بات تو قطعی ہے کہ یہ غزوۂ بدر کے بعد اور غزوۂ احد سے پہلے پیش آیا ۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ آمَر محرم ۳ھ میں قبیلۂ غطفان کے خلاف لشکر کشی کی صورت میں پیش آیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مدینے میں اپنا نائب مقرر فرمایا اور خود نجد کی طرف روانہ ہوے جہاں آپ صفر کا مہینا گزار کر کسی لڑائی کے بغیر واپس تشریف لے آئے ۔ پھر ربیع الاوّل ۳ھ میں ایک لشکر لے کر حجاز میں مقام بُحران تک گئے جہاں ایک کان ہے، مگر قریش سے جنگ کی نوبت نہ آئی ۔ آپ وہاں کچھ عرصے تک قیام فرمانے کے بعد مدینے واپس تشریف لے آئے ۔ چونکہ غزوۂ بنو قینقاع اس کے بعد پیش آیا، لہذا اس کی تاریخ ۳ھ متعین کی جا سکتی ہے ۔

**مآخذ** : (۱) ابن سعد : الطبقات، ۲/۱ : ۲۹؛ (۲) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۰۸ تا ۳۰۹؛ (۳) وہی مصنف : فتوح البلدان (دخویہ)، ص ۲۱؛ (۴) ابن ہشام : السیرۃ، ۳ : ۵۰ (قاہرہ ۱۳۵۶ھ)؛ (۵) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۱۵۴؛ (۶) ابن سید النّاس : عیون الاثر، ۱ : ۲۹۴؛ (۷) ابن کثیر : السیرۃ النبویۃ، ۳ : ۵ و ۶ (= البدایۃ و النہایۃ، ۴ : ۳ و ۴)؛ (۸) المقریزی : اِمتاع الاَسماع، ۱ : ۱۰۴؛ (۸) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۱ : ۴۰۸؛ (۹) محمد جمال الدین سرور : قیام الدولۃ العربیۃ الاسلامیۃ فی عہد النبوۃ، (قاہرہ ۱۹۵۲ء)، ص ۱۰۳ تا ۱۰۶؛ (۱۰) امین دویدار : صور من حیاۃ الرسول، (قاہرہ ۱۹۵۸ء)، ص ۳۳۴ تا ۳۳۷؛ (۱۱) شیخ عنایت اللہ : اردو ترجمہ تاریخ ابن خلدون (لاہور ۱۹۶۰ء)، ۱ : ۳۳۲ تا ۳۳۳؛ (۱۲) شبلی نعمانی : سیرت النبی، ۱ : ۴۰۲ تا ۴۰۵؛ (۱۳) ابن القیم : زاد المعاد ۔ (عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا) ۔

(ادارہ)

**قَیِّم** : (ع)؛ لغوی معنی ”وہ شخص جو *

"سیدھا کھڑا ہو" پھر (ب، علٰی، ل یا لفظ مضاف الیہ کے ساتھ) : وہ شخص جو کوئی ذمّے داری قبول کرلے؛ کسی شے یا شخص کی نگہداشت کرے اور اس پر اختیار بھی رکھے؛ "چنانچہ زمانۂ قبل از اسلام کے شاعر القطامی (دیوان، طبع Barth لائیڈن ۱۹۰۲ء، عدد ۲۶) کے ہاں "پانی کے قیّم" کا ذکر ملتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو پانی کا ذمّے دار اور نگران ہو۔ اسی طرح شاعر باعث بن صریم (ابو تمام: دیوان الحماسہ، طبع Freytag، ص ۲۶۹، شعر ۲) ایک عورت کے قیّم کا ذکر کرتا ہے، جس سے مراد ہے وہ شخص جو اس کی ضروریات کی کفالت کرے، یعنی اس کا شوہر۔ اوّل الذّکر معنی (نگران وغیرہ) کا اطلاق کئی ممکنہ صورتوں میں ہوا ہے، مثلاً کسی عام رفاہی ادارے کا ناظم، حماموں کا ناظم، کسی کا نگران؛ کسی بزرگ کی قبر کا مجاور وغیرہ؛ البخاری: الصحیح، کتاب الدعوات، باب ۱۰ (طبع Krehl - Juynboll، ۱۹۰۸ء) میں تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی عبادت شبانہ کے ذکر میں یہ کلمہ زمین و آسمان کے ناظم (مدبّر) کے معنی میں خدا کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ [ولک الحمد انت قیّم السّمٰوات و الارض]؛ یہی مفہوم عمر بن ابی ربیعہ (طبع P. Schwarz عدد ۹۰، ص ۱۱) کے یہاں بھی نظر آتا ہے جہاں شاعر مذکور دین القیّم کی سوگند کھاتا ہے۔ طبعاً قرین قیاس یہ امر ہے کہ یہاں یہ لفظ قرآنی کلمہ الدین القیّم (۹ [التوبۃ]: ٦) یعنی دین مستقیم کی تقلیب (توصیفی سے خاص غالباً بضرورۃ وزن) ہے (دیکھیے Wright: Grammar، ۲: ۹۵ بعد اور القسطلانی: شرح البخاری، کتاب الصوم، باب ۷٦ خاتمہ).

احادیث میں ملتا ہے: قیّم بمعنی محافظ، مدبر اور منتظم؛ قوّام کے معنی ہیں: مرد عورتوں کے امور کا انتظام کرنے والا، ان کی کفالت کرنے والا اور ان پر احکام نافذ کرنے والا۔ بعض احادیث میں کہا گیا ہے کہ قیامت کے قریب عورتوں کی تعداد مردوں کی نسبت سے یہاں تک بڑھ جائے گی کہ ہر پچاس عورتوں کے لیے صرف ایک قیّم ہوگا.

اس کے وصفی معنی "قدرت رکھنے والا" (فضیلت رکھنے والا ایک صنف علم میں)، غالباً "فراہم کرنے والا"، "مالک" وغیرہ جیسے معانی کی قسم سے ہیں۔ بہ معنی یاقوت: معجم (طبع Wüstenfeld)، ۲: ۲۲۵ س ۱۸ میں ایک عالم کے حالات میں ملتے ہیں۔ باستعمال دیگر قیّم کے وصفی معنی "درست و صحیح" بھی ہیں۔ شاید اس قسم کی تراکیب اوّل الذّکر معنی سے بروے علم بیان علٰحدہ علٰحدہ بنا لی گئی ہیں۔

**مآخذ**: (متن کی طرح یہاں بھی زیادہ تر Prof. A. Fischer لائپزگ اور Prof. A. G. Wensinck کے دیے ہوے حوالوں سے ماخوذ ہیں)؛ قیّم: ناظم و نگران (۱) البخاری: الصحیح، کتاب الوصایا، باب ۳۲ (طبع Krehl-Juynboll، ۲: ۱۹۹، س ۲) اور القسطلانی، بذیل حوالۂ مذکور؛ (۲) یاقوت: کتاب مذکور، ۳: ۸۵٦، ۱۳؛ (۳) المقّری، ۱: ۵٦۷، ۲۰؛ (۴) الطبری (طبع ڈخویہ)، ۱/۲: ۸۱٦، س ۱۱؛ (۵) القزوینی: آثار البلاد، طبع Wüstenfeld)، ۲: ۱۲۵، ۳ نیچے سے؛ شوہر: (۱) البخاری: کتاب مذکور، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (طبع Kr. - J.، ۳: ۴٦۳، س ۷ نیچے سے) و بمواضع کثیرہ؛ (۲) عمر بن ابی ربیعہ: کتاب مذکور، قصیدہ، عدد ۲٦۹، ۳؛ صحیح سالم: (۱) سورہ ۹، آیۃ ۳٦ اور بمواضع کثیرہ؛ (۲) سورۃ ۹۸، آیۃ ۳ اور البخاری: کتاب مذکور، ایمان، باب ۳۳ (Kr.-J.، ۱: ۱۹، س ۱٦) میں قرآن کی اس آیت کے اقتباس پر القسطلانی کا حاشیہ۔

(A. SCHAADE)

⊗ **القیّوم** : (ع)؛ اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ایک نام۔ یہ قائم سے صیغۂ مبالغہ ہے۔ قیّوم، قیّام اور قیّم ایک ہی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ بقول الفرّاء قیّوم دراصل فَیْعُوْل کے وزن پر قَیْوُوم تھا؛ یا اور واؤ کے ادغام کی وجہ سے یا مشدّد (یّ) ہو کر قیُّوم بن گیا۔ القیُّوم کا لفظ قرآن مجید میں تین مقامات پر آیا ہے: (۱) اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۥ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ (۲ [البقرة] : ۲۵۵)، یعنی اللہ وہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے، سب کا سنبھالنے والا ہے، اسے نہ اونگھ آسکتی ہے نہ نیند؛ (۲) اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (۳ [آل عمرٰن] : ۲)، یعنی اللہ وہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ حیّ و قیّوم ہے؛ (۳) وَعَنَتِ الْوُجُوْہُ لِلْحَیِّ الْقَیُّوْمِ (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۱)، یعنی حشر کے روز حی و قیوم کے سامنے چہرے جھکے ہوے ہوں گے.

مفسرین اور اہل لغت نے اپنے اپنے انداز میں القیوم کی تفسیر و توضیح کر کے اس لفظ کے مفہوم کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ امام لغت الزمخشری نے القیوم کے معنی بیان کرتے ہوے لکھا ہے: الدَّآئِمُ الْقِیَامِ بِتَدْبِیْرِ الْخَلْقِ وَ حِفْظِہٖ (الکشاف، بذیل آیت اوّل)، یعنی وہ ذات جو ہمیشہ رہنے والی اور مخلوق کی ضروریات زندگی بہم پہنچانے والی اور نگہداشت کرنے والی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ قرآن مجید میں اونگھ اور نیند کا نہ آنا بطور تاکید بیان کیا گیا ہے، کیونکہ مخلوقات کی نگہداشت اور ضرورت کی ہر چیز مہیا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالٰی اونگھ اور نیند سے بالکل منزہ اور پاک ہو۔ غفلت اور سہو اللہ تعالٰی کی صفت قیومیت کے منافی ہے، اس لیے ایسی ہر صورت کی یہ کہہ کر نفی کر دی کہ اسے اونگھ یا نیند نہیں آسکتی۔ امام راغب نے بھی مفردات میں یہی مفہوم ادا کیا ہے.

امام فخر الدّین الرازی اس کے معنی بیان کرتے ہوے لکھتے ہیں، قائم بنفسہ فی ذاتہ و وجودہ۔ امام الشوکانی (فتح القدیر): القائم بذاتہ و المقیم لغیرہ؛ مجد الدین فیروز آبادی (بصائر ذوی التمییز، ۴: ۳۰۸): القائم الحافظ لکل شیء و المُعطی لہ ما بہ قِوامُہ؛ الضحاک: الدائم الوجود الذی یمتنع علیہ التغیر، یعنی ایسی ذات جو ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والی ہے اور قطعاً تغیر پذیر نہیں ہے۔ لسان العرب (بذیل مادۂ ق و م) میں القیوم کے ضمن میں بہت سے ائمۂ لغت کے اقوال درج کیے گئے ہیں، مثلاً الزجاج: القائم بتدبیر امر خلقہ فی انشائھم و رزقھم و علمہ باَمْکِنَتِھِم؛ مجاہد: القائم علی کل شیء؛ قتادہ: القائم علی خلقہ باٰجالھم و اعمالھم و ارزاقھم؛ ابوعبیدہ: القائم علی الاشیاء؛ الجوھری: القائم بامر خلقہ فی انشائھم و رزقھم و علمہ بمستقرھم و مستودعھم، القائم بنفسہ مطلقاً لا بغیرہ، و ھو مع ذٰلک یقوم بہ کُلّ موجود۔ ان تمام توضیحات کا مقصد یہ ہے کہ القیوم اللہ تعالٰی کا صفاتی نام ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی ذات سے قائم ہے اور تمام کائنات اور ساری مخلوقات کی زندگی اور قیام کا سبب و باعث بھی وہی ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔ وہ سب کا خالق و رازق ہے۔ وہ سب کو روزی دیتا ہے۔ وہ سب کی حفاظت و نگہداشت اور دیکھ بھال کرتا ہے۔ وہ سب کی ضرورتیں بھی پوری کرتا ہے اور سب کو سنبھالتا ہے۔ ساری کائنات کا قیام اس پر منحصر ہے.

القیوم کے لفظ نے ان تمام شکوک و شبہات اور اوہام باطلہ کا ازالہ کر دیا جو مختلف مذاہب کے ماننے والوں نے اللہ تعالٰی کے بارے میں پیدا

در دیے نہیں نیز اللہ تعالی کے متعلق کسی باپ یا کسی بیٹے کے تصور کی پوری طرح نفی کر دی گئی ہے ۔

الحیّ اور القیّوم اکثر اکٹھے استعمال ہوے ہیں ۔ حی کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہمیشہ سے صفت حیات سے متصف ہے ۔ وہ زندہ ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا ۔ قیوم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ قائم و دائم، نگران و محافظ، خالق و رازق، علیم و خبیر اور لا زوال اور غیر متغیر ہے ۔ الحی القیوم کو اسم اعظم بھی کہا گیا ہے ۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو جب کوئی پریشانی ہوتی تو آپؐ یَا حَیُّ یَا قَیُّومُ بِرَحْمَتِکَ اَسْتَغِیْثُ پڑھا کرتے (الترمذی : الجامع) ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ایک مرتبہ حضرت فاطمة الزھراؓ کو یہ دعا سکھائی : یَا حَیُّ یَا قَیُّومُ بِرَحْمَتِکَ اَسْتَغِیْثُ وَلَا تَکِلْنِیْ اِلٰی نَفْسِیْ طَرْفَةَ عَیْنٍ (ابو داؤد : السنن)، یعنی اے زندہ و قائم رہنے والے ! میں تیری رحمت کا طلب گار ہوں اور مجھے ایک لمحے کے لیے بھی میرے نفس پر نہ چھوڑ ۔ القیوم سے قیومیت کے لیے دیکھیے مقالہ بعد میں آ رہا ہے ۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے قاضی محمّد سلیمان منصور پوری : معارف الاسمٰی شرح اسماء اللہ الحسنٰی [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] ۔

[ادارہ]

**قیُّومیّة** : (ع)؛ قیّوم سے [نیز رک بہ القیّوم] ۔ قیُّوم مادّہ قَم یقوم .... سے؛ القائم و القیّام = القائم بتدبیر امر خلقه فی انشاءهم و رزقهم ..... لسان العرب میں ہے: القیوم من اسماء اللہ الحسنٰی، هو القائم بنفسه مطلقا .... و هو مع ذلک یقوم به کل شیء موجود .... ؛ القیّم القائم بامور الخلق و تدبیر العالم فی جمیع احواله (مفردات)؛ قیّوم اور قیّام صیغۂ مبالغہ ہیں بمعنی وہ جو خود قائم رہ کر دوسروں کو قائم رکھتا ہے اور سنبھالتا ہے (معارف القرآن؛ ترجمان القرآن؛ نیز تفسیر ماجدی؛ فی ظلال القرآن) ۔ حقیقی قیوم تو خداے تعالی کی ذات ہے، مجازی معنوں میں وہ روحانی منصب جو صاحب روضة القیومیہ کی راے میں حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرھندیؒ کو بارگاہ ایزدی سے ارزانی ہوا اور ان کے بعد، ان کی اولاد میں سے تین اور بزرگوں کو درجہ بدرجہ ملا، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا ۔ قیومیت کی سب سے زیادہ تفصیل ہمیں ابو الفیض کمال الدّین محمّد احسان کی کتاب روضة القیومیة (تصنیف ۱۳۰۱ھ) میں ملتی ہے ۔ اس کا اردو ترجمہ ملک فضل الدّین چنن دین نے لاہور سے چھپوایا (سیوک سٹیم پریس، طبع قریب ۱۳۳۵ھ) اور اس وقت راقم مقالہ کے پیش نظر یہی ترجمہ ہے ۔

قیومیت کا سلسلہ اس کتاب کی رو سے، حضرت مجدد الف ثانی (شیخ احمدؒ سرھندی) سے شروع ہوتا ہے ۔ اسی لیے انھیں قیوم اوّل کہا گیا ہے اور ان کے بعد ان کے خلفا میں تین قیوم یکے بعد دیگرے ہوے ہیں ۔ شیخ مجدد اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :

”این عارفے کہ بہ منصب قیومیت اشیا مشرّف گشتہ است حکم وزیر دارد کہ مہمّات مخلوقات را باو مرجوع داشتہ اند ۔ ہر چند انعامات از سلطان است اما وصول آنہا مربوط بتوسّط وزیر است.....“ (دفتر دوم، مکتوب ۴۲) ۔ روضة القیومیة میں لکھا ہے :

”قیوم بمنزلہ جوہر کے ہے اور ذات حق کو چھوڑ کر اور باقی جو کچھ ہے سب اس جوہر کا عرض ہے ۔ وہ اللہ تعالی کا نائب اتم اور وزیر اعظم

ہوتا ہے اور اسے بیچونی سے ایک ذات مرحمت ہوتی ہے جسے ”ذات موہوب“ کہتے ہیں (وہی مصنف، ص ۹۵) ۔

غوث، قطب، فرد، ابدال اور اوتاد وغیرہ سب قیّوم کے نائب، پیش کار اور خادم ہوتے ہیں ۔

اس کی مزید تشریح خود حضرت مجددؒ کی اصطلاحات میں یوں کی گئی ہے کہ کمالات نبوت بلحاظ مرتبہ تینوں قسم کی ولایت (صغریٰ، کبریٰ، علیا) سے افضل ہیں اور جہاں ولایت کے کمالات ختم ہوتے ہیں وہاں سے نبوت کے کمالات شروع ہوتے ہیں ۔

مصنف روضة القیومیة نے لکھا ہے کہ اولیا، قطب، غوث وغیرہ سب قیوم کے ماتحت ہوتے ہیں ۔ مقامات قیومیت کی تفصیل کتاب کشف الحقائق میں موجود ہے، جس کا ذکر روضة القیومیہ میں بار بار آیا ہے (رکن اول، ص ۱۰، رکن دوم ص ۸، رکن چہارم، ص ۲۴۰) ۔ حضرت مجدد کے تفوق کی ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ تصوف کے سب سلسلے حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ پر ختم ہوتے ہیں، لیکن حضرت مجدد کا سلسلہ حضرت ابوبکر صدیقؓ پر ختم ہوتا ہے اور نسبؑ بھی وہ حضرت عمر فاروقؓ سے متعلق ہیں ۔

کتاب مذکور کے مطابق حضرت مجددؒ کو بارگاہ قدس سے خزینة الرحمت کا لقب عطا ہوا (کتاب مذکور، ص ۱۰۰) ۔ وہ تصوف کے چاروں مشہور سلسلوں میں بیعت لیا کرتے تھے، لیکن ان کا اپنا مسلک ان میں سے بعض سے متفق نہ تھا، خصوصاً سماع اور وحدة الوجود کے معاملے میں ۔ ان کے اپنے سلسلے کا نام احمدیہ ہے ۔ حضرت مجددؒ نے اپنے مکتوبات اور رسالہ مبدأ و معاد (مخطوطہ نمبر ۹۲، P. C. iv، ورق ۹ ب، پنجاب یونیورسٹی لائبریری) میں قیومیت کے مختلف پہلوؤں پر خود بھی روشنی ڈالی ہے ۔

حضرت مجددؒ نے ۱۰۳۲ھ میں قیومیت کا منصب اپنے فرزند عروة الوثقیٰ محمّد معصوم کو تفویض کیا ۔ ان کا انتقال ۱۰۴۴ھ میں ہوا ۔ یہ ذکر ہو چکا ہے کہ قیوم اول تو حضرت مجدد (خزینة الرحمة) تھے؛ قیوم ثانی ان کے فرزند محمّد معصوم (عروة الوثقیٰ)؛ قیوم ثالث حضرت محمّد معصوم کے دوسرے فرزند خواجہ محمّد نقشبند اور قیوم رابع خواجہ نقشبند کے پوتے خواجہ محمّد زبیر تھے ۔ خواجہ محمّد معصوم (قیوم ثانی، عروة الوثقیٰ) اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ قیوم ایک عارف کامل، لقائے ذاتی سے مشرف اور علم کے آئینے میں اس کے جمال کا مشاہدہ کرنے والا ہوتا ہے ۔ اس کی ذات کو کلی اور اجمالی طور پر دیکھتا ہے ۔ جہان کی تمام چیزیں اس کی مظاہر تفصیل اور اس کی ذات کی معائن ہوتی ہیں ۔ تمام افراد جہان کو اس طرح گھیرے ہوتا ہے جیسے کل اپنے جزو کو ۔ بعض ذات کو بذریعۂ صفات احاطہ کیے ہوتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ذات و صفات ہر دو کا مظاہر ہوتا ہے ۔ یہ آخری قسم افراد سے مخصوص ہے اور یہ عنقا صفت ہوتے ہیں ۔ اگر ہزارہا سال بعد بھی ایک ایسا پایا جائے تو بھی غنیمت ہے (روضة القیومیة، ترجمۂ اردو، رکن دوم، ص ۸) ۔

کتاب سرّ دلبراں، مصنفۂ سید محمد ذوق طبع ثانی، کراچی ۱۳۸۸ھ، سے معلوم ہوا کہ سلوک مجددیہ میں قیومیت کا ایک خاص الخاص اور منفرد مقام ہے جس کا طریق دوسرے سلسلہ ہائے سلوک سے مختلف ہے ۔ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اپنی کتاب عبقات میں (جو ایک طرح سے فکر ولی اللّٰہی کی شرح ہے)، قیومیت کے تصور کو اور بھی پھیلا دیا ہے ۔ مبدء تعین اور ماہیت کے باہمی تعلق کی وضاحت کے لیے وہ

ایک تخت کی مثال لاتے ھیں جسے نجار نے بنایا ۔ لکڑی کے تخت کی شکل اختیار کرنے تک چار چیزیں آتی ھیں : ایک تو حقیقت کی اپنی ذات (یعنی تخت کی ماہیت)؛ دوسری چیز اس حقیقت = ماہیت کا وہ حصہ جو مبدء تعین سے نکلتا ھے (یعنی تخت کی وہ محسوس شکل و ہیئت جو لکڑی سے پیدا ھو)؛ تیسری چیز مبدء تعین (یعنی لکڑی جس سے تخت تیار ھوا) اور چوتھی چیز مبدء تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ حقیقت تخت کے ایک خاص حصے کے انتزاع کا منشا بن گئی ۔

اب اس تمثیل کے مطابق، حقیقی وجود (ھستی) کے تنزل سے جو مراتب پیدا ھوتے ھیں انھیں ھم چار اصطلاحوں کے ذریعے سمجھ سکتے ھیں :

حقیقت : (جیسے تخت کی مطلق ماہیت) اسے اصطلاحاً اسماء کونیہ (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ھے؛ ظلال : لکڑی پر تخت کی جو خارجی شکل و صورت طاری ھو گئی یہ ظل ھے اور اس قسم کی تمام اشکال کو ظلال کہیں گے؛ قیوم : جس لکڑی کی وجہ سے تخت کا یہ حصہ تعین پذیر ھوا اس کو مبدء تعین کہتے ھیں اور یہی قیوم ھے ۔ اسے قیوم اس لیے کہتے ھیں کہ ماہیتوں کے قیام و تعین کی اصل وجہ وہ ھے، وھی ان حصوں کو خارج میں تھامے ھوے ھے اور ان کو قرار عطا کیے ھوے ھے؛ ھویت : لکڑی، نجاری کے عمل کے بعد تخت کے اس خاص حصے کے انتزاع کا منشا بن گئی، اس کا نام ھویت ھوا (یہ تفصیل عبقات، اردو ترجمہ، از مناظر احسن گیلانی، ص ۲۹ تا ۳۰ سے لی گئی ھے) ۔

شاہ اسمٰعیل شہید فرماتے ھیں کہ قیوم اور مُقَوِّم میں فرق ھے، کیونکہ الٰہیات میں ماہیت کے اجزا (مثلاً حیوان اور ناطق کا الانسان کے مقومات میں شمار ھونا) کو مقوم کہتے ھیں، لیکن ظاہر ھے کہ یہ اور شے ھے اور ماہیت کے لیے کسی شے کا قیوم ھونا اور شے ھے ۔

غرض ہر ماہیت کا ایک قیوم ھوتا ھے اور ہر قیوم کسی ماہیت سے وابستہ ھوتا ھے ۔ قیوم کی یہ بحث عبقات میں جعل مرکب اور جعل بسیط اور معدومات کو وجود میں لانے والے سلسلۂ عمل کے ضمن میں بھی آتی ھے ۔

ماہیت کسی شے کی عقلی و ذہنی صورت ھوتی ھے اور قیوم سے مراد وہ شے ھے جس پر ذہنی صورت کی خارجی تشکیل کا عمل ھوتا ھے ۔

شاہ شہیدؒ نے بعض لوگوں کی یہ رائے نقل کی ھے کہ عالم خود، قیوم ھی ھے، لیکن مقید ھونے کی صورت میں اسے عالم کہتے ھیں ۔ دوسری صورت میں بالعکس مطلق ھونے کے اعتبار سے یہ قیوم ھے، لیکن جب مقید ھو جائے تو عالم ھے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۳) ۔

شاہ شہیدؒ کے نزدیک تمام امکانی حقائق (یعنی خدا کے سوا جو کچھ بھی ھے) سب کا قیوم ایک ھے؛ (بالفاظ دیگر صرف ان کا پیدا کرنے والا ھی ایک نہیں بلکہ جو چیز جتنی مدت تک موجود رہتی ھے اس کو موجود اور برقرار رکھنے والی قوت بھی ایک ھی ھے؛ ایک ھی طاقت ھے جو ذرے سے لے کر آفتاب تک محسوس و نامحسوس ہر شے کو تھامے ھوے اور ٹھیرائے ھوے ھے) ۔ مطلب یہ کہ قیوم الگ الگ نہیں ۔ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ھو رہا ھے ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ھیں اور سارے ظلال (یعنی امکانی حقائق) کا قیام و قرار اور بقا و ثبات اسی ایک قیوم سے وابستہ ھے

(عبقات، اردو ترجمہ، ص ۳۵، ۳۷)۔

شاہ شہید کے بیان کے مطابق اس قیوم کو کئی مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ بعض اسے ظاہر الوجود کہتے ہیں جیسا کہ شیخ اکبر نے کہا ہے۔ حضرت مجدد نے اسے وجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات کہا ہے (یعنی وہ وجود جو الموجودات کے پیکروں پر پھیلا ہوا ہے)۔ بعض اسے نفس رحمانی کہتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے سطعات میں قیوم کے بجائے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ بعض اسے نفس کلیہ کہتے ہیں (شاہ ولی اللہ: لمعات)؛ علی ہذا اسمائے الٰہیہ کا خاتم، الرحمٰن، المربیہ (عبقات، اردو ترجمہ، ص ۲۸)۔

شاہ شہید نے قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بھی دلچسپ بحث کی ہے اور ظلال اور قیوم کے ربط کو مختلف مثالوں سے ثابت کیا ہے اور لکھا ہے کہ خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنی مخلوقات کے ساتھ معیت کی ہے، جسے ہم معیت مقدسہ سے تعبیر کر سکتے ہیں جو مخلوقات میں سے ہر شے کو تھامے ہوئے ہے۔ یہ معیت مقدسہ کائنات کی قیوم ہے، جسے خالق قیوم کی قیومیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا (کتاب مذکور، ص ۹۷)۔

غرض عبقات میں قیومیت کی مفصل (اگرچہ پیچیدہ) تصریح موجود ہے۔ یہ مسئلہ یا یہ تصور در اصل وجود باری اور کائنات کے باہمی تعلق اور امکانی حقائق کے قیام کی حقیقت سے متعلق ہے اور خم و پیچ وحدت الشہود جیسے مسائل سے جا ٹکراتا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنے ایک مکتوب میں قیوم کی تشریح کرتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالی اپنے کرم خاص سے کسی شخص کو ایک ذات موہوب عطا فرماتے ہیں۔ اس وقت تمام عالم کا قیام اس شخص کی ذات موہوب کے سپرد ہوتا ہے اور خود اس شخص موہوب کی ذات کا قیام ذات حق سے ہوتا ہے۔ ایسا شخص قیوم کہلاتا ہے (ابوالخیر مراد آبادی: کلمات طیبات، ص ۱۴۰ تا ۱۴۴، مطبع مجتبائی، دہلی ۱۳۰۹ھ)۔

قیوم کے علاوہ قیم [رک بآں] کی اصطلاح بھی ہے؛ چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی مرزا مظہر جانجاناں کو اپنے مکاتیب میں قیم طریقۂ احمدیہ کہتے ہیں (کلمات طیبات، مکاتیب بنام مظہر جانجاناں)۔

**مآخذ:** روضۃ القیومیہ (رکن اول، ص ۷۶) میں جن مآخذ کا ذکر ہے وہ یہ ہیں: (۱) ملا بدر الدین: حضرات القدس؛ (۲) خواجہ ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات؛ (۳) وہی مصنف: برکات احمدیہ؛ (۴) شیخ محمد ہادی: کواکب دریہ؛ (۵) وہی مصنف: حجت الاحمدیہ؛ (۶) شیخ محمد شاق الحال: تاریخ؛ (۷) صفر احمد: تاریخ؛ (۸) شیخ محمد ہادی: تجدیدیہ؛ (۹) وہی مصنف: نجم الہدٰی؛ (۱۰) وہی مصنف: ترویجیہ؛ (۱۱) وہی مصنف: معصومیہ؛ (۱۲) وہی مصنف: طبقات معصومی؛ (۱۳) وہی مصنف: مقامات معصومی؛ (۱۴) محمد عبید اللہ، حضرت مروج الشریعت: یاقوت احمر؛ (۱۵) شیخ عبد الاحد: لطائف مدینہ؛ (۱۶) ابوالعلی: مقامات نقشبندی؛ (۱۷) خواجہ محمد امین: مناقب الحضرات؛ (۱۸) محمد رضا: مرآۃ العالم؛ (۱۹) محمد بقا: مرآۃ جہان نما؛ (۲۰) داراشکوہ: کرامات الاولیا؛ (۲۱) وہی مصنف: سفینۃ الاولیا؛ (۲۲) وہی مصنف: سکینۃ الاولیا۔ دیگر مآخذ متن میں موجود ہیں۔

[سید عبداللہ]

# زیادات و تصحیحات

(جلد ۲/۱۶)

## زیاداب

| زیادات | سطر | عمود | صفحہ |
|---|---|---|---|
| قطر : زرک بہ فوصوز | ۸ کے بعد | ۲ | ۱۳۳ |

## تصحیحات

| صفحہ | عمود | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۳۱ | قراول | قرُول |
| ۱۶ | ۱ | ۱۳ | قور | قراز |
| ۲۳ | ۲ | ۲۲ | اعمیت میں | اہمیت |
| ۲۵ | ۲ | ۱۱ | المقلّی | المقتنی |
| ۳۵ | ۲ | ۳۱ | منفی | متقی |
| ۳۹ | ۱ | ۱۵ | لام و نمود | نام و نمود |
| ۴۱ | ۲ | ۵ | بنیہ قرۃ | یقینا قرۃ |
| ۴۳ | ۲ | ۲۲ | ارشمیدش | ارشمیدس |
| ۴۳ | ۲ | ۳۹ | ارشمیدی | ارشمیدسی |
| ۵۲ | ۲ | ۳۰ | القساط | القسطاط |
| ۵۳ | ۲ | ۲۷ | عربوون | عرابون |
| ۵۸ | ۲ | ۳۰ | اولی | گولی |
| ۷۳ | ۱ | ۲۰ | جر | جو |
| ۷۵ | ۲ | ۳۲ | نور | گور |
| ۷۶ | ۲ | ۱۲ | اور اور | اور |
| ۷۷ | ۱ | ۳۹ | نونو | نرگو |
| ۷۷ | ۱ | ۳۰ | میں کی | میں |
| ۷۷ | ۲ | ۶ | مذہبی کی | مذہبی |
| ۸۳ | ۲ | ۶ | (قراقز) | (قراقرم) |
| ۹۴ | ۱ | ۲۵ | بینی | پینی |
| ۱۱۶ | ۱ | ۱۸ | طبع Vullers | Vullers |

| صفحہ | عمود | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۱۰۹ | ۱ | ۲۹ | Gl.. | C.. |
| ۱۳۳ | ۲ | ۲۱ | دلکھ دیا | لکھ دیا |
| ۱۴۵ | ۱ | ۱ | ور | اور |
| ۱۶۰ | ۱ | ۱۹ | کی کامیاب | کامیاب |
| ۱۶۲ | ۲ | ۵ | انھوں | انھوں نے |
| ۱۷۹ | ۲ | ۴ | ہوئی | ہوتی |
| ۱۹۷ | ۳ | ۲ | پھر میں | پھر |
| ۲۰۴ | ۲ | ۳۱ | قرضی | فرضی |
| ۲۱۹ | ۲ | ۲۴ | میں کرایا | میں ترجمہ کرایا |
| ۲۲۶ | ۲ | ۳ | سسی پنوں، مرزا و صاحباں | سسی پنوں؛ (۳) مرزا صاحباں |
| ۲۳۳ | ۲ | ۲۰ | طویل منثور ہانی | طویل منثور کہانی |
| ۲۳۴ | ۲ | ۱۷ | کا ایک | ایک |
| ۲۴۳ | ۱ | ۲۹ | سیمیں عذرا | سیمیں عذار |
| ۲۹۰ | ۱ | ۲۳ | قصّص | ق ص ص |
| ۲۹۰ | ۱ | ۲۳ | ردیف | ردف |
| ۲۹۰ | ۲ | ۱۷ | تشبب | تشبیب |
| ۲۹۱ | ۱ | ۱۶ | زنّہ | قاوہ |
| ۲۹۱ | ۳ | ۳۲ | القصحاء | الفصحاء |
| ۲۹۳ | ۲ | ۲۳ | کے اشاعت | کی اشاعت |
| ۲۹۵ | ۱ | ۱۵ | فوزدق | فرزدق |
| ۲۹۵ | ۱ | ۲۳ | کوہ دمن | کوہ و دمن |
| ۲۹۶ | ۱ | ۳ | شکل | شکی |
| ۳۰۴ | ۱ | ۲۴ | ایوائن | ایوان |
| ۳۰۶ | ۲ | ۱ | وحشی، یزدی | وحشی یزدی |
| ۳۰۹ | ۱ | ۱۳ | کی بنا | بنا |
| ۳۱۳ | ۲ | ۳۱ | عہد برا | عہدہ برا |
| ۳۳۵ | ۲ | ۴ | مسکت | ممالکت |
| ۳۵۰ | ۲ | ۳۲ | نے خروج | کے خروج |
| ۳۵۹ | ۱ | ۱۳ | دیواوں | دیواروں |
| ۳۷۴ | ۲ | ۱۴ | سنگین | سنگی |
| ۳۷۷ | ۲ | ۲۱ | قدہم | قدیم |

| صفحہ | عمود | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۳۷۵ | ۱ | ۱۸ | متون میں بھی | متون بھی |
| ۳۷۶ | ۲ | ۱۳ | دیدبان | دیدبان |
| ۳۷۹ | ۲ | ۱۵ | Wlkinson | Wilkinson |
| ۳۸۲ | ۲ | ۱۹ | عدد ، h n | عدد ، *Verzeichn* |
| ۳۹۷ | ۲ | ۳۶ | ہو گیا | ہو گئے |
| ۴۰۳ | ۱ | ۱ | ۱۹۵۱ھ | ۱۹۵۱ء |
| ۴۱۱ | ۲ | ۳ | التعلبی | الثعلبی |
| ۴۱۶ | ۲ | ۱۳ | ملخوظ | ملحوظ |
| ۴۱۶ | ۲ | ۲۳ | قناطیر | قناطیر |
| ۴۳۳ | ۲ | ۲۸ | الابصنر | الابصار |
| ۴۳۵ | ۲ | ۱۴ | مناظر | مناظر |
| ۴۴۴ | ۱ | ۲۴ | دھاری دھار | دھاری دار |
| ۴۴۷ | ۱ | ۱۲-۱۳ | رمضان کی آخری شب میں | رمضان کی راتوں میں |
| ۴۵۸ | ۱ | ۲۶ | کی خدمات | کے خدمات |
| ۴۶۰ | ۱ | ۳ | تیموروں | تیموریوں |
| ۴۶۶ | ۱ | ۷ | سہ مکتوب، اقتباس<br>از انف ۔ آدمیت : | سہ مکتوب، اقتباس در<br>انف ۔ آدمیت : |
| ۴۷۶ | ۲ | ۳۲ | یولی | یوپی |
| ۴۸۳ | ۱ | ۲۶ | شا | شاہ |
| ۴۸۳ | ۲ | ۱۲ | بقولی | بقول |
| ۴۸۸ | ۱ | ۲۳ | صحیح | صحیح |
| ۴۸۸ | ۲ | ۱۴ | قرمانیہ | قرہ مانیہ |
| ۴۹۴ | ۱ | ۱۲ | متعق | متحقق |
| ۴۹۴ | ۲ | ۱ | رائے میں جملہ اشیائے کی | کی رائے میں جملہ اشیائے |
| ۵۰۷ | ۱ | ۱۵ | رابت | راتب |
| ۵۲۱ | ۱ | ۲۶ | ہوا ہے | وارد ہوا ہے |
| ۵۲۳ | ۲ | ۹ | ہو گیا | ہو گا |
| ۵۲۴ | ۱ | ۳۲ | جسیے | جیسے |
| ۵۲۷ | ۱ | ۲۳ | فاضل نگار | فاضل مقالہ نگار |
| ۵۴۳ | ۲ | ۲۸ | یعنی "بمنی لڑکیوں | یعنی "لڑکیوں |
| ۵۴۸ | ۱ | ۲۹ | النّاس | النّاس |

| صفحہ | عمود | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۵۳۸ | ۱ | ۲۷ | النّاسّ | النّاسّ |
| ۵۳۸ | ۲ | ۱۹ | النّاس یاالنّاس | النّاس یاالنّاس |
| ۵۳۸ | ۲ | ۳۲ | تاج العروس | [تاج العروس |
| ۵۵۰ | ۱ | ۱۳ | النّاس | النّاس |
| ۵۵۱ | ۲ | ۲۷ | ابوحنفیه | ابوحنیفة |
| ۵۶۱ | ۲ | ۲۷ | بنای هوی | بنائی هوئی |
| ۵۷۵ | ۲ | ۸ | ۱۶۰/ | ۱۶۰،۵/ |
| ۵۷۶ | ۱ | ۱۹ | ملیطیه | ملطیه |
| ۵۷۶ | ۲ | ۱۸ | بوهمیند | بوهیمند |
| ۵۸۲ | ۱ | ۱۷ | هیں، سے | هیں، |
| ۵۸۲ | ۲ | ۱۷ | محل مذکوره | محل مذکور |
| ۸۵۲ | ۲ | ۱۷ | کتاب مذکوره | کتاب مذکور |
| ۵۸۳ | ۲ | ۱۳ | ے | هے |
| ۵۸۳ | ۲ | ۶۰ | پاسے | پاتے هیں |

# فہرست عنوانات

## (جلد ۱۶/۲)

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قرا ارسلان | ۱ |
| قرا باذین : رک به اقرا باذین | ۲ |
| قراخانیه : رک به ایلک خانیه | ۲ |
| قراغول : رک به قرَوُل | ۲ |
| قراقوش | ۲ |
| قرامان (قره مان) | ۵ |
| قرامان اوغلو | ۸ |
| قراماتلی | ۱۸ |
| قرامانی محمّد پاشا | ۱۹ |
| قرامطه | ۲۱ |
| قِران (ایک سکّه) | ۳۴ |
| قِران | ۳۳ |
| قَراوُل | ۳۵ |
| قُربان | ۳۵ |
| قُرّه بن شریک | ۳۶ |
| قُرّة العین | ۳۷ |
| قُری | ۴۲ |
| القرسطون | ۴۲ |
| قِرش : رک به غروش | ۴۸ |
| قِرشهر (قیر شہری) | ۴۸ |
| قَرشی (کَرشی) | ۴۸ |
| قَرص (قارص) | ۴۹ |
| قَرص : رک به اقراص | ۵۱ |
| قرطاس | ۵۱ |
| قُرطُبة | ۵۳ |
| قُرعة | ۵۸ |
| قیرقنه | ۶۰ |
| قُرقُوب : | ۶۱ |
| قَرقیسیا (قرقیسیه) | ۶۱ |
| قرمطی : رک به قرامطه | ۶۲ |
| قَرمونه | ۶۲ |
| قرمیسین : رک به کرمان شاه | ۶۳ |
| قَرواش | ۶۳ |
| قَرَوُل (قراول، قراغول) | ۶۴ |
| قرویه : رک به آق حصار | ۶۵ |
| قَره | ۶۵ |
| قَره باغ | ۶۵ |
| قَره پا پاخ | ۶۶ |
| قَره تگین | ۶۷ |
| قَره چلبی زاده | ۶۸ |
| قَره حصار | ۷۱ |
| قَره ختای (قراخطّای) | ۷۳ |
| قَره خلیل : رک به چندرلی | ۷۸ |
| قَره دِنز | ۷۸ |
| قَره سو : رک به الفرات | ۷۹ |
| قَره سی | ۷۹ |
| قَره صو بازاری | ۸۲ |
| قَره طاغ : رک به مونٹی نگرو | ۸۲ |
| قَره عثمان اوغلو : رک به دِره بیگی | ۸۲ |
| قَره فریه | ۸۲ |
| قَره قرغیز : رک به قیر غیز | ۸۲ |
| قَره قلپاق (قره قالپاق) | ۸۳ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قَرہ قُورُوم (سلسلۂ کوہ) | ۸۳ |
| قَرہ قُوروم (شہر) | ۸۵ |
| قَرہ قُوم | ۸۶ |
| قرہ قویونلو | ۸۷ |
| قرہ گوز | ۸۹ |
| قرہ گوزاو | ۹۲ |
| قرہ مصطفٰی پاشا | ۹۳ |
| قرہ یازیجی | ۹۶ |
| قریب | ۹۸ |
| قَریہ | ۹۸ |
| قُریش (سورۃ) | ۹۸ |
| قُریش (قبیلہ) | ۹۹ |
| قُریش بن بَدران | ۱۰۸ |
| قُرَیظہ | ۱۱۰ |
| قریم (= کریمیا) | ۱۱۲ |
| قرین | ۱۱۳ |
| قَرینہ | ۱۱۳ |
| قَزّاق | ۱۱۳ |
| قَزان : رک بہ قازان | ۱۱۵ |
| قزل احمد : رک بہ إسفند یار اُوغلو | ۱۱۵ |
| قِزل اَرسلان | ۱۱۵ |
| قِزل اوزِن | ۱۱۶ |
| قزل اِیرماق | ۱۱۶ |
| قِزِلباش | ۱۱۷ |
| قزل قوم | ۱۱۹ |
| قزوین | ۱۱۹ |
| قزوینی، محمّد بن عبدالوہاب | ۱۲۱ |
| القزوینی، ابو حاتم محمود الطبری | ۱۲۳ |
| القزوینی، جلال الدّین محمّد الشافعی | ۱۲۳ |
| القزوینی، حمد اللہ : رک بہ حمد اللہ المستوفی | ۱۲۵ |
| القزوینی، زکریا بن محمّد | ۱۲۵ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| القزوینی، عبدالغفار | ۱۳۳ |
| قُسّ بن ساعدۃ الایادی | ۱۳۳ |
| قِسْط | ۱۳۶ |
| قُسطا بن لُوقا البعلبکی | ۱۳۶ |
| قَسْطلّانی، مصلح الدّین مصطفٰی کَسْتلی | ۱۴۱ |
| القسطلانی، ابو العباس احمد بن محمد | ۱۴۱ |
| قسطمونی | ۱۴۲ |
| قُسطَنطین الافریقی | ۱۴۳ |
| قُسطَنطینیہ : رک بہ استانبول | ۱۴۵ |
| قَسطِیلِیۃ | ۱۴۵ |
| قَسَم | ۱۴۶ |
| قسمت | ۱۵۷ |
| قُسَنطِینَہ | ۱۵۷ |
| قَشْقای | ۱۶۵ |
| قُشَیر | ۱۶۶ |
| القُشَیری، ابو القاسم | ۱۶۷ |
| القشیری، شیخ عبدالکریم | ۱۶۸ |
| القَصّاب | ۱۷۳ |
| قصاص | ۱۷۳ |
| قَصَبَۃ | ۱۸۱ |
| قُصدار | ۱۸۲ |
| قَصْر | ۱۸۳ |
| قَصر (قصر الصلوٰۃ) | ۱۸۵ |
| قصر شیرین | ۱۸۸ |
| قصر فرعون | ۱۹۲ |
| القَصر الصَّغِیر | ۱۹۳ |
| القَصر الکَبِیر | ۱۹۵ |
| اُلقصص | ۱۹۷ |
| قصہ : | ۱۹۹ |
| عربی قصہ | ۲۰۳ |
| فارسی قصہ | ۲۱۰ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| ترکی قصه | ۲۳۳ |
| پشتو قصه | ۲۳۸ |
| سندھی قصه | ۲۴۳ |
| بلوچی قصه | ۲۴۸ |
| براهوئی قصه | ۲۵۱ |
| کشمیری قصه | ۲۵۵ |
| ملائی قصه | ۲۵۸ |
| پنجابی قصه | ۲۶۰ |
| قصّه (اردو) | ۲۷۵ |
| قصور | ۲۷۹ |
| قصیده : | ۲۸۵ |
| عربی | ۲۸۸ |
| فارسی | ۲۹۷ |
| عثمانلی ترکی | ۳۱۰ |
| اردو | ۳۱۳ |
| قصیر (القصیر) | ۳۱۶ |
| قصیر عمرة : رک به عمرة | ۳۱۷ |
| القصیم | ۳۱۷ |
| قصی | ۳۱۸ |
| قضا (= قلم) | ۳۱۹ |
| قضا : رک به صلوٰة | ۳۱۹ |
| قضا و قدر | ۳۱۹ |
| قضاعه، بنو | ۳۲۲ |
| قطاع : رک به قطعه | ۳۲۳ |
| القطامی | ۳۲۳ |
| قطب : رک به ابدال؛ ولی | ۳۲۴ |
| القطب | ۳۲۴ |
| قطب الدّین : رک به مودود بن عماد الدّین زنگی | ۳۲۵ |
| قطب الدّین ایبک : رک به ایبک | ۳۲۵ |
| قطب الدّین بختیار اوشی کاکی، خواجه | ۳۲۵ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قطب الدّین الشیرازی | ۳۲۸ |
| قطب الدّین مبارک | ۳۳۱ |
| قطب الدّین محمّد خوارزم شاه | ۳۳۲ |
| قطب الدّین النّہروالی : رک به النّہروالی | ۳۳۳ |
| قطب شاهی | ۳۳۳ |
| قطب مینار | ۳۳۳ |
| القطر | ۳۳۴ |
| قطر | ۳۳۵ |
| قطران بن منصور | ۳۳۶ |
| قطرب | ۳۳۸ |
| قطری بن الفجاءة | ۳۳۹ |
| قطع | ۳۴۱ |
| قطعه | ۳۴۳ |
| قطفیر | ۳۴۳ |
| قطمیر : رک به اصحاب الکہف | ۳۴۴ |
| قطیعه : رک به قطعه | ۳۴۴ |
| القطیف | ۳۴۴ |
| القطیفه | ۳۴۵ |
| قعقلیه | ۳۴۵ |
| القعقاع بن عمرو بن مالک التّمیمی | ۳۴۵ |
| قفقان | ۳۴۶ |
| قفجه | ۳۴۷ |
| قفط | ۳۵۰ |
| القفطی | ۳۵۰ |
| قفیز | ۳۵۲ |
| قلات | ۳۵۳ |
| قلاوون | ۳۵۷ |
| قلپاق | ۳۶۰ |
| قلجه | ۳۶۲ |
| القلزم | ۳۶۲ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قَلْطَه : رک به قسطنطینیه | ٣٦٣ |
| القلعة : رک به قلعه بنی عباس، وغیره | ٣٦٣ |
| قلعة بنی حمّاد | ٣٦٣ |
| قلعة بنی عبّاس | ٣٦٤ |
| قلعة جَعْبَر : رک به جعبر | ٣٦٥ |
| قلعة رَباح | ٣٦٥ |
| قلعة الروم : رک به روم قلعه | ٣٦٦ |
| قلعۂ سفید | ٣٦٦ |
| قلعۂ سلطانیه | ٣٦٧ |
| قلعۂ شرقاط | ٣٧٠ |
| قلعۂ نجم | ٣٧٦ |
| قلعۂ هواره | ٣٧٧ |
| قَلْعی (قلعی) | ٣٧٨ |
| قلغه منکلی گرای | ٣٨٠ |
| القلقشندی | ٣٨١ |
| قَلَم | ٣٨٣ |
| القَلَم | ٣٨٣ |
| قلماق (قالماق) | ٣٨٦ |
| قَلَنْدَر | ٣٨٦ |
| قَلَنْدَری | ٣٨٧ |
| قَلَنْسُوه (قَلَنْسِیه) | ٣٨٩ |
| قَلُوذِیَه | ٣٩٠ |
| قَلْهات | ٣٩٢ |
| القَلی | ٣٩٢ |
| قِلِیج اَرْسَلان | ٣٩٣ |
| قِلِیج آلای | ٣٩٩ |
| قِلِیج علی پاشا : رک به اُچیالی | ٤٠٠ |
| القَلِیمه | ٤٠٠ |
| قَلْیُوب | ٤٠١ |
| القلیوبی | ٤٠٢ |
| قمار : رک به مَیْسر | ٤٠٢ |
| القَمَر | ٤٠٢ |
| قُمّ | ٤٠٣ |
| قُمُنْجه | ٤٠٣ |
| قِنا | ٤٠٥ |
| قَنات | ٤٠٥ |
| قنالی زاده | ٤٠٩ |
| قَنْدابیل | ٤١١ |
| قُنْدُز | ٤١٢ |
| قَنْدهار (افغانستان) | ٤١٢ |
| قَنْدهار (دکن) | ٤١٥ |
| قندهار (گندهارا) | ٤١٥ |
| قُنْبُل | ٤١٦ |
| قِنْطار | ٤١٦ |
| قَنْطَرة | ٤١٧ |
| القَنْطَرة : رک به قنطرة | ٤٢٠ |
| قُنْفُذة | ٤٢٠ |
| قِنَّسْرِین | ٤٢٢ |
| قَنَوج | ٤٢٣ |
| قَنَوجی : رک به صدیق حسن خان قنوجی | ٤٢٤ |
| قُنُوت | ٤٢٤ |
| قَواله | ٤٢٦ |
| قُوبان : رک به قبان؛ المیزان | ٤٢٦ |
| قُوپوز | ٤٢٦ |
| قوجه ایلی | ٤٢٧ |
| قُوچان | ٤٢٧ |
| قوچ حصار | ٤٢٨ |
| قوچی بیگ | ٤٢٩ |
| قُودتکو بیلیک : رک به یُوسف خاص حاجب | ٤٣٠ |
| قُورآبیا : رک به کُرمه | ٤٣٠ |
| قوریته | ٤٣٠ |
| قُورچی | ٤٣١ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قورچ : رک بہ قارون | ۴۳۱ |
| قور قود | ۴۳۱ |
| قور قود دده | ۴۳۳ |
| القوس | ۴۳۳ |
| قوس قزح | ۴۳۳ |
| قوشمہ | ۴۳۶ |
| قوص | ۴۳۸ |
| قوصرۃ | ۴۳۹ |
| قوصودہ | ۴۴۱ |
| قوطوز (= قطز) | ۴۴۱ |
| قوقلو (قاوقلو) | ۴۴۳ |
| قول اوغلی | ۴۴۵ |
| قولہ | ۴۴۵ |
| قوم | ۴۴۶ |
| القوما | ۴۴۷ |
| قومان : رک بہ قبچاق | ۴۴۷ |
| قومس | ۴۴۷ |
| قومورہ | ۴۴۸ |
| قوموق : رک بہ داغستان؛ کوموک | ۴۴۸ |
| قومیّۃ : | ۴۴۸ |
| (۱) عربی | ۴۴۸ |
| (۲) المغرب | ۴۵۶ |
| (۳) ایران | ۴۵۸ |
| (۴) عثمانی ترکی | ۴۷۰ |
| (۵) وسطی ایشیا | ۴۷۳ |
| (۶) اسلامیان ہند و پاکستان | ۴۷۶ |
| قومیز (قمیز) | ۴۸۱ |
| قوناق | ۴۸۱ |
| قونیہ | ۴۸۲ |
| قوّاس | ۴۹۰ |
| قُوّۃ | ۴۹۰ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قوہستان | ۴۹۵ |
| قوبلحصار | ۴۹۹ |
| قوبون بابا | ۵۰۰ |
| قونون جق | ۵۰۰ |
| قہرمان نامہ | ۵۰۱ |
| قہرود | ۵۰۳ |
| قہوہ | ۵۰۳ |
| القہار : رک بہ اسماء الحسنٰی | ۵۱۵ |
| قیاس | ۵۱۵ |
| قیافۃ | ۵۱۸ |
| القیامہ | ۵۲۰ |
| القیامۃ (سورۃ) | ۵۲۷ |
| قیراط | ۵۲۹ |
| قیرق وزیر : رک بہ شیخ زادہ دوم | ۵۳۱ |
| قیرغیز | ۵۳۱ |
| القیروان | ۵۳۶ |
| قیز (قز) | ۵۴۳ |
| قیس | ۵۴۳ |
| القیس | ۵۴۵ |
| قیس بن الخطیم | ۵۴۶ |
| قیس عیلان | ۵۴۷ |
| قیساریہ (نیز قیصاریہ) | ۵۵۶ |
| قیصر | ۵۶۵ |
| قیصریہ | ۵۶۷ |
| قیلیقیہ | ۵۷۰ |
| القین | ۵۸۱ |
| قینقاع، بنو | ۵۸۵ |
| قیم | ۵۸۷ |
| القیوم | ۵۸۹ |
| قیومیّۃ | ۵۹۰ |

طبع : اول

سال طباعت : ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

مقام اشاعت : لاہور

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مطبع : مطبعة المکتبة العلمیة، ۱۵ ۔ لیک روڈ، لاہور
طابع : خان عبیدالحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۱۲۸

مطبع : نیو لائٹ پریس، ۳۰ ۔ افتخار بلڈنگ، بہاول شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع : چودھری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۱۲۹ تا آخر

# Urdū

# Encyclopædia of Islām

*Under the Auspices*

*of*

**THE UNIVERSITY OF THE PANJAB**

**LAHORE**

## Vol. XVI/2

(Ḳara Arslān—Kaiyūmia)

(1398/1978)